

*Gen. S. 18.*

The University of Chicago  
Libraries









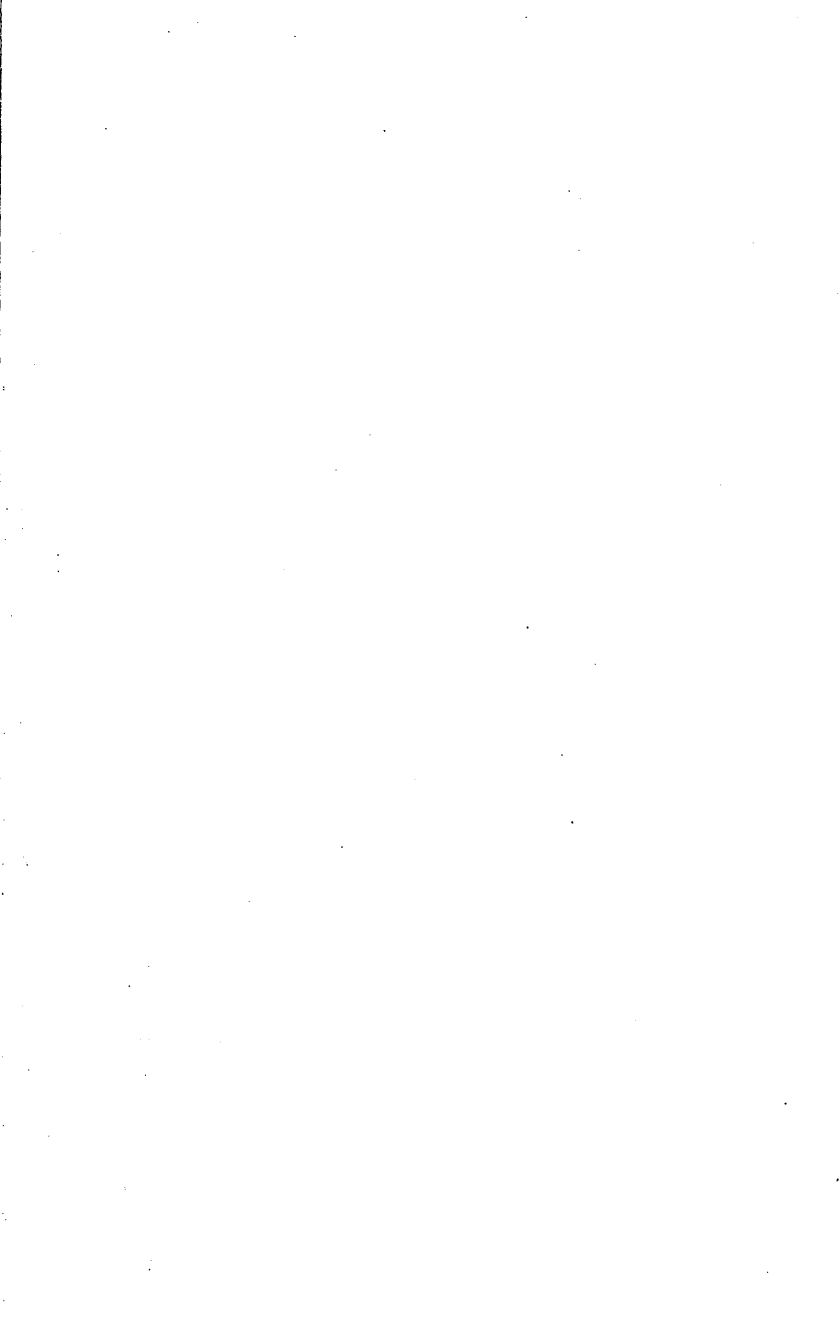
BIBLIOTECA DI CULTURA  
MODERNA

---

PANFILO GENTILE  
1  
SOMMARIO  
D'UNA FILOSOFIA  
DELLA RELIGIONE

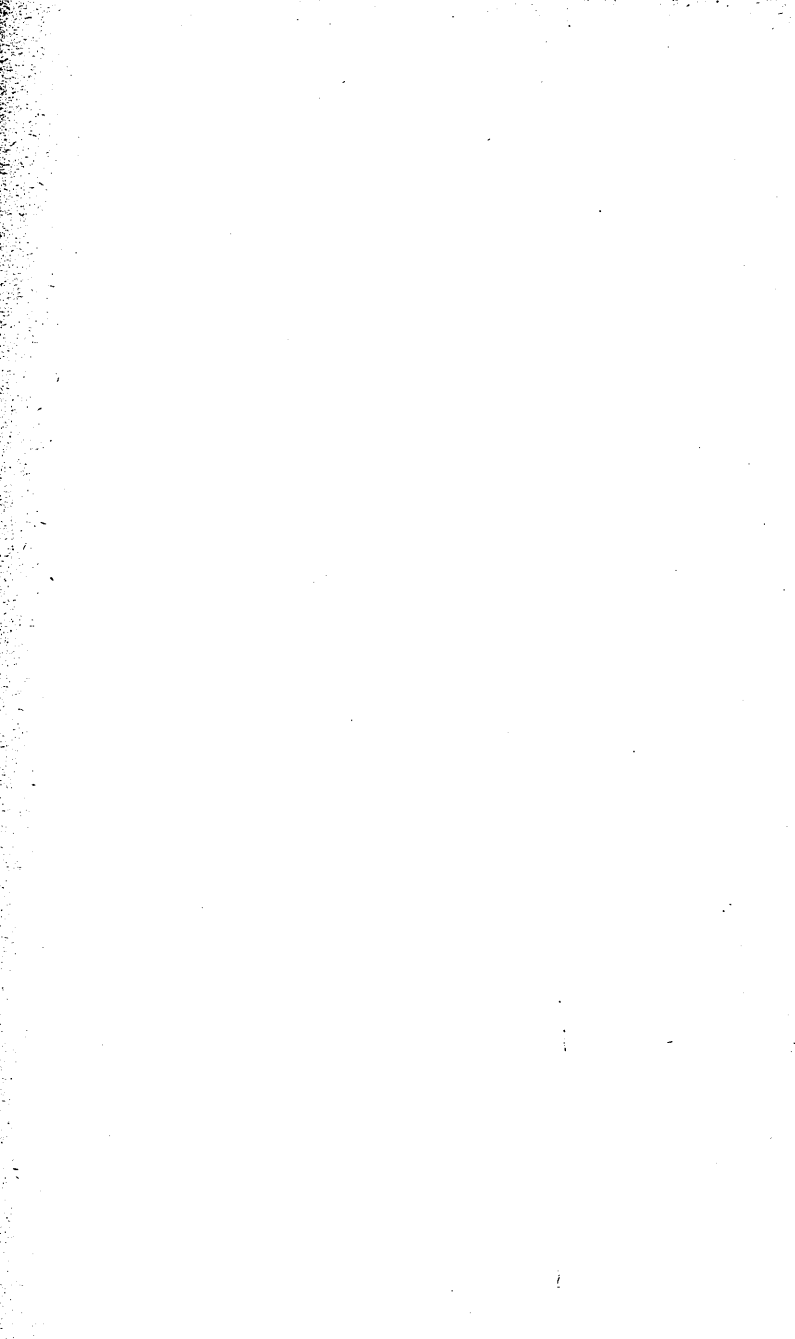


BARI  
GIUS. LATERZA & FIGLI  
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI  
1923



SOMMARIO

D'UNA FILOSOFIA  
DELLA RELIGIONE





PANFILO GENTILE

SOMMARIO

D'UNA FILOSOFIA  
DELLA RELIGIONE



BARI  
GIUS. LATERZA & FIGLI  
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI  
1923

BL51

.G 32

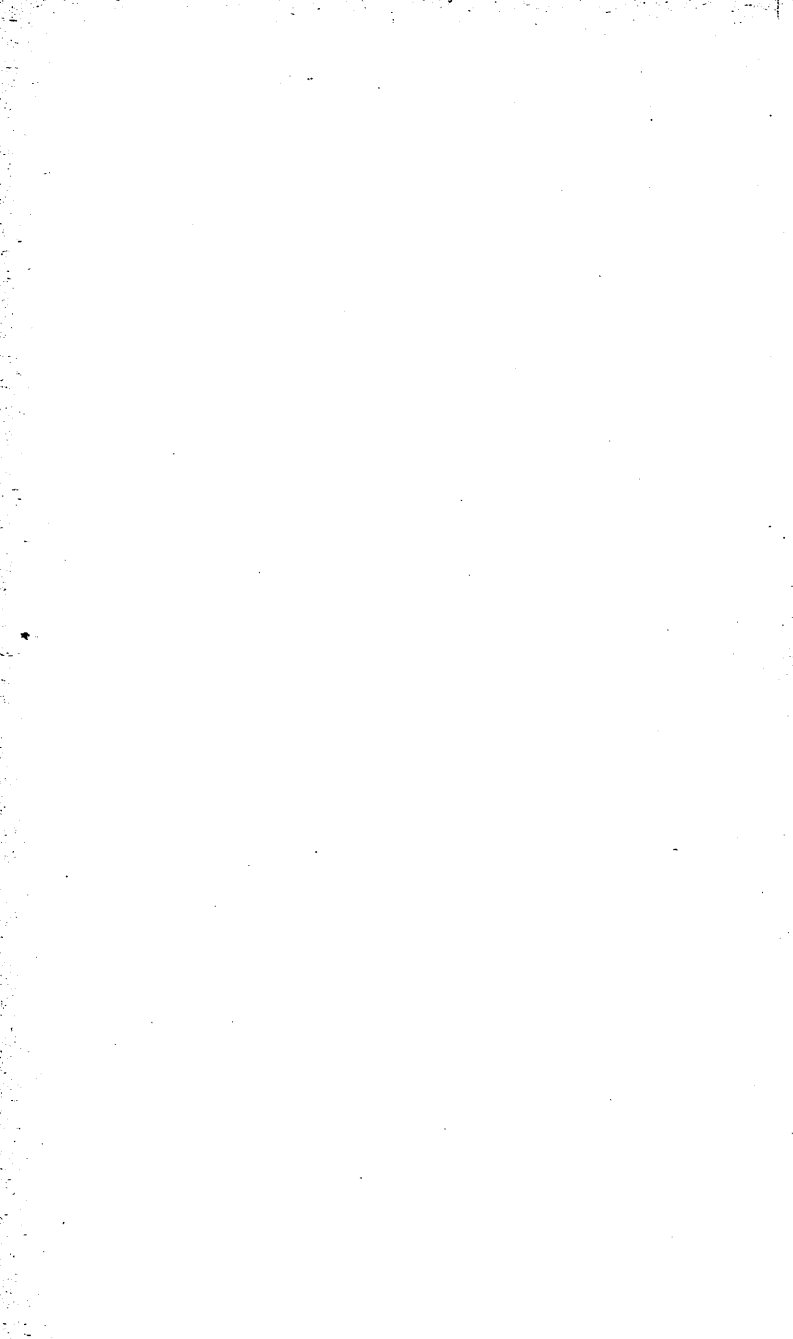
PROPRIETÀ LETTERARIA

704634

ALLA MEMORIA DI MIA MADRE

GIUSEPPINA GIORGI

221712



## INTRODUZIONE

1. — Queste rapide considerazioni hanno per oggetto la religione, nel senso stretto e proprio della parola.

Il linguaggio comune abusa frequentemente delle parole « religione » e « religioso ». È così, ad esempio, che si parla di una « religione della patria », o di una « religione del dovere », e si qualificano, come spiriti religiosi, artisti, poeti, uomini politici e condottieri, ed in generale chiunque mostri una certa esaltata dignità della propria vita morale. In altre occasioni ancora, la religione è presa come una vaga aspirazione dell'anima, ad elevarsi, oltre la sfera dei rapporti urtanti e mediocri dell'esistenza quotidiana; e potremmo aggiungere molti altri casi, in cui è troppo evidente che, per religione, s'intende sempre qualche cosa di assai meno definito che non sia quel complesso di credenze e di pratiche, di dottrine e di istituti, storicamente ben circostanziati, cui noi più propriamente connettiamo il concetto di una religione.

Un abuso, presso che simile, è constatabile anche sul terreno strettamente filosofico, dove il fenomeno religioso è, non poche volte, considerato sotto l'aspetto di un generico rapporto tra l'uomo e Dio. Noi non abbiamo nulla da obiettare contro tale punto di vista; ma pensiamo che esso non possa servire utilmente di base a un campo specifico di ricerche, il quale voglia distinguersi in proprio dalla ricerca fi-

losofica generale. Ci si permetterà di ricordare, che il rapporto tra l'uomo e Dio è il presupposto comune di ogni ordine e fatto dello Spirito, è il fermento, dal quale lievita tutta la vita umana: la moralità e il diritto, e, più energicamente ancora, l'arte e la filosofia testimoniano la presenza di una progressiva unità della creatura intelligente con Dio; il Divino è lo stimolo immanente, sotto il quale perpetuamente si genera la storia ideale dell'uomo. Ed allora, quel rapporto, in cui si definisce la religione, senza corrispondere particolarmente ad alcuna limitata realtà spirituale, viene a comprendere piuttosto l'intero circolo dello Spirito; e una ricerca, che l'assuma ad oggetto, viene a risolversi, senz'altro, nel problema dello Spirito, preso questo nella sua suprema astrazione o generalità.

Ma v'è di più. Non sempre quest'idea lata ed impropria della religione riesce a tenersi da parte, nettamente differenziata, da quella stretta e propria: più spesso l'una idea concorre, e, inavvertitamente, interferisce nell'altra. Ora, siccome non può essere riferito alla religione in un senso, ciò che può essere addebitato alla religione in altro senso, accade che l'indagine resta intrinsecamente viziata alla base, e che ogni problema viene a ricevere una soluzione sempre suscettibile di censura, perchè non egualmente conveniente ai due diversi concetti della religione. Così non si può discutere sulla perennità o meno del fatto religioso, sul posto che compete alla religione nella gerarchia delle attività umane, sui rapporti che la religione mantiene, rispetto ad altre forme e prodotti dello Spirito, senza che prima non ci si sia intesi, chiaramente, sul fatto che forma l'oggetto della discussione. Ci sembra che i punti, più insistentemente e preoccupatamente toccati dalla lette-

ratura filosofico-religiosa, abbiano per sottinteso proprio la confusione fra le due diverse idee. Può essere aggiunto a discolpa, o per lo meno ad attenuante dei molti e sovente autorevoli scrittori, che restano vittime della confusione, che questa può vantare insigni precedenti, dato che, tanto lo Schleiermacher, quanto lo Hegel, mantennero entrambi, su questo punto fondamentale, un'imbarazzante imprecisione.

Schleiermacher dirige i suoi celebri discorsi ai miscredenti, ai così detti spiriti forti del suo tempo, ancora imbevuti dell'ostile prevenzione antireligiosa dell'Illuminismo del secolo decimottavo, e dovrebbe quindi ritenersi che l'apologia e la riabilitazione, che l'appassionato e ardente filosofo-teologo tenta e sviluppa, riguardino appunto la religione nel senso proprio della parola; ma le sue considerazioni investono piuttosto il problema della perfetta comunione con l'Infinito, e dell'organo idoneo a realizzarla, onde egli porta i contributi della sua difesa più a favore di un indirizzo romantico della filosofia, che a favore della religione, la quale è intesa tanto vagamente da poter coincidere, senz'altro, con quell'indirizzo.

Hegel si occupò, in quasi tutte le sue opere maggiori, della religione, ed alla religione dedicò alcuni corsi, che furono pubblicati postumi, dagli appunti dei suoi discepoli, sotto il titolo di « Filosofia della religione ». Ma, se non può essere negato ad Hegel il merito di avere determinata la natura specifica della rappresentazione religiosa, è anche vero che egli non fu sempre rispettoso della distinzione introdotta, e che egli continuò a parlare della religione, indifferentemente, tanto per designare l'intera sfera dello Spirito Assoluto, quanto per designare quel suo momento particolare, che tramezza l'arte e la filosofia.

Noi siamo convinti che una trattazione filosofica della religione non possa prescindere dal generale rapporto in cui la religione si colloca. Siamo convinti, anzi, che il rapporto tra l'uomo e Dio debba costituire il presupposto più prossimo, dal quale quella trattazione debba prendere le mosse. Ma siamo, in pari tempo, sicuri che, intanto, si può legittimamente deferire alla religione un ordine speciale di ricerche, le quali non vogliano confluire e confondersi nel più generale problema della filosofia, solo in quanto si tratti della religione in senso proprio; e che, intanto, si possano evitare equivoci, difficoltà e dispute insuperabili, solo in quanto sia bene stabilito, che l'argomento del discorso non è la relazione dell'uomo con Dio, genericamente presa, ma quella particolare forma di tale relazione, che si attua in ciò, che l'esperienza comune ci addita come una religione.

2. — Un'altra avvertenza è che noi non ci proponiamo alcun compito pratico. Non abbiamo intenzioni apologetiche, come non abbiamo intenzioni polemiche, rispetto a nessun credo particolare. Non vogliamo costruire, per conto nostro, alcuna religione assoluta, razionale, filosofica, che dir si voglia. Se la parola non avesse sapore di un'ottusa imparzialità naturalistica, diremmo che la nostra curiosità è puramente scientifica. Noi vogliamo rispondere soltanto alla domanda: che cosa è la religione, che cosa essa rappresenta nella vita e nella storia dell'umanità? Naturalmente, una risposta esauriente a questa domanda implica, sia un giudizio sul fenomeno religioso in generale, sia anche un giudizio di merito sulle varie religioni positive, che ne rappresentano la realizzazione storica: perchè, comprendere significa giudi-



care, e sarebbe eminentemente assurdo supporre che l'intelligenza di un qualsiasi fatto umano potesse essere ottenuta, senza che, nel tempo stesso, non restasse definito il valore, che a quel fatto compete. Ogni filosofo della religione, per quanta disinteressata obbiettività e indipendenza di criteri abbia voluto portare nel suo esame, dovrà, necessariamente, in ultimo, pronunciarsi, in un senso o nell'altro, circa l'importanza, la verità, la dignità della religione, e, anche quando egli si sarà voluto astenere dal farlo esplicitamente ed enfaticamente, il giudizio non resterà meno pronunciato, in maniera implicita, da tutto il corso delle sue considerazioni. Ogni storico della religione, anche se rinunzierà, come certamente deve, a ogni preconcepita preferenza personale verso questo o quel credo, non potrà esimersi dal riportare, per lo meno, il giudizio che la coscienza religiosa istituisce su sè stessa nel processo del suo sviluppo storico, e dall'espore, quindi, una storia, che sarà, sostanzialmente e sempre, una definizione gerarchica delle varie religioni.

Nondimeno, un giudizio così istituito e promosso, differirà, in maniera radicale, da quello che, invece di essere desunto imparzialmente dall'osservazione dei fatti, si lasciasse derivare da preoccupazioni estranee del soggetto che li esamina, e invece d'essere il risultato di un'indagine spregiudicata e non compromessa fin dagli inizi, fosse piuttosto l'anticipato punto di vista polemico, sovraimposto ai fatti. Fintantochè dominano interessi che non siano esclusivamente quelli conoscitivi e teoretici, fintantochè il soggetto non si spoglia di ogni proposito pratico e d'immediata agitazione, non si potrà mai dire che la filosofia abbia pronunciata la sua parola augusta sulla religione e sulle religioni. Vi sono vari modi

di contravvenire a quest'obbligo. Si può essere prigionieri di una particolare confessione religiosa. Fuori di ogni confessione positivamente costituita, si può avere l'ambizione di proporre, per conto proprio, un certo credo, al quale soltanto si riconoscono le qualità e il titolo di una religione vera. Si può, finalmente, in senso opposto e giacobino, investire tutta la religione, polemicamente, con passione partigiana. In tutti questi casi, la religione non è un oggetto di conoscenza, ma è possesso immediato della vita del soggetto. Ed ogni affermazione come ogni negazione, che si produrrà su questo terreno, apparterrà, in senso propizio o avverso, alla vita religiosa; sarà essa stessa oggetto della filosofia.

Senza dubbio, non è sempre facile determinare con esattezza il confine fra le due attività, e stabilire dove cessa la religione vissuta, e dove comincia la considerazione scientifica o filosofica della religione. Se il confine è visibile chiaramente dove la vita religiosa si mantiene ancora nella freschezza di una esperienza ingenua e di una fede semplice, non è più altrettanto chiaramente visibile dove la vita religiosa è entrata nella fase della riflessione dogmatica e teologica. Ancora meno visibile è dove la vita religiosa è promossa dall'esterno, come formulazione razionalistica di determinate concezioni di Dio e dei suoi attributi. Nella direzione opposta, nella direzione cioè di quella che potremmo chiamare, con una espressione apparentemente paradossale, la vita religiosa anti-religiosa, l'interesse polemico, poi, una volta raffinosi, e una volta superate le trivialità delle negazioni più appassionate, viene di fatto a convergere ed a avvicinarsi, se non a confondersi, con la serena curiosità intellettuale.

In epoca recente, noi abbiamo visto da una parte

quell'alta letteratura cattolica, o cattolicizzante, che è passata sotto il nome di modernismo, e dall'altra la critica razionalistica e storicistica protestante, rendere sempre più sottile la distanza tra la vita religiosa e il pensiero sulla religione; perchè nell'uno e nell'altro campo, le esigenze di uno spirito critico indipendente s'erano ormai fatte così vivaci, da non poter più consentire l'appartenenza a una certa confessione, senza la conferma che a questa fosse venuta dall'autorità dell'intelligenza, autorità che l'intelligenza manifesta pienamente soltanto quando si pone al servizio di sè medesima. Con che, la vita religiosa si subordinava al giudizio obbiettivo sulla religione e sulle religioni, e si negava nella filosofia.

3. — Definito così il nostro compito, noi cercheremo di attuarlo prima di tutto col definire il concetto della religione in generale. Alla domanda, cioè, che cosa è la religione, cercheremo di rispondere vedendo come e dove, nella vita dello Spirito, essa si produca, e, quindi, come e dove essa si connetta e si distingua, rispetto agli altri termini, lungo i quali la vita dello Spirito si sviluppa. Da questa prima ricerca risulterà stabilito, perciò, anche il valore della religione in tutta la sua ampiezza, ovverosia, non relativamente al merito del contenuto di questa o quella religione, ma relativamente alla forma che ogni contenuto assume in quanto si traduca in una espressione religiosa.

In un secondo tempo, entreremo nell'economia interna di quel concetto, e ne analizzeremo gli elementi costitutivi salienti.

Finalmente, ci proveremo a riassumere, attraverso indicazioni sommarie, le fasi della sua realizzazione storica. E il nostro punto di arrivo sarà il ricongiun-

gimento col punto di partenza; poichè, il concetto della religione, dedotto idealmente, nella sua essenza formale, ci risulterà identico a quello prodottosi positivamente nella storia: e questo starà a quello, solo come il concreto sta all'astratto: la storia delle religioni, cioè, ci risulterà il porsi progressivo di quel concetto medesimo, che, in quanto mediato dal processo storico, si rivelerà come il divenire concreto dell'astratta determinazione ideale.

## CAPITOLO I

### LA VITA DELLO SPIRITO.

4. — È una constatazione banale, che l'uomo ed il mondo, il soggetto e l'oggetto, hanno ognuno una realtà propria, distinta ed opposta. Il pensiero speculativo è in grado di fornire una dimostrazione rigorosa della necessità dei due termini, ma noi, per il momento, preferiamo rinunciare ad ogni pesante processo argomentativo, e confidare piuttosto in un assenso immediato, che ci potrà essere offerto, senza difficoltà e sacrificio, da chiunque voglia e sappia consultare i fatti più elementari della propria coscienza.

Negare il mondo a profitto dell'uomo, l'oggetto a profitto del soggetto, sembrerebbe una follia; e come follia il buon senso ha sempre condannato, del resto, ogni dottrina filosofica, tendente comunque ad assumere il mondo, quale semplice proiezione illusoria dell'io. Se dovremo in seguito denunziare la nostra qualità di idealisti, ciò non potrà essere fatto in difesa di quell'idealismo soggettivo, che sopprime e confisca, con un processo troppo sommario, la realtà dell'oggetto.

È una certezza immediata e inconfutabile, che questo mondo, che spiega la sua gloria opulenta dinanzi ai nostri occhi, esiste, senza che l'uomo possa con-

siderarsene l'artefice. Noi possiamo, anzi dobbiamo pensare, che questo mondo continuerà ad esistere, anche quando noi non saremo più là a contemplarlo, e che esso perciò ha una realtà, indipendente dalla coscienza, e che non deriva dalla coscienza. Diceva argutamente Emanuele Kant, che una cosa è l'idea di cento talleri, e altra cosa è averli realmente in saccoccia; affermando così il principio dell'irriducibilità immediata dell'oggetto nel soggetto: se l'idea di cento talleri non equivale a cento talleri sonanti, è segno che l'idea non è senz'altro produttiva della realtà, e che la realtà non si lascia assorbire e cancellare nel fatto della coscienza.

Diremo di più. L'uomo non può limitarsi a prendere atto dell'esistenza di un mondo di oggetti, dei quali non si riconosce il creatore nè il signore. Esso è costretto anche ad accettare una servitù verso quel mondo medesimo. I due territori, ciò che compete all'uomo e ciò che compete al mondo, non restano separati l'uno dall'altro, da un limite sicuro, che protegga l'uomo dalle intrusioni e dalle sopraffazioni del mondo. Innanzi tutto, l'uomo avverte che, in quanto anche egli è un essere naturale, anche egli è un oggetto, e un oggetto che non appartiene al proprio sè, ma che è convogliato e tradotto inesorabilmente nel mondo e nelle sue leggi. Egli è un punto nello spazio, un breve segmento nella linea del tempo, un mucchio d'atomi nella materia, una combinazione organica e vitale in mezzo ad altre combinazioni, e, voglia o non voglia, l'ordinamento dello spazio, del tempo, della materia, della vita, sarà il suo stesso ordinamento. Egli è prigioniero della vita cosmica, e, nel possente respiro di essa, non respira, ma soffoca.

In un secondo momento, se si ritrae nella sua in-

timità, come nella sua vera patria, s'accorge che anche qua è perseguitato e dominato dall'avversario. La partecipazione del suo corpo alla vita dell'universo pone anche la sua anima alla mercè di questo; la defezione della carne trascina anche la resa dello spirito, perchè egli non può isolare e salvare il proprio sè, oltre i legami che lo avvincono alla costituzione naturale, nella quale e per la quale soltanto l'io medesimo si dà una esistenza e una realtà. La solidarietà che l'essere naturale presta al mondo, apre una falla, attraverso la quale gli elementi forastieri irrompono nell'io, e ne condizionano e ne dirigono le funzioni.

Le concezioni meccanicistiche e deterministiche mettono in rilievo appunto codesto aspetto di remissiva passività e docilità del soggetto rispetto all'oggetto. Non vogliamo adesso vedere dove queste concezioni avanzino assunti inaccettabili, dove esse appaiano unilaterali, ed incapaci di spiegare fatti costitutivi essenziali di quella stessa esperienza, all'autorità della quale esse si rimettono e si appellano. Concediamo tutto quel che esse affermano: e la nostra arrendevolezza potrà servire a conferirci maggior credito, quando, dopo aver tutto concesso, dovremo subito dire che, ciò nonostante, l'autonomia del soggetto riemerge egualmente dalla causalità dell'oggetto.

Per ora, ammettiamo, senza nessuna riserva, che l'io è una « tabula rasa », sulla quale l'oggetto scrive le proprie cifre. E poichè questa « tabula », pur nella sua passività, ha un modo di esistere suo, aggiungiamo anche, che questo stesso modo di esistere non è suo, ma gli è dato dall'esterno. Non soltanto la coscienza riceve dall'esterno le proprie determinazioni, ma anche la maniera, secondo cui essa le

accetta, anche questa sua, se ci è permesso dirlo, attività passiva è un territorio, su cui l'oggetto afferma la propria ingerenza, perchè la sensibilità, per la parte medesima che riviene al soggetto, è di appartenenza dell'oggetto, ed il modo, secondo cui il soggetto accoglie o replica alle impressioni sensibili, è subordinato a quella sua individualità organica e naturale, che è essa stessa parte del mondo degli oggetti.

La realtà dell'universo appare quindi tanto più innegabile, per quanto più ardite e incalzanti sono le sue pretese di espandersi ai danni del soggetto ed entro il soggetto. Il quale, alla fine, apparirà ridotto a un semplice termine della serie degli oggetti, destinato a registrare l'azione, che questi esercitano sul suo sè, azione che, partendo dagli ambienti più vicini, può essere imputata via via ad ambienti sempre più lontani, finchè, per un rinvio sempre più diffuso e remoto di responsabilità, apparirà appena l'opera di un essere cosmico indeterminato ed anonimo, in tutto simile a quello che gli antichi chiamarono il fato.

Ma se tutte queste considerazioni possono valere in favore della realtà del mondo, esse, spinte pure all'estremo limite di sviluppo di cui sono capaci, non valgono più niente, qualora volessero concludere alla soppressione integrale dell'io, del soggetto, a profitto del mondo. Non vi è soperchieria che arrivi a tanto, che possa arrivare a tanto. Concesso tutto alla prepotenza del mondo, portato lo spirito umano al punto più umiliante della sua miseria, resterà sempre un residuo irrisolto e ineliminabile, che dovrà essere aggiudicato in proprio all'io. Al di là di ogni rinunzia, di ogni abdicazione, di ogni passività permarrà sempre quell'io, quella coscienza, che, pur



quando sarà stata ridotta ad un semplice punto di raccolta e di attrazione del mondo, a un vuoto recipiente, in cui irrompa l'impeto delle azioni esterne, sarà sempre qualche cosa di non riferibile al mondo, e che si risolleverà sempre, magari, come un io postumo, che sopravviva alla propria disfatta, e sottoscriva di proprio pugno la sua servitù all'universo. Celebriamo le glorie e la potenza del mondo, stringiamo attorno ai polsi umani tutte le catene della natura, consentiamo che questa penetri nello spirito, e ne governi le esperienze: non sarà mai possibile sopprimere l'io, che, nonostante tutto, si affermerà, sia pure negandosi, e non potrà negarsi, se non affermandosi. L'uomo potrà avere la più scarsa opinione di sè medesimo, potrà professare la più desolata sfiducia nelle proprie capacità, potrà accettare la più mansueta soggezione dall'universo, ma non cancellerà mai sè medesimo. E questa sua realtà, ove fosse cancellata, risorgerebbe, nell'atto stesso della cancellazione, come l'energia produttiva della cancellazione medesima.

Un uomo di spirito disse, che se tutto fosse materia, non esisterebbe il materialismo. Noi possiamo aggiungere, che se la realtà universale fosse di un'unica e medesima stoffa oggettiva e il soggetto non fosse che un filo tessuto in quella trama, esulerebbe pure la possibilità di una investitura maiestatica del mondo oggettivo. Poco o molto, che la coscienza si attribuisca, essa dovrà sempre attribuirsi qualche cosa, sia pure solamente l'iniziativa di negarsi.

5. — Che esista il mondo, e che esista l'uomo; e che l'uomo esista in proprio, in quanto ha, nella coscienza, il principio di una realtà autonoma ed originale, non riassumibile nella realtà del mondo,

è, come dicevamo, ciò che tutti sono disposti a concedere, senza speciali raccomandazioni.

Adesso dobbiamo domandarci se si deve restare a codesto dualismo, come alla parola ultima, che sia da dire circa l'universo, o se, piuttosto, al disopra dell'uno e dell'altro termine, in cui l'universo si scinde, non sia da trovare un termine superiore, che entrambi li comprenda e li concili.

Retrocedere al solipsismo o al materialismo, e porre l'un termine, ad esclusione dell'altro, non è più possibile, dal momento che, proprio adesso, abbiamo visto come ogni termine mantiene energicamente il proprio diritto in confronto dell'altro; e ci siamo perciò tagliati alle spalle la via, per rifugiarsi in una veduta unilaterale della realtà. Se soluzione deve esservi, per noi non vi può essere altra soluzione, che quella offerta da un principio unitario, il quale sia capace di consentire la permanenza dei due termini, e non annulli l'uno a beneficio dell'altro.

Per quanto la difficoltà sembri insuperabile, tuttavia non dobbiamo andare molto lontani, da quello stesso fatto immediato di coscienza, che poneva l'esistenza di un soggetto e l'esistenza di un oggetto. Diversamente, rischieremmo di fare la figura di colui che andava cercando l'asino, su cui stava a cavallo. In verità, quando noi siamo avvertiti, che esiste un oggetto in confronto di un soggetto, noi abbiamo già correlato e unificati i due termini, nella coscienza stessa, che avverte e dichiara l'opposizione. Ciò che caratterizza l'io, la coscienza è appunto di essere, nel tempo medesimo, tanto un semplice termine dell'antitesi, quanto il termine che trascende l'antitesi ed effettua la sintesi. L'io è una parte che ha l'attitudine di diventare tutto, nello stesso momento che si dichiara parte; di superare il limite, nell'atto stesso

in cui lo pone; d'includere in sè il suo contrario, non appena si è distinto da esso.

Se il momento dell'opposizione è un presupposto indispensabile ad ogni coscienza, altrettanto indispensabile è quello dell'unità. E come sarebbe impossibile una coscienza, contro la quale non fosse posto un oggetto, così sarebbe del pari impossibile una coscienza che non realizzasse un riferimento a questo oggetto. È un atto solo, in cui l'io getta fuori di sè una determinazione contraria a sè, e la raccoglie in sè. È un atto solo, in cui l'io dichiara e supera la propria finitezza. Se esiste la coscienza ed esiste l'oggetto, la coscienza esiste come coscienza dell'oggetto, ovverosia come medesimezza di sè e dell'altro, in sè.

A meno dunque di negare la coscienza, il che è impossibile, bisogna riconoscere, che la coscienza, oltre al diritto di parte della realtà, contiene anche il diritto di affermarsi come principio di conciliazione e di unità, tra i due emisferi in cui va diviso l'universo. « Dio fa la piaga e poi la sana », dice la Scrittura; e questo andrebbe ripetuto dello Spirito, che, se rilutta a confondersi col mondo, e se contro il mondo si erige, e contro il mondo rivendica la propria indipendenza, e insinua discordia, scissura e lacerazione, nella omogeneità altrimenti silenziosa del cosmo, d'altra parte, non si serve dell'indipendenza conquistata, che per rivivere in una pace armoniosa col mondo, e per ricongiungersi ad esso.

Tale sintesi si effettua, inevitabilmente e sempre, dovunque e comunque sia posta una coscienza. Non possiamo immaginare nessun momento della vita spirituale dell'uomo, in cui non sia presente opposizione e unità di soggetto e oggetto: lo Spirito umano, in

tutta la sua estensione ed in tutte le sue direzioni, come pensare e come agire, come coscienza senziente e come coscienza riflettente, dalla teoria alla pratica, dalla sensazione al pensiero, sempre esso è il dichiararsi d'un io, che sente, che si rappresenta, che sa, che appetisce, che vuole qualche cosa, il dichiararsi d'un io, che, mentre ravvisa contro di sè l'esistenza di qualche cosa di estraneo e di indipendente da sè, nel tempo stesso si pone in rapporto con essa, e in essa definisce il suo proprio essere.

Nondimeno, la relazione non è perfetta, che laddove lo Spirito riesce a riassumere, in maniera esauriente, la realtà dell'oggetto. Non basta che la coscienza si ponga come coscienza di qualche cosa; bisogna che essa si ponga con una determinazione, che sia accompagnata dalla certezza di includere ogni realtà e tutta la realtà, senza residui irrisolti possibili. Occorre che, come l'opposizione sia spinta alla sua massima estensione, così l'unità sia celebrata fino alle sue ultime risorse. La vita spirituale non avrà realizzato pienamente la sua vocazione, che quando avrà preso l'universo a suo antagonista. Fin tanto che qualche cosa dell'oggetto sfuggirà al soggetto, sfuggirà qualche cosa di sè medesimo; nessuno dei due termini si troverà impegnato per intero nella contesa, e mancherà perciò anche una sintesi conclusiva e definitiva.

Noi vogliamo provarci a vedere dove la vita dello Spirito tocchi questo termine, al quale, assieme allo Spirito, e, nella vittoria dello Spirito, è interessata la pace dell'universo

6. — L'ordinaria attività della coscienza non si dirige che a oggetti particolari e limitati. Propriamente,

per la coscienza comune, l'esistere o meno di un universo, come sistema unitario e permanente dei diversi oggetti, è una questione che essa lascia volentieri fuori della propria competenza. Essa sa che esiste questo e quello oggetto, e non pretende di includere esplicitamente, in questo suo sapere, una definizione assolutamente comprensiva della realtà. Senza dubbio, anche su questo terreno sono aperte larghe possibilità di sviluppo, ed è dato distinguere una coscienza dotta da una coscienza ignorante. E i teorici dello Spirito ci descrivono due diverse forme di sapere: un sapere puramente sensibile, e un sapere intellettuale.

Come coscienza sensibile, l'io coincide ogni volta con la singolarità dell'impressione; il suo sapere non va al di là di ciò, che ogni volta l'oggetto è relativamente a quell'impressione. Non soltanto esso non comprende una molteplicità di oggetti, ma non definisce neppure un singolo oggetto nel significato ordinario che noi diamo a questa parola, e che suppone già il collegamento di determinate proprietà e caratteri, attorno ad un centro comune, ovvero sia una sintesi di sensazioni. La vita della coscienza sensibile è ricchissima, e per l'inesauribile alimento che ad essa offre un mondo tanto vasto e tanto vario, e per la mobilità e la snellezza con cui essa, rapida e incurante, ne percorre le strade. Ma questa ricchezza è senza profitto per essa, perchè una somma di sensazioni non darà mai altro che una sensazione.

Chi ne profitterà sarà piuttosto l'intelletto, il quale, sulla prima esperienza, istituisce quell'altra più matura, più sagace, e penetrante esperienza, che è detta scientifica, nel senso rigoroso della parola.

L'attività scientifica si propone di decifrare meglio

l'informe congerie del materiale sensibile. Lo spirito scientifico ha la preoccupazione di superare la varietà sconcertante, con cui l'oggetto si definisce dinanzi alla prima coscienza, e di padroneggiare, in un atto solo, un certo numero di apparenze, facendole rientrare in una definizione comune. Perciò, esso comincia col misurare identità e differenze, in mezzo al campionario caotico che gli è dato dalle sensazioni; desume gli elementi simili, adatti a fare di ogni gruppo di fenomeni una classe unica; scevera classe da classe; e all'ultimo, ottiene un mondo di oggetti, ordinato e diviso in tante provincie. L'intelletto crea così le idee generali, i concetti empirici di genere e di classe, attraverso i quali esso si rende capace di comprendere sotto un unico denominatore una certa molteplicità di fatti. Inoltre la regolarità, con cui certi fenomeni seguono ordinariamente altri fenomeni, mette l'intelletto in grado di scoprire, che, nonostante l'autonomia e l'individualità di ogni fenomeno, esiste un rapporto di dipendenza, che è quanto dire di identità, tra gli uni e gli altri; e può quindi allineare una serie ininterrotta di consecuzioni causali da fenomeno a fenomeno. Conoscere per generi e per cause, ecco l'ufficio proprio della scienza; e con ciò essa ottiene l'enorme vantaggio di risolvere l'isolamento e la esteriorità della coscienza sensibile. Ma sarebbe illusorio credere, che con ciò essa superi in qualche modo i limiti di una conoscenza finita. La facoltà di astrarre, di cui si serve, corrisponde ad una semplificazione e ad una separazione di realtà da realtà; e una veduta scientifica dell'universo è sempre, per necessità, pluralistica: vale a dire non è una veduta dell'universo, ma piuttosto una serie di vaste vedute panoramiche, delle quali ognuna è fuori e indipendente dall'altra, e

manca quindi una riassunzione totale e unitaria della realtà.

La causalità unisce, con omissione delle differenze, perchè l'effetto supera sempre la causa, e la conoscenza dell'effetto nella causa è una riduzione livellatrice, la quale esclude quanto l'effetto ha in proprio e non derivato dalla causa. Le concezioni deterministiche, che vogliono percorrere tutta la catena delle consecuzioni causali, sono costrette, all'ultimo, a riconoscere la presenza di un certo numero di determinazioni, nate lungo il processo, figlie di nessuno, insorte per atto di generazione spontanea.

Le definizioni generali perdono in contenuto quel che acquistano in estensione, e la loro parzialità si riafferma sempre, o perchè la realtà esce fuori dalle maglie della definizione, o perchè la realtà resta fuori dei confini stessi della definizione.

Se questo limite non è avvertito, nei suoi inconvenienti, dall'attività scientifica, è perchè, in fondo, essa non sente mai il bisogno di spingersi dove il limite farebbe sentire il suo peso; perchè, anzi, essa fa di tale limite il proprio deliberato principio metodico. Ogni volta che la scienza ha voluto teorizzare i propri processi, è arrivata, nelle così dette filosofie positivistiche, sempre a ribadire la relatività del conoscere.

Il torto della scienza è, però, quando essa pretende di coestendere il suo limite all'intelligenza, e di inibire ogni più intraprendente iniziativa di essa. Torto tanto maggiore, per quanto quello stesso sapere del finito, che essa realizza, ha per presupposto appunto il sapere dell'Infinito, di cui essa contesta la possibilità e la legittimità.

L'apparente paradosso della vita dello Spirito è che il primo, nell'ordine delle condizioni, è l'ultimo

nell'ordine delle manifestazioni. La scienza non potrebbe definire le parti, senza il sottinteso che le parti sono parti di un tutto; e non potrebbe astrarre e separare, se ciò che essa separa non fosse unito. L'analisi non può esercitarsi che su una sintesi già in atto. E i pezzi della realtà ricevono la determinazione del loro proprio essere dal quadro d'assieme in cui sono composti.

A *parte subiecti*, ogni particolare esperienza, se ogni volta è sapere parziale, è tutte le volte l'opera di una stessa mente e degli stessi coefficienti intellettuali. E come vi è una continuità e unità dell'oggetto universale, soggiacente ai vari oggetti, così vi è una continuità e unità del soggetto, soggiacente ai suoi diversi atti.

Vi è poi anche un'altra maniera per arrivare alle stesse conclusioni, ed è quella fornita dal carattere pratico dell'attività scientifica, carattere sul quale ha tanto insistito la critica gnoseologica moderna. Le varie forme di pragmatismo, infatti, convergono nel rivendicare l'iniziativa del soggetto, la sua partecipazione attiva, nell'esperimento scientifico dell'oggetto. Esse dimostrano, che l'esperienza non è solo un andare dell'oggetto nel soggetto, senza che questi stesso non diriga l'operazione. All'interrogazione, in altre parole, risponde senza dubbio l'oggetto; ed è ad esso, che lo scienziato, tirandosi da parte, lascia la parola con rispettosa deferenza, in che poi è quella vantata obiettività o imparzialità, che lo scienziato, così spesso, professa come la sua severa disciplina. Ma è anche vero che l'interrogazione è posta dall'interrogante; e se compete all'oggetto di rispondere, esso tuttavia non potrà rispondere, che alle domande che gli saranno rivolte. Ora, aggiungono i pragmatisti, la natura delle domande, che l'esperimentatore rivolge



all'esperienza, non dipende da altro, che dai bisogni pratici del soggetto. Il che, per la verità, non è una grande scoperta, nè una scoperta, il cui merito possa rivenire per intiero ai moderni pragmatisti, dato che anche Hegel, colui che dai dilettanti è stato sempre denunziato come il campione più mostruoso dell'intellettualismo, aveva detto: « das Technische findet sich ein, wenn das Bedürfnis vorhanden ist » <sup>(1)</sup>, vale a dire il fine pratico anticipa la conoscenza teoretica, e la conoscenza non offre che quanto il soggetto le richiede per i propri bisogni. Ma si può andare anche al di là, ed ammettere che il soggetto, alla sua volta, non determina i propri bisogni, che sulla base di una generale concezione della vita e del mondo, la quale, pur non essendo esplicitamente proposta alla coscienza del soggetto, non cessa nulla meno di essere l'oscuro principio determinante di quei bisogni. Il bisogno non è un dato, ma una creazione del soggetto: è ciò che il soggetto domanda per sè alla vita e al mondo. Praticamente, certo, il bisogno non ha riferimento che a questo o a quello, vale a dire sempre ad un oggetto determinato e parziale: ma esso è pure desunto da un calcolo di convenienze e di preferenze, nel quale è sempre contenuto, ogni volta, una decisione tanto di ciò che è il mondo, quanto di ciò che può essere il proprio sè in relazione a questo mondo: e sebbene, *per la* coscienza, non vi siano proposizioni di questa natura, ciò non toglie che tali proposizioni siano egualmente *nella* coscienza, in coincidenza con quel particolare rapporto, che è l'esplicito contenuto di essa.

---

(1) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* - ediz. Reclam, S. 513.

L'attività scientifica ignora i suoi presupposti. Essa in tanto esperisce un oggetto particolare, in quanto vi è un oggetto universale, nel quale e dal quale ogni finito riceve la propria ragione; ed in tanto si colloca in relazione con l'oggetto particolare, in quanto essa è già in relazione con quello universale. « La scienza, osservava esattamente il Boutroux, s'impadronisce a suo modo delle cose e dello spirito, ma tuttavia non li prende mai tutti intieri. Necessariamente, l'essere delle cose supera l'essere che essa assimila, e lo spirito umano supera le facoltà intellettuali ch'essa utilizza »<sup>(1)</sup>. Ma noi dobbiamo aggiungere, che ciò che sta oltre la scienza, non sta fuori della scienza, e che collocarsi, per lo spirito, oltre la scienza, è un atto, che non esige giustificazioni separate, perchè è il proseguire nella stessa affermazione della scienza, e un portare ad un grado di esplicita consapevolezza l'ignorato sottinteso della scienza.

L'intelletto comune può, dunque, esercitare la sua attività, senza preoccuparsi dell'universo, e deve, anzi, lasciare tale questione fuori della propria competenza; ma, ciò facendo, in definitiva esclude dalla sua competenza, appunto, la condizione ultima della sua stessa vita e della sua stessa attività.

7. — Per ottenere una definizione integrale della realtà, occorre che l'intelligenza ripudii, almeno provvisoriamente, il mondo dell'esperienza. Un astronomo diceva di aver cercato Dio, col telescopio, nella immensità dei cieli e di non averlo trovato; e nelle condizioni di quell'astronomo si troverà chiunque,

---

(1) E. BOUTROUX, *Science et religion* — Paris, 1908, pag. 357.

come quell'astronomo, si faccia a ricercare l'Infinito, errando nel dominio di ciò che è, e sarà, invariabilmente e sempre, un mondo di cose finite.

Noi, in un certo senso, abbiamo già anticipato troppo sul nostro discorso, quando abbiamo opposto, proprio come ora si è fatto, a una scienza del particolare, una scienza dell'Universale, e quando tuttavia abbiamo ammesso che la scienza dell'Universale era già contenuta implicitamente in quella del particolare. Senza entrare nei dettagli di una dialettica, che sarà descritta più autorevolmente, quando sarà data la parola alla coscienza religiosa dell'umanità e alla sua storia, ed ancora a titolo di semplice anticipazione, possiamo spiegare meglio il nostro punto di vista, attraverso due successivi ordini di considerazioni. Nel primo, diremo che l'Infinito è al di là del mondo finito. Tutto ciò che noi vediamo e sentiamo fuori di noi e dentro di noi, tutto ciò che ci circonda, e tutto ciò che vive nel nostro foro interno, è, in ogni caso, un'esistenza limitata e caduca, che occupa un certo spazio, si prolunga per un certo tempo, ma che al di là di un certo spazio cessa, o al di là di un certo tempo muore.

Trovare qualche cosa in questo mondo dell'esperienza, che faccia eccezione a questa regola, è impossibile, e il motto di Eraclito è la pietra tombale, messa una volta per sempre, sopra ogni speranza e sopra ogni illusione, e per ogni cosa, di evadere o di resistere oltre il proprio limite. Un'immanenza immediata di Dio e del mondo, un'identità immediata tra Dio e la creatura è una presuntuosa confusione di termini opposti; e nessuna religione, come nessuna filosofia ha, del resto, mai insegnato un panteismo tanto grossolano.

In un secondo momento, diremo però che l'Infi-

nito è pure in questo mondo di esistenze limitate e caduche, e si rivela in esse, e in esse vive. Supponiamo per un attimo solo, che l'Infinito si mantenga ostilmente fuori del finito, ed esso medesimo si degraderà a finito, perchè troverà allora, in questo, il proprio limite e la propria finitezza.

Ora, le due considerazioni si risolvono egualmente in questa semplice conclusione: che l'Infinito è la *vis*, il principio attivo, e la ragione determinante di ogni finito: e che senza essere interamente in alcuna cosa, è pure in tutte le cose; e che nel trascenderle le permea e permeandole le trascende.

Per andare dal finito all'Infinito bisogna oltrepassare il finito, ma ciò non significa abbandonarlo, ma significa solo non considerarlo più nella sua finitezza, ma nell'Infinito, di cui è una specificazione e una rifrazione. Ogni essere ha questo duplice aspetto: esso è questo o quello, oggetto particolare, ed in tale particolarità, è l'opposto dell'Infinito. Ma esso, in quanto essere, partecipa pure dell'Essere universale, dal quale appunto mutua il suo diritto a chiamarsi essere. L'Essere sta negli esseri, pur non essendo gli esseri l'Essere. Dio, disse egregiamente Jacobi, è l'Essere in ogni esistenza. E la stessa idea esprimeva Spinoza, nella sua distinzione tra modi e sostanza. E prima ancora di Jacobi e di Spinoza, già il dotto Brahmano aveva fatto dire a Brahma: « nel metallo io sono il fulgore e la luce, tra i fiumi io sono il Gange, io sono la vita nell'essere vivente », Brahma, il Divino cioè, è quello, che si stacca come il rilievo, la virtù, il merito delle cose particolari ciò che sta nelle cose particolari medesime, ma solo come il principio nobile ed eccellente di esse.

Ma, spazio e tempo sono le forme specifiche della molteplicità e della finitezza, e sono anche le forme

specifiche dell'esperienza. Guardare a ciò che esiste e si muove in esse, è guardare appunto al finito in quanto finito. Se, come creature intelligenti, vogliamo porci in un esplicito e cosciente rapporto con l'Infinito, noi dobbiamo trascendere quell'esperienza nella sua immediatezza sensibile, e considerarla in riferimento a un principio universale, che supera l'esperienza, sebbene di essa esperienza è la condizione suprema e più profonda.

Possiamo dire anche, che ogni oggetto particolare ha un essere ed un'essenza; e se nell'essere è già data implicitamente la sua essenza, tuttavia questa essenza sarà riportata a galla soltanto quando l'essere sarà posto in funzione di essa.

Tale determinazione essenziale ed unica della realtà si manifesta nel tempo e nello spazio, ma, in sè, è al di là del tempo e dello spazio: essa informa di sè le cose sensibili, ma le cose sensibili non la esauriscono.

E il nostro rapporto con essa consente un duplice grado di penetrazione in essa: noi possiamo riconoscerla in coincidenza con una qualsiasi delle sue manifestazioni sensibili, elevando questa a suo esponente rappresentativo tipico; e possiamo riconoscerla nella sua purezza, enucleandola da ogni specificazione esemplare. Questa duplice operazione risulterà più chiara, quando avremo detto che la prima corrisponde all'arte, la seconda alla filosofia.

L'arte è per l'appunto un'attività tendente a decifrare negli oggetti particolari ciò che in essi è la realtà essenziale, il loro titolo di partecipazione a Dio, senza per altro che sia abbandonata la particolarità: questa è elisa solo nella sua immediatezza naturale, ma è conservata, in quanto appunto in essa si cala l'Universale. Siamo convinti, che, a questo proposito,

sia ancora profondamente istruttiva la vecchia teoria aristotelica della mimèsi. Aristotele, distinguendo l'ufficio del poeta da quello dello storico, e pur assegnando al poeta il compito dell'imitazione della realtà, dice: « il poeta non deve descrivere cose realmente accadute, ma quali possono accadere: cioè cose le quali siano possibili secondo le leggi della verosimiglianza e della necessità. Onde la vera differenza è che lo storico descrive fatti realmente accaduti, il poeta fatti che possono accadere » (1). Ma che cosa significa che la verosimiglianza è la regola dell'arte?

Appunto questo, che l'imitazione non è una copia della realtà immediata, ma della sua sostanza riposta. Perchè l'oggetto, inesistente ma verosimile, per essere inesistente, può prescindere da ciò che è offerto immediatamente dal mondo; ma per essere verosimile, deve pure corrispondere in qualche modo alla realtà; l'inesistente e verosimile significa: inesistente, secondo il particolare, e reale secondo l'universale: come, del resto, Aristotele stesso c'insegna, quando subito dopo aggiunge, che « la poesia è qualche cosa di più elevato e filosofico della storia, perchè la poesia tende a rappresentare piuttosto l'universale, la storia il particolare ». Rappresentare l'essenza, *ἡ οὐσία*, in forma sensibile immaginaria, è ciò che dicesi fantasia, quella fantasia, che, mentre non è vincolata a nessuna sensazione oggettiva, è pure l'interprete più autorevole dell'oggetto, quella fantasia, che produce esseri ideali e reali, nel tempo stesso: ideali, perchè si divincola da quell'oggettività che è la regola poco pittoresca della scienza, per nulla

---

(1) ARISTOTELE, *Poetica* (traduz. Valgimigli), ediz. Laterza, pag. 31.

preoccupata che le sue creature abbiano un nome proprio nei registri dello stato civile della realtà esterna; e reali, perchè, ciò nonostante, essa non volta le spalle al mondo, non cerca la sua ispirazione fuori degli spettacoli che il mondo offre, ha anzi l'ambizione di penetrare il nocciolo sotto la corteccia, pretendendo che le sue creature ideali siano gli esemplari tipici, nei quali batte, senza costrizioni, il cuore stesso della realtà. Di qui, è facile, anche, intendere meglio la diversa verità della scienza e dell'arte, dell'intelletto e della fantasia: chè, mentre all'intelletto importa soprattutto che le sue rappresentazioni sieno la traduzione fedele di altrettante ed altrettali esistenze, ed esse non sarebbero investite della più piccola autorità, ove ciò, ch'esse determinano, non corrispondesse a ciò che esiste; la fantasia invece immagina, e si dichiara arbitra di rappresentarsi le cose a suo talento, per quanto riguarda la loro particolarità, per prestare però migliore ossequio a ciò che è la natura essenziale di esse. E l'artefice insigne è tale, solo quando sappia essere in tal guisa fedele ed infedele al suo modello, quando sappia tradirlo nelle sue apparenze, per celebrarlo nella sua sostanza.

Al di là dell'arte, però, può essere fatto ancora un passo: la sostanza universale può essere acquisita anche senza l'ausilio delle sue individuazioni particolari, può essere riconosciuta nella sua purezza astratta, ed è allora che l'arte trapassa nella filosofia: trapasso questo che è ancora un approfondimento della virtù penetrativa dell'io. L'arte è coscienza dell'Universale, ma è coscienza dell'Universale, in quanto particolare; onde è tuttora ignorato l'Universale in sè medesimo, indipendentemente dalle sue manifestazioni singole. Il Dio, che appare nella rappresen-

tazione artistica, è, per così dire, il Dio incarnato nella creazione: l'artista conosce il Creatore nelle creature, quale esso si rivela in queste; ma resta ancora estraneo al principio produttivo della creazione, il quale sta dietro ai suoi prodotti. Soltanto nella filosofia è toccata questa consapevolezza suprema. Nella filosofia, per la quale le cose sono abbassate al rango di un segno, mentre è direttamente investita la sorgente più intima della loro vita. L'artista può dirci qual'è l'Essenza unica ed eterna degli esseri, ma solo imprigionata in questi esseri medesimi, quale si agita e si versa in essi. Il filosofo sa dirci, anche, che cosa sia quell'Essenza, nel suo proprio elemento nativo. E come l'arte è la verità della scienza, riverberando una fenomenalità ideale della sostanza, così la filosofia è la verità dell'arte, rappresentandosi l'idealità, come tale, e portando alla coscienza la realtà opaca dell'arte. Quindi, mentre l'arte è la filosofia implicita, la filosofia è l'arte spiegata.

8. — La conoscenza dell'Intelligibile ottenuta dalla filosofia soddisfa perciò definitivamente l'esigenza di una riassunzione integrale dell'oggetto nel soggetto, in quanto definisce nel suo momento originale il principio, da cui e in cui ogni realtà possibile nasce e vive.

Ma noi possiamo e dobbiamo determinare anche la natura di questo principio, il quale, fintanto che è posto solo come sostanza, è definito solo nel requisito pregiudiziale e formale di un'unità essenziale di tutti gli esseri. Resta ancora da definire il requisito di questo stesso requisito. Se, per avere un'intelligenza completa dell'universo, è necessario rifarsi ad una determinazione capace di contenere tutta la realtà, e se questa capacità non può essere accre-



ditata che ad una determinazione sopra-sensibile, occorre vedere come una determinazione sopra-sensibile possa alla sua volta corrispondere a questa funzione.

A questo punto può essere rilevata, affinché sia corretta ed espunta una contraddizione, che s'era forse subdolamente insinuata in tutto il nostro discorso: poichè noi abbiamo sempre parlato di un oggetto universale, di cui dovesse informarsi il soggetto, e quindi di una realtà, che per essere contrapposta al soggetto, non poteva, appunto perchè solo oggetto, essere universale.

Volendo che l'oggetto sia universale, l'oggetto non deve essere l'oggetto che si contrappone al soggetto, ma l'assoluta relazione sintetica di soggetto e oggetto: e poichè il termine della sintesi è, come abbiamo visto, il soggetto medesimo, la determinazione universale non può essere che il soggetto medesimo come unità di sè e dell'altro.

L'intelligenza della sostanza si definisce fondamentalmente come autocoscienza. Se deve esservi una definizione del mondo, questa non potrà essere che una definizione dell'io, perchè l'io è identità di soggetto e oggetto, e la conoscenza di sè corrisponde parallelamente alla conoscenza del mondo, e la conoscenza del mondo corrisponde alla conoscenza di sè. Non vi è un'autocoscienza che non sia coscienza dell'essere e non vi è coscienza dell'essere che non sia coscienza di sè. Nel determinare ciò che noi come creature intelligenti siamo, determiniamo l'oggetto di cui abbiamo l'intelligenza; e nel determinare l'oggetto nel pensiero, determiniamo il nostro stesso pensiero. Ciò che pensiamo del mondo, è ciò che noi siamo. E ciò che noi siamo, è ciò che pensiamo del mondo. Vogliamo citare una chiara

sentenza del Feuerbach, quantunque il Feuerbach non ne abbia fatto un uso molto raccomandabile: « l'essere dell'oggetto è sempre l'essere della coscienza del soggetto: il soggetto si definisce nel definire l'oggetto. Affermare Dio è affermare la coscienza di Dio, e perciò è affermare il soggetto. Il pensiero di Dio non è, che ciò che è l'uomo stesso. Tale è il pensiero di Dio, tale è anche l'uomo. La coscienza che l'uomo ha di Dio è ciò che è l'uomo stesso. Il modo in cui l'uomo giudica il mondo è quel che costituisce l'essenza stessa dell'uomo ».

Parole, che non vanno interpretate col Feuerbach come una elisione dell'universo nel soggetto, ma come posizione dell'Assoluto, quale sintesi di soggetto e oggetto. L'Intelligibile della filosofia è dunque lo stesso Intelligente, e la filosofia deve precisarsi come filosofia dello Spirito.

## CAPITOLO II

### LA RELIGIONE.

9. — Le considerazioni precedenti miravano a dare un'idea, estremamente sommaria e approssimativa, della vita spirituale e dei suoi fatti più significanti. Ed abbiamo visto che questa vita, per attuarsi nella sua pienezza, doveva traversare tre grandi tappe, corrispondenti a ciò che chiamiamo: la scienza, l'arte, e la filosofia.

Nella linea d'una deduzione puramente ideale e astratta, queste tre determinazioni sembrano esaurire tutto il ciclo di sviluppo della coscienza: il soggetto risale il limite, che si è opposto nell'oggetto, definendosi prima nell'oggetto finito, quindi nel finito penetrato dall'Infinito, ed in ultimo nel puro Infinito, approfondendo ogni volta ciò che era già dato nella prima definizione: tre gradi che contengono tutte le possibilità del rapporto dialettico tra finito e Infinito; ed oltre i quali, l'aggiunzione di ogni altro termine risulta una interpolazione superflua alla economia intima del processo, o, quanto meno, un elemento non essenziale, che non può essere investito della dignità e del titolo di vera e propria categoria della vita della coscienza.

Volendo inserire qualche altro fatto in quel processo, noi saremo costretti a inserirvelo solo come

una varietà di uno dei tre termini. Più precisamente, volendo dare un posto alla religione, non potremo cercarglielo che nel territorio della scienza, dell'arte, o della filosofia. E diremo subito che è proprio nel territorio di quest'ultima che deve cadere la scelta.

Per quanto non ci nascondiamo che questa nostra dichiarazione potrà sembrare eccessivamente brutale, rispetto a taluni convincimenti assai cari all'opinione comune, ci lusinghiamo tuttavia di renderla forse abbastanza persuasiva, non appena un esame più diligente di quella attività dello spirito, che è rappresentata dal pensiero filosofico, ci avrà consentito di vedere come, appunto nell'orbita di essa, si insinui inevitabilmente la genesi ideale del fatto religioso.

Si è già detto che il pensiero filosofico intende oltrepassare la realtà sensibile, nella sua exteriorità fenomenica, per trasferirsi nelle determinazioni essenziali, che di questa realtà costituiscono il fondamento e la sostanza. Ciò implica l'abbandono di ogni rappresentazione, che abbia riferimento a oggetti particolari ed esperibili dalla sensibilità, e il porsi invece di rappresentazioni pure, che possono considerarsi anche come esclusivamente ideali, a patto però che tale idealità sia mantenuta come l'indice più sicuro della stessa realtà. L'identità dell'essere e del pensiero, infatti, è già presupposta nella stessa esperienza, e il soggetto non potrebbe porsi come sintesi di sè e dell'oggetto, in nessuna forma o grado, se tra l'essere e il pensiero non fosse un'omogeneità fondamentale; l'oggetto, per essere pensabile, deve essere esso stesso pensiero, e l'opposizione tra oggetto e soggetto, essendo trascesa per l'attività stessa del soggetto, può essere ridotta a quella tra pensiero pensabile e pensiero pensante; onde la conoscenza

è sempre pensiero che si pensa. Per altro, tale identità di essere e pensiero, se è presupposta nell'esperienza, non diventa visibile che agli occhi della coscienza speculativa, la quale si colloca di fronte a determinazioni, che costituiscono dei puri pensieri. Perciò, si è detto che l'oggetto proprio della filosofia è il concetto o l'idea, che è quanto dire qualche cosa che nè appartiene al mondo esterno, che vediamo e che tocchiamo, nè appartiene al mondo interno della nostra coscienza abituale, dove si trovano solo sensazioni, sentimenti, impulsi, e, quando essa sia stata rassettata dall'intelletto, concetti generali di determinati territori della realtà fenomenica, esterna o interna. Il concetto o l'idea speculativa è qualche cosa, che sta al disopra di tutto questo, sebbene di tutto questo sia l'anima e la condizione, e che deve essere afferrata da una coscienza capace di respirare in un'atmosfera in cui si sono oltrepassate tutte le regioni della sua dimora abituale.

Ora, quel che appare come un fatto certo, nella storia e nella vita dello spirito umano, è l'estrema difficoltà, per la coscienza, di impadronirsi di questa sua attitudine e di esercitarla con disinvoltura e con correttezza: muoversi nella sfera delle pure idee, distaccarsi dalle rappresentazioni più famigliari, fare a meno di ogni documentazione esemplificativa e spicciola, richiede un'intraprendenza ed una capacità, che nè nella vita storica dell'umanità potettero essere conquistate senza un lungo tirocinio e una faticata gestazione, nè, quando furono conquistate, potettero mai cessare di essere il privilegio di una ristretta repubblica di intelligenti.

È una verità, che può essere constatata assai vicino a noi e alla nostra esistenza ordinaria, che noi ci sentiamo sicuri delle nostre opinioni solo quando

esse possono appoggiarsi immediatamente a una testimonianza obbiettiva; noi siamo convinti di poter pensare del mondo, senza esitazioni e perplessità, solo ciò che il mondo offre con irrefutabile evidenza alla nostra sensibilità. Ognuno è sicuro di non ingannarsi sul cielo che sta sulla sua testa e sulle cose che lo circondano, ed occorre la deliberata intransigenza scettica di un Cartesio per mettere in dubbio tutto ciò. E per la grande maggioranza degli uomini, questa prima certezza vale come la sola certezza, vale la rinuncia di andare al di là. Dio, che nessun telescopio scopre nell'immensità dei cieli, è un affare troppo grande per lo spirito umano. Vi è uno scetticismo, fatto di timidezza e di prudenza, che se non nega la verità, come lo scetticismo filosofico, nega per lo meno alla mente umana l'autorità di andare fino a quel punto, in cui non è più concesso il controllo di un diretto confronto con la esperienza. La filosofia, per codesto scetticismo bonario e popolare, non è che una esercitazione di virtuosità mentale, forse rispettabile, ma certo degna di poco credito, tanto più che essa affida i suoi teoremi, non alla prova dei fatti, ma a una forza dimostrativa puramente ideale, offre cioè, come mezzo di prova, precisamente ciò cui è rifiutato il credito delle persone di buon senso.

Ma la difficoltà di muoversi nella sfera delle idee, può essere ancora meglio constatata nella storia lontana della coscienza, dove l'attaccamento alle rappresentazioni sensibili corrisponde addirittura a una necessità più che a un programma di meditata cautela. Ciò è dimostrato dalla psicologia dei popoli primitivi e proto-storici, e in maniera ancora più impressionante, dalla formazione del linguaggio, specchio fedele della formazione della coscienza: chè il

linguaggio arriva solo a un grado assai inoltrato di civiltà, a proporre parole che non abbiano riferimento a oggetti sensibili immediati.

Questa misologia, o meglio alogia, non è però qualche cosa di capriccioso, non è l'effetto di un'arbitraria pigrizia della coscienza, ma rientra, come un fatto necessario, nella costituzione propria dello Spirito, il quale non attua le proprie fortune che mediatamente alle peripezie di un processo storico e temporale. Vedremo a suo tempo come e perchè lo Spirito debba avere una storia; per il momento ci basterà osservare, che nessuna forma si realizza immediatamente nella sua perfezione, e ogni forma è un conato, una ricerca di sè medesima, e che ogni atto o prodotto della coscienza vive mobilmente e fluidamente in codesta continua ricerca di sè.

Nel farsi del pensiero speculativo, nel maturarsi della filosofia, le resistenze della coscienza sensibile fanno valere tutto il loro peso; e prima che la filosofia possa trovare nel concetto la sua espressione sincera, accade necessariamente che il pensiero, trattenuto ancora nella realtà sensibile, pensi il concetto entro questa stessa realtà e lo confonda in essa. Fra l'intuizione artistica, che si rappresenta l'Universale avvolto nel particolare, e il pensiero filosofico, quale noi lo conosciamo pervenuto ad una sicura padronanza del suo organo, e che pensa l'Universale puro, s'inserisce un atto che si rappresenta l'Universale puro, ma tuttavia senza pensarlo come concetto, bensì costituito in figura e forma sensibili. Questo atto non è arie, sebbene presenti molte affinità con essa, perchè, mentre nell'arte il sensibile vuole essere sì portatore di un Intelligibile, ma sempre di un Intelligibile sensibilizzato, qua invece è l'Intelligibile, come tale, che è figurato in forma sensibile. L'og-

getto dell'arte è l'Universale individuato, e non vi è in essa alcuna intenzione metaforica, perchè è appunto l'individuazione ciò che essa persegue. L'oggetto di questo nuovo atto è invece l'Universale in sè medesimo, e l'individuazione è metaforica. Abbiamo qua una conoscenza allegorica o simbolica, con questo di proprio però, che, nascendo non da un ritorno della mente dall'Intelligibile alla sua esemplificazione sensibile, ma da una veduta difettiva dello stesso Intelligibile, e restando perciò al di qua di esso, è una allegoria, senza consapevolezza della funzione simbolica del segno, è un simbolo, un'allegoria ingenua, nella quale non vi è distinzione, ma confusione tra il segno e ciò che esso allegorizza, tra la figura e la cosa figurata.

E poichè ogni determinazione sensibile è, come più volte si è detto, una certa esistenza finita, spaziale o temporale, quest'atto consiste soprattutto nel tradurre l'Universale nella specie di oggetti materiali che si trovino nello spazio, o di avvenimenti che si verificano nel tempo, comprendendosi negli uni e negli altri anche gli esseri umani ed i fatti umani spirituali. La natura e la storia offrono una certa varietà di occasioni, che saranno più sotto esaminate, nelle loro formazioni fenomeniche, per tali inconsapevoli incorporazioni rappresentative.

Il nome proprio di quest'atto è appunto la religione; la quale viene ad essere niente altro che una forma involuta di filosofia, o meglio, la filosofia stessa a un certo momento della sua vita storica.

Tale definizione, per esser rettamente intesa, non deve essere confusa con altre, che pure fondandosi su considerazioni analoghe, non potrebbero essere accettate senza notevoli riserve.

Così, una volta notato il carattere ingenuamente



allegorico della rappresentazione religiosa, si pensò che la rappresentazione religiosa fosse soltanto un fatto del linguaggio, un fatto puramente esterno dell'espressione; per il quale lo spirito umano, pur pensando adeguatamente e correttamente l'Universale, non avrebbe trovato a propria disposizione, nel linguaggio fantastico e concreto primitivo, parole adatte, e avrebbe dovuto fare appello a espressioni metaforiche, che solo in seguito sarebbero prevalse sul loro contenuto, avrebbero perduto il loro senso metaforico, e sarebbero state prese alla lettera. La religione, cioè, sarebbe stata, in un primo tempo, una filosofia vera e propria, per quanto espressa immaginosamente e pittorescamente, in seguito sarebbe diventata una corruzione della filosofia, in cui l'espressione fantastica avrebbe obliterato i concetti astratti contenutivi. Ed il Max Müller, che fu l'inventore di questa ipotesi, non esitò ad affermare che la storia intiera del pensiero, da Talete ad Hegel, era una battaglia mai interrotta contro la mitologia, una protesta intesa a restituire al pensiero il suo senso autentico, pervertitogli dal linguaggio. È superfluo dire che l'ipotesi del Max Müller ha contro di sé argomenti tanto facili quanto efficaci. È inammissibile, dal punto di vista del principio evoluzionistico, al quale ormai si raccomanda in maniera estremamente autorevole ogni considerazione della storia umana, che la coscienza abbia potuto smarrire, lungo la strada, un tesoro posseduto agli inizi. Per quanto non manchino episodi di involuzione e di degradazione nella storia delle singole religioni, non è possibile dare a tutto il processo storico della coscienza religiosa, nel suo insieme, il carattere di un processo involutivo, senza venire in conflitto con i più indiscussi postulati della scienza storica moderna. Ma

ancora più inammissibile è credere che possa darsi una trascendenza del pensiero rispetto al linguaggio e che il pensiero possa superare la sua espressione. Tale il linguaggio, tale il pensiero: esterno ed interno si corrispondono fedelmente; e se il linguaggio primitivo difetta di termini astratti, è solo perchè lo stesso Spirito non riesce a pensare concetti astratti, ed è tutto diffuso nella sensibilità. E quando esso ricorre a espressioni derivate dal mondo dei sensi, e basate su tipi ed immagini materiali, per introdurvi l'Universale, in realtà esso non è vittima di una semplice improprietà di espressione, ma di una sostanziale improprietà di pensiero, dato che la coscienza religiosa è tutt'altro che disposta a consentire, per le sue espressioni, un'interpretazione metaforica, a consentire che l'immagine sia presa come immagine e il simbolo come simbolo; ma, nella più assoluta buona fede, pensa il concetto come essere sensibile, ed esige imperiosamente che l'uno e l'altro non sieno separati nella loro confusione. Se essa non riesce ad esprimere adeguatamente i concetti, è appunto perchè mancano i concetti come tali, i quali, invece di essere pensati, sono immaginosamente intuiti. La rappresentazione religiosa non nasce da una incongruenza tra pensiero e linguaggio, ma dalla intrinseca immaturità dello Spirito a librarsi nell'atmosfera del puro pensiero. Non è che assai tardi che lo Spirito riesce a concepire, in una forma veramente scientifica, l'Universale, deponendo quelle rappresentazioni, in cui l'Universale è posto sotto la forma di un fatto o di un oggetto.

Un'altra definizione, che merita riserve, è poi quella che, senz'altro, identifica la religione con il momento primitivo della coscienza. La religione sarebbe la nebulosa indistinta, dalla quale in prosieguo lo Spirito

farà emergere le sue creazioni nettamente specificate. Le religioni sarebbero la unione confusa di tutte le facoltà dello Spirito: intelligenza, immaginazione, sensibilità, senza che alcuna di queste facoltà si produca nella forma che gli è propria, e nella parte che gli compete. Nella storia, la religione sarebbe tutto, abbraccerebbe tutto, dominerebbe tutto, e a tutto darebbe il suo nome. E perciò non sarebbe definibile particolarmente nella filosofia, come un suo momento storico, nè nell'arte, nè nella scienza, ma sarebbe appunto l'unità indistinta di tutte queste cose in una volta.

Si può accordare, che la coscienza primitiva non padroneggi distintamente e chiaramente i suoi vari atti, e si può accordare, che, in tale confusione, si affermi soprattutto la tendenza di mantenere una veste sensibile anche ai concetti, sieno essi soltanto i concetti empirici astratti della scienza, sieno i concetti speculativi della filosofia.

Ma non si può concedere che la religione sia genericamente questo stato di confusione e di predominio della coscienza sensibile. La religione è solo l'affermarsi dell'ingerenza sensibile relativamente al pensiero filosofico; è, cioè, il coincidere di quella generale condizione della coscienza primitiva, entro il particolare territorio della filosofia.

Siamo convinti che codesta teoria, per la quale la coscienza religiosa sarebbe la nebulosa dello spirito, è fondata su una inavvedutezza critica, del resto molto comune, per la quale è preso come religione tutto ciò che è contenuto e ci è stato tramandato in un'unità materiale entro i testi sacri delle antiche religioni. Testi, i quali contengono un po' di tutto, sono la raccolta, il *corpus magnum* di tutta la sapienza di determinate civiltà, e sono assieme testi,

oltre che religiosi, scientifici, morali, politici ed estetici. Ma non è lecito considerare come religione tutto ciò che si trova in essi, e per la circostanza affatto estrinseca e materiale, che essi costituiscono un'unica collezione. Alla stessa guisa, che non tutte le proposizioni del codice sono proposizioni giuridiche, non tutte le dottrine dei Vedas, dell'Avesta e della Bibbia sono dottrine religiose.

10. — Non a torto dunque fu detto, che religione e filosofia sono una cosa medesima, che esse hanno lo stesso contenuto e differiscono solo per la forma, che tutte e due attendono alla conoscenza del puro Intelligibile, ma che l'una lo conosce in un involucro sensibile, mentre l'altra nella forma congrua del concetto o dell'idea. Solo che questa differenza formale, per l'inerenza di forma e contenuto, implica, a un certo punto, anche una diversità di contenuto. Il conoscere l'Intelligibile nell'una o nell'altra forma, non è senza conseguenze, rispetto al merito della conoscenza medesima: la forma propria della religione denuncia ancora un'ignoranza dell'autentica natura dell'Intelligibile, il quale non può essere appreso che nella forma del pensiero, essendo esso stesso puro pensiero. L'idea simboleggiata nella figura sensibile, tradisce l'assenza della vera idea dell'idea, l'assenza della vera forma adeguata al contenuto, che è quanto dire del contenuto stesso, il quale, in una forma inadeguata, viene a viziarsi, e, se ci è lecito dire, a mancare.

Comunque, religione e filosofia fanno tutt'uno come il cercarsi della filosofia stessa, e tanto ciò è vero, che non è possibile definire storicamente con un taglio netto il passaggio dall'una all'altra forma; non è possibile discernere con esattezza, dove una reli-

gione diventi filosofia, e dove, al contrario, una filosofia sia ancora religione.

Vi sono molti esempi di religioni, nelle quali l'elemento figurativo e mitologico si è quasi del tutto rarefatto, e nelle quali non si maneggiano più che concetti puri; e se esse restano ancora rubricate nella storia della religione, anzichè in quella della filosofia, è soprattutto in considerazione delle loro versioni esoteriche, dove è mantenuto l'elemento mitologico. Possiamo ricordare che già nell'antichissima civiltà cinese il Taoismo, per quanto nella sua pratica popolare si sia di poi abbassato fino alla più degradante superstizione, nei documenti del suo fondatore Lao-Tse, è una vera e propria metafisica. Possiamo ricordare che nè il Brahmanesimo, nè il Buddismo possono essere considerati come un complesso di favole allegoriche. Il Brahmanesimo continua l'antica religione vedica, solo in quanto nasce e si sviluppa, per opera di quegli stessi Brahmani, che erano i depositari e i sacerdoti dell'antica sapienza, ma in sostanza, se questi non ripudiano gli antichi dei vedici, come la generazione sofistica ripudiò gli dei omerici, li lasciano in disparte, e maturano una dottrina, nella quale il mito si è assottigliato, oltre il limite proprio della rappresentazione religiosa, e con la quale lo spirito indù fa il suo ingresso nel campo del pensiero filosofico vero e proprio. Anche meno religiosa in tal senso è la dottrina di Gotamo Budda. Invano cercheremmo nel discorso di Benares, che è il Sermone della Montagna per i fedeli del Buddismo, travestimenti simbolici. Il problema pratico della destinazione umana vi è affrontato in termini decisamente razionali, i concetti vi hanno libero gioco, l'insegnamento procede per mediazioni logiche rigorose, la fantasia tace a beneficio del pensiero discorsivo.

Possiamo ricordare, per venire a tempi più vicini, la scuola alessandrina e le tarde scuole mussulmane, che tradiscono schiette intonazioni speculative. In generale, poi, ogni volta che all'esperienza religiosa ingenua si aggiunge la riflessione teologica e sacerdotale, si manifesta, sempre più accentuatamente, la tendenza verso un'interpretazione simbolica del mito, con che, evidentemente, interviene una correzione della rappresentazione religiosa nella direzione del pensiero speculativo. Vero, per altro, che tali raffinate elaborazioni restano patrimonio esclusivo di minoranze dotte, mentre alla rappresentazione religiosa ingenua resta devoto lo spirito popolare, il quale, anzi, tanto più razionalistica ed astratta diventa la concezione teologica dotta, tanto più rozzamente si attacca all'esteriorità della figurazione sensibile. Entro una stessa religione positiva, allora, si costituiscono una dottrina esoterica e una pratica essoterica, che tendono a divergere sempre più l'una dall'altra, l'una dirigendosi verso la filosofia, l'altra, abbandonata a sè medesima, pervertendosi nella superstizione. Sotto questo punto di vista, non giova a una religione avviarsi, troppo decisamente, verso una rarefazione dell'elemento figurativo, perchè, col perdere questo, essa perde il contatto con lo spirito popolare, e lo spirito popolare, per conto suo, si sforza allora di riempire quei vuoti, secondo la propria capacità: onde quasi sempre il punto di maggiore elevazione di una religione viene a coincidere con quello della sua decadenza e corruzione.

D'altra parte, come le religioni sono talvolta più propriamente delle filosofie, così, per converso, qualche altra volta è il pensiero filosofico che trascina seco elementi religiosi. Sarebbe interessante vedere quanta parte, nel progresso della storia della filosofia,

abbia quella protesta contro la mitologia, di cui parlava il Max Müller. È noto quanto di mitico vi sia nella filosofia platonica, e quanto sia frequente in Platone il disciogliersi del pensiero nelle rappresentazioni figurative, il che anzi è apparso, spesso, come una delle grazie più affascinanti e delicate del grande ateniese. Ma minore attenzione si pone ai relitti religiosi presenti ancora nel pensiero filosofico moderno. Noi non vogliamo farne l'elenco, ma vogliamo citare ad esempio quello stato di natura, immaginato come uno stato di assoluta perfezione, del quale fu così devota tutta la filosofia politica e morale del secolo decimottavo. Qua il momento puramente ideale dell'Etos è figurato come un periodo storico realmente esistito, anteriormente al costituirsi delle istituzioni positive. Ed in generale, il concetto della natura e del naturale stette a designare, in quella filosofia, l'Assoluto, l'Essenza razionale superiore dell'uomo, ma non già, come una regola ideale, come equazione della Ragione con sè medesima, come determinazione cioè intima dello Spirito, bensì come un fatto storico, come una realtà empirica, come un dato dell'essere esterno. La naturalità è la Razionalità, realizzatasi in una preistoria favolosa, e smarritasi poi o corrottasi per le accessioni di una pretesa civiltà: è un regno di Dio, retrocesso dalla fine al principio dei tempi: è la Razionalità simboleggiata nella primitività. Onde gli appelli al ritorno alla natura e allo stato di natura, e per ogni ordine di aspirazioni, il richiamo al diritto naturale, alla morale naturale, alla religione naturale, alla consultazione cioè del cuore e dello spirito, e alle loro testimonianze genuine, mascherata sotto l'artificiosa rievocazione mitologica dei fasti ideali d'un'antichissima età dell'oro.

Altra persistente reminiscenza mitologica sta nel

più consueto modo di concepire l'anima e l'immortalità. L'anima, che è l'interno, l'ultrasensibile dei corpi, che è insomma pura idealità, per quanto opposta alla materia, è tuttavia rappresentata ancora in molte filosofie, come oggetto, cosa, o sostanza: e non si è andati al di là della concezione che se ne facevano gli antichi, i quali, del resto, immaginandosi l'anima come un soffio, o come un'ombra, o un doppio, in una parola, come qualche cosa di evanescente e d'imponderabile, se non uscivano fuori dei confini di una rappresentazione religiosa dello Spirito, in quanto traducevano questo sempre in oggetto materiale, tuttavia predicando di questo oggetto gli attributi meno materiali della materia, e facendone quasi una materia immateriale, presentivano assai felicemente la necessità di un superamento della concezione mitologica. E il mito dell'anima si trascina seco quello dell'immortalità. Perchè, una volta esteriorizzata l'anima, la sua immortalità, che è l'eternità dello Spirito, ed in questo della nostra stessa coscienza personale, in quanto noi viviamo in Esso ed Esso vive in noi, quell'immortalità che è nostra, già entro e durante la nostra vita temporale, ogni volta che riusciamo a fare nostro lo Spirito eterno, diventa l'immortalità fittizia d'un essere particolare, che sopravvive oltre il corpo, in un mondo che è al di là dal mondo. E codesta mitologia si è dimostrata così tenace, da trovare un posto anche nella filosofia di Emanuele Kant, il quale cercò di trasferirla nella sfera della razionalità, coi suoi noti postulati della ragion pratica.

La conseguenza più immediata di questo rapporto tra religione e filosofia è che, a mano a mano che il pensiero umano diventa sempre meglio consapevole di sè medesimo, si restringono i margini lasciati



alla rappresentazione religiosa, riducendosi e cancellandosi il bisogno delle figurazioni sensibili: la cultura esercita perciò un'implacabile erosione sullo spirito religioso, e, in definitiva, questo è destinato a decadere ed a estinguersi nella vera e propria filosofia.

Con che non si intende diminuire, del resto, la dignità, che ciò non pertanto compete alla religione. Se vi è, nella conoscenza religiosa, una improprietà, che va superata e di fatto viene superata nella conoscenza speculativa, se il momento religioso merita una correzione in sede del pensiero laico, se esso costituisce quindi un fatto storico prescrittibile ed estinguibile, ciò non toglie che ad esso restino egualmente attribuiti tutti gli onori, che spettano a un grande e nobile capitolo della storia umana.

Il pensiero razionale medesimo, nell'atto stesso, in cui si espande ai suoi danni, ne esalta l'inestimabile valore: poichè, quando la filosofia si fa a sciogliere il velo simbolico delle verità religiose, ed a decifrare il mito in termini di pura razionalità, essa non fa che convalidare il contenuto delle credenze religiose, pur negando di queste la forma impropria. Il pensiero, che spiega a sè stesso il simbolo, ripudia evidentemente l'involucro simbolico, ma accetta e consacra l'idea simboleggiata.

### CAPITOLO III

#### DI ALCUNE TEORIE SULLA RELIGIONE.

11. — Il nostro punto di vista potrà, forse, raccomandarsi meglio, quando noi avremo dimostrato, che le altre teorie, proposte per spiegare diversamente il fatto religioso, non resistono a un'indagine critica severa.

Al di sopra di ogni variante secondaria, è possibile raggruppare le diverse tendenze, manifestate dai molti scrittori, che si sono venuti occupando dell'argomento, in tre correnti principali: gli uni considerano la religione come una sottospecie della morale. Gli altri deferiscono, invece, alla religione un ufficio affatto indipendente, e, come un atto servito da un organo speciale ultra potente, la collocano al vertice della vita dello Spirito. Altri, finalmente, vogliono vedere nella religione il momento stesso della trascendenza, e nel prodursi di uno spirito religioso riconoscono il prodursi di una concezione oggettivistica di Dio e dell'Assoluto.

Esaminiamo, innanzi tutto, con particolare riguardo, la prima teoria, che, fra l'altro, si appoggia alla grande autorità di Emanuele Kant.

Non è da tacere, che cotesta teoria si fonda più su un confronto tra morale e Cristianesimo, che su un confronto tra morale e religione in generale. Qua-

lora, infatti, l'esame dell'esperienza religiosa fosse stato esteso, anche al di là, o, se si vuole, al di qua del Cristianesimo, sarebbe stato assai più difficile trovare, tra i due termini, punti di contatto così intimi da consentire una subordinazione dell'uno all'altro. Se è certo, che ogni e qualsiasi religione, come ora vedremo, è sempre in rapporto con la morale, che mai una religione rinunzia a dirigere la vita morale dell'uomo, come mai, per lo meno nei limiti di una storia secolare, gl'ideali morali rinunziarono a riflettersi nelle credenze religiose, è però altrettanto certo, che solo il Cristianesimo riesce ad inserire tanto direttamente ed energicamente il suo Dio entro gli affari della volontà umana. La concezione di Dio, tutore dell'ordine morale, è una concezione che appare ben presto in tutte le religioni e a un grado relativamente precoce del loro sviluppo; però, solo nel Giudaismo e nel Cristianesimo essa è avviata, risolutamente, verso una estrema e intransigente purezza, per cui Dio resta definito principalmente, se non esclusivamente, come volontà e come assoluta volontà morale. Da una parte, gli attributi divini della potenza e della sapienza, restano in sottordine; dall'altra, affermata la preponderanza della natura attiva ed operante dell'Essere Divino, questa attività è sollevata oltre la sfera dell'arbitrio e della volontà naturale ed eudemonistica, e la volontà di Dio diventa, solo e sempre, volontà di rettitudine di giustizia e di perfezione. Cosmologia, ontologia, e gnoseologia, come diremmo oggi in parole filosofiche, non sono materie che appassionino troppo lo spirito del popolo di Israele, come appassionarono invece lo spirito indù. L'Etica è la materia prediletta d'Israele, e nell'Etica è collocata la definizione suprema del suo Dio.

Ora, quando il razionalismo moderno, attraverso la filosofia critica, venne inventariando le diverse attività del soggetto, e scoprì una Ragion pratica, la quale, senza nulla concedere agli appetiti, era in grado di esprimere, dal proprio seno, una legislazione morale assoluta, apparve che codesto imperativo razionale era lo stesso di quell'imperativo, dalla religione identificato nella volontà di Dio; e fu quindi facile concludere, che morale e religione fossero un'unica e medesima legislazione, e che la differenza stesse solo nella diversa fonte, alla quale rispettivamente ognuna si appellava: la religione, conferendo l'emanazione delle norme relative alla condotta umana a un Essere esterno all'uomo: la morale, mantenendo quei poteri all'uomo medesimo in quanto creatura razionale.

Restava da spiegare come e perchè lo spirito umano sentisse il bisogno di delegare artificiosamente a un essere trascendente un ufficio che era di sua propria competenza, ed anche questa spiegazione fu data dalla *Critica della Ragion Pratica* di Emanuele Kant, il quale tentò di giustificare l'idea dell'esistenza di Dio, come un postulato della Ragion pratica, o, in parole povere, e al di qua di ogni lustra metafisica, come una idea consigliata dall'opportunità di dare all'uomo, oltre le magre soddisfazioni del dovere per il dovere, e le dubbie sanzioni della coscienza, un premio ed un castigo, corrispondenti a meriti ed a demeriti: il che esigeva appunto l'idea di un legislatore e di un giudice supremo. Si tratta, in fondo, di una giustificazione d'indole meramente psicologica. Gli sforzi fatti da Kant, per investire il suo postulato di una necessità razionale, non hanno mai convinto nessuno; e tutto si riduce a voler dare alla semplice morale razionale l'ausilio ed il rinforzo di

motivazioni psicologiche efficaci. Comunque, la religione diventava appena il gendarme della morale, un espediente surrettizio della morale. E se si considera, inoltre, che condizione indispensabile della moralità, secondo lo stesso Kant, è l'assenza di ogni elemento utilitario, essendo l'imperativo morale, categorico e non ipotetico, non condizionato cioè al raggiungimento di determinati fini, ma avente in sè medesimo la propria ragione e il proprio fine, la religione, col ridursi a una moralità posta dall'esterno ed accompagnata da un'intimidazione di natura penale, veniva a risolversi, propriamente, nemmeno in una sottospecie della morale, quanto, piuttosto, in una morale utilitaria, destinata ad essere annullata, quando, facendo a meno di Dio, l'uomo avrebbe deposto anche ogni degradante subordinazione del bene e del male al calcolo di una ricompensa o di un castigo, quando cioè fosse stato inaugurato il regno della vera e pura volontà morale.

Quel che noi possiamo mantenere di questa dottrina è solo il suo astratto presupposto di una corrispondenza ed omogeneità fondamentale tra morale e religione: deve essere mantenuto che il principio dell'operare è identico a ciò che la religione definisce come Dio e come Verità.

E perchè tale convergenza sussista non è nemmeno necessario richiamarsi al Cristianesimo, il quale mette in primo piano gli attributi morali di Dio; la stessa convergenza può essere constatata, rispetto a qualsiasi religione: può essere, indipendentemente da ogni confronto, dedotta dal generale rapporto in cui si pongono il conoscere ed il volere, due determinazioni, che segnano lo sviluppo di un'unica e identica realtà: la realtà dello spirito umano, il quale, in quanto conoscere, si definisce e si costituisce in

proprio, e in quanto volere dichiara e realizza nel mondo degli oggetti quella sua stessa definizione. Pensiero e azione, sapere e agire, sono sempre la stessa cosa, guardata, ora dal punto di vista della sua soggettività e interiorità, ora dal punto della sua oggettività ed exteriorità, ed i due punti di vista condizionano ognuno la realtà dell'altro. Si riconosce comunemente, che al volere è necessaria la coscienza, e si riconosce che un qualsiasi fatto si produca nell'ordine della realtà esterna, non può essere, per ciò stesso, considerato come un atto di volontà: volontaria è soltanto quella modificazione, nel mondo degli oggetti, che interviene per opera di un soggetto cosciente; volontario è soltanto l'essere che segue dalla causalità d'un antecedente ideale. Ma bisogna riconoscere anche, sebbene ciò sia meno facilmente concesso, che alla coscienza è egualmente necessario il volere, e che la coscienza deve confermarsi nel volere. Nella dialettica tra soggetto ed oggetto, che costituisce la legge più generale, dalla quale scaturisce ogni possibile determinazione, è postulata, nel momento dell'opposizione, una realtà *sui generis*, per ognuno dei due termini; ma, dato che l'io, come abbiamo visto, trascende l'opposizione, per porsi come unità di sè e dell'altro, evidentemente la sintesi non può consumarsi sul terreno particolare del soggetto, ma deve rivelarsi e manifestarsi, anche, sul terreno particolare dell'oggetto, e solo nella unità dei due momenti la sintesi è effettiva e reale. Il volere, mentre da una parte sembra un *posterius*, rispetto alla coscienza, perchè deriva dalla coscienza, dall'altra è un *prius*, perchè la coscienza è un atto di creazione di sè, è un essere assolutamente originale, del quale l'io non è tributario che a sè medesimo, e perciò è già, se alle parole agire e volere

vogliamo dare il loro senso proprio di *causa sui*, un'azione e una volizione. Quando l'io si determina come soggetto agente, esso non fa che sviluppare un elemento già implicitamente datosi, col darsi una coscienza in opposizione con un oggetto: la realtà sua, che emerge autonomamente, oltre e contro l'oggetto, in forma di coscienza, per tale necessario dichiararsi in rivalità e concorrenza con un termine contrario, si pone come volontà, e il penetrare l'oggetto di sè attraverso l'azione non è che un dichiarare esplicitamente quella realtà già contenuta nella coscienza.

Posto tale rapporto, non è possibile immaginare nessun divario tra il mondo del pensiero e quello della volontà, fra le leggi dell'uno e quelle dell'altra: è sempre lo stesso io, che pensa e che agisce, che sa e che vuole; è sempre una stessa ragione, che ora è teoretica, ed ora è pratica; i due momenti sono reciprocamente la consecuzione esplicativa di uno stesso soggetto: che è una coscienza, la quale è una volontà, e una volontà, la quale è una coscienza. Supporre, comunque, fra teoria e pratica, un'interruzione, una soluzione di continuo, e una indipendenza, è assurdo; l'uomo fa ciò che pensa e pensa ciò che fa; il suo operare non è che lo stesso suo pensiero, dichiarato nella sua natura di attività e di libertà. Nè può essere fatto conto degli apparenti divorzi che possono constatarsi fra ciò che pensiamo e ciò che facciamo, divorzi che trovano la loro spiegazione solo nel fatto, che la coscienza è anche e soprattutto discernimento critico di sè, per cui il sapere è certezza del proprio contenuto, consenso ideale nelle proprie produzioni. E, allora, ciò che è contenuto nella coscienza è abbassato a oggetto di giudizio della coscienza stessa; la coscienza

viene a sottoporre a deliberazione le sue proprie opinioni, prima di spedirle, in forma esecutiva, nella realtà, e tale giudizio deliberatorio può dare l'illusione, che la coscienza possa essere alcun che di opposto da ciò che l'azione estrinseca; sebbene, poi, il vero pensiero non è che quello, nel quale la coscienza consente, e, nel quale, consentendo, essa s'identifica: e questo è anche il pensiero, che essa attua.

Morale e religione, presiedendo rispettivamente al mondo della volontà ed a quello del pensiero, fanno tutt'uno nella identica vita dello Spirito; il principio pratico, cui s'uniforma la condotta umana e secondo il quale l'uomo desume i propri fini nel mondo, è quello stesso principio, nel quale la coscienza definisce il suo essere, rispetto al mondo che contempla. La vita morale dell'uomo porta in sè quella stessa verità, che la vita religiosa eleva a oggetto della sua adorazione: e il modo, secondo cui il soggetto determina le proprie opere, dipende da quella verità che esso ottiene nella religione. Perciò anche, storicamente, la religione si riflette sulle cose temporali, come queste si riconoscono nella religione; e il costume e la legislazione delle nazioni si modellano sul loro spirito religioso, mentre la religione si misura coerentemente agli ideali morali e civili delle nazioni. « Non crediate di conoscere un popolo, ammoniva Edgardo Quinet, se non siete risalito fino ai suoi Dei; solo conoscendo il dogma di una società, voi sapete veramente perchè e come esso vive » <sup>(1)</sup>. Ed Hegel scriveva: « Die Religion ist der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre halt » <sup>(2)</sup>.

---

(1) E. QUINET, *Le génie des religions* — (Paris, 1857), pag. 12.

(2) HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* — (Ediz. Reclam), pag. 9.



Come ogni atto può essere decifrato in un coerente credo religioso, così ogni credo religioso può essere tradotto in una conforme condotta pratica. Trapassare dall'uno all'altro, è sempre il confermare mutuamente l'uno nell'altro. La religione, ponga o non ponga precetti morali, si traduca o non in una legislazione pratica, ha sempre in sè un ideale morale; e la morale, arrivi o non alla consapevolezza di una coscienza religiosa, è sempre una religione implicita. I contrasti, che si dettero e si danno in determinate circostanze, tra certe credenze religiose, che furono giudicate immorali, o tra certi ideali morali, che furono qualificati antireligiosi, nascono dal fatto, che lo spirito umano nel processo storico passa da un'intuizione all'altra della vita e del mondo, modifica i propri convincimenti, ed allora, sia che la coscienza religiosa persista nell'antico, e resti in ritardo rispetto al mutato spirito pratico, sia invece che questo si dichiari ostile a un nuovo credo religioso, è rotta l'armonia; e gli ideali pratici da una parte, e le credenze religiose dall'altra, si dichiarano reciprocamente incompatibili. L'unità delle varie forme dello Spirito non è del resto mai l'unità di tavole inchiodate l'una sopra l'altra, ma sempre è un'unità mobile e generantesi, che si costituisce, si dirompe, e si rinnova in un perpetuo circolo di movimento e di vita. Perciò, gli inevitabili contrasti di uno spirito religioso, che anticipi lo spirito pratico, o di uno spirito pratico, che anticipi quello religioso, sono sempre corretti in una nuova armonia, o pel costituirsi, attorno ai nuovi ideali, di una credenza religiosa conforme, o per il rinnovarsi del costume, sotto la direzione di una gagliarda fede religiosa.

Morale e religione, quindi, oltre che corrispondersi, si cercano a vicenda, e a vicenda s'integrano, per-

chè la religione può trovare solo nella moralità il suo fine ultimo, e la morale, alla sua volta, solo dalla religione può ricevere i mezzi necessari al suo adempimento.

Vi sono due tesi, egualmente sbagliate nella loro unilateralità polemica, per le quali ora è alla ragion pratica, che deve essere riconosciuta una supremazia sull'attività conoscitiva, ed ora invece è all'attività contemplativa, che deve essere data la preferenza; adducendosi, da una parte, un pragmatismo nemico della sapienza, dall'altra, un intellettualismo nemico delle opere. I due termini, separati, effettivamente si superano, entrambi, l'uno rispetto all'altro, perchè ognuno ha in sè qualche cosa, di cui l'altro abbisogna; ma ciò significa solo, che essi debbono essere riuniti, in un rapporto di mutua e benefica prestazione.

Gli apologeti della vita morale, spontanea ed irriflessa, hanno ragione nell'avversare l'intellettualismo dei dottori, quando esso è sterile di opere, e non diventa vita praticamente vissuta dal soggetto. Va assai più lontano, dicono essi, un cuore semplice ma puro, che tutti i dottori della terra; un'azione buona e caritatevole, ecco l'opera d'arte più compiuta dell'universo. « Ama Iddio tuo e il prossimo tuo come te stesso », ecco la sola sapienza necessaria, per tale capolavoro. Ed è giusto; un'auto-coscienza, la quale non trovi la strada di realizzarsi praticamente, tradisce sè medesima, nella maniera più solenne, trascurando la definizione del suo più intimo fondamento, che è la libertà, quella libertà, che non può dichiararsi che al cimento della realtà oggettiva, e come un ritorno del soggetto nell'oggetto. Un'idea, praticamente inerte, cessa a rigore di essere idea, se l'idea è attività e libertà. Una coscienza che, senza

avere elaborato e sviluppato i propri coefficienti teoretici, guidata solo da un istinto sicuro, riesca a produrre quella affermazione del soggetto, che è il fine presagito di tutto il processo cosmico, è una coscienza, che ha tutte le apparenze di vincere, di un colpo, in una volta, tutta la posta del giuoco, ha tutte le apparenze di arrivare, d'un salto, senza preambolo di sorta, a quella meta suprema, alla quale ogni realtà naturale e spirituale appare subordinata e presta il suo concorso, come il piedistallo alla sua statua. La religione non può arrestarsi a definire l'Essere Divino, consumandosi nell'amore di Dio, perchè Dio sta in quella stessa coscienza che lo pensa, ed omettere l'affermazione pratica di quella coscienza è un negare Dio medesimo: e la religione, che non si traduca in una condotta morale, è un ateismo, rispetto al quale la semplice vita morale ottiene il vantaggio di dare a Dio quell'esistenza, che non gli deriva da argomentazioni dialettiche, ma dalla bontà e dalla carità delle opere e dei fatti.

Peraltro, un cuore semplice ma puro ha il difetto di essere sempre soltanto un cuore; la sapienza implicita del cuore puro, appunto perchè implicita, esclude, in senso inverso, una integrale affermazione del soggetto; l'opera pratica, depotenziata del suo coefficiente teoretico, resta diminuita anche come opera. Fin tanto che noi agiamo e ci contentiamo di assumere, a principio della nostra azione, il cuore e l'istinto, noi non agiamo assolutamente, la nostra azione non ci appartiene per intero, e quindi propriamente noi non agiamo. Basta considerare, che, sempre, la nostra azione, se in parte ha una determinazione, che dipende da noi, in parte riceve una determinazione fuori di noi; noi crediamo di fare una cosa, ma non potremo mai dire di fare veramente quel che

crediamo: la nostra azione interferisce e confluisce con le azioni di altri soggetti e con le leggi del mondo obiettivo; essa è deviata, modificata e corretta; il suo essere vero sarà, in definitiva, non quello decretatogli dalla nostra intenzione, ma quello che le sarà assegnato dall'universale corso dei fatti; la sua autentica natura non sarà quella dichiarata dal nostro proposito, ma quella che gli sarà imposta dalle risultanze definitive, che essa avrà trovato nel processo dello Spirito universale. Hegel chiamò tali sorprese, che scaturiscono dall'azione, « le astuzie della ragione », e i sociologi empirici hanno constatato lo stesso fenomeno, in ciò che essi chiamarono la legge della eterogenia dei fini. Quindi, noi, agendo, siamo chiamati a collaborare a un piano divino, del quale in parte siamo gli artefici, perchè per lo meno dipende da noi prestarci o non alla sua attuazione, ma in parte siamo gli strumenti, per lo meno, fintantochè la nostra coscienza non arriva all'esito ultimo dei nostri atti. Tolstoj diceva: « il tipografo che non sa la lingua, compone meglio, senza discernere il senso. Così si vive, senza indovinare il senso di ciò che si fa, senza divinare le opere necessarie a Dio: ma col fare l'una appresso l'altra tutto ciò che ordina Dio, componendo lettera per lettera, e il senso del tutto non è dato per me, ma per Lui ». Ora, la sapienza implicita del cuore è come l'accortezza del tipografo: essa esegue qualche cosa, che non è sua, e essa non sa ciò che fa, facendo ciò che fa. La coscienza, per trasferirsi in quel tutto, dal quale le lettere, che componiamo nella nostra vita, ricevono il loro senso, deve diventare esplicita intelligenza di Dio. È solo in Dio che noi acquistiamo consapevolezza di quel disegno, al quale dobbiamo obbedire, ed è solo in tale consapevolezza, che noi diventiamo

realmente i padri alle nostre opere. E come sapere Dio senza viverlo, non era più, a rigore, nemmeno saperlo; così vivere Dio, senza saperlo, non è, a rigore, più nemmeno viverlo, ma piuttosto subirlo. La semplice vita morale non garantisce più quella meta suprema cui essa credeva e aveva le apparenze di arrivare, con l'abbreviazione di uno slancio operoso: in difetto del coefficiente ideale, l'essere dell'opera si respinge al di qua di quella meta, che solo la volontà perfettamente illuminata potrà toccare, perchè solo nella volontà illuminata è il vero ed assoluto Volere. La Sapienza deve essere potente e la Potenza sapiente; l'Idea assoluta deve essere Volontà assoluta e reciprocamente la Volontà assoluta deve essere Idea assoluta: una Volontà che porti l'Idea come un messaggio sigillato si nega come Volontà.

È qua, che appare l'indispensabilità della religione per la morale; è qua, che appare, che la morale, per essere realmente morale, deve ricorrere alla religione e domandare alla religione i suoi titoli e i suoi poteri; ed è in questa indispensabilità, che s'incornicia tutta l'esperienza storica dell'umanità, la quale chiese sempre sotto le volte di un tempio l'ispirazione per i propri fini mondani e per i propri destini terrestri.

Ma, posto tutto questo, non risulta mai una susunzione della religione sotto la categoria della moralità, non resta abolita la distinzione e la relativa autonomia di ogni termine; la distinzione resta, ma non come supponeva Kant, nel diverso organo che pronuncia la legislazione pratica. Posto su questo terreno, il problema porta piuttosto a una confusione dei due termini. Per lo meno la trascendenza del Dio Cristiano non è diversa dalla trascendenza della Ragione; e conferire l'attività legiferante a Dio o alla Ragione, è conferirla ad un unico e medesimo or-

gano. Kant, troppo fedele forse alle rappresentazioni correnti del Dio personale, dimenticava che il Dio Cristiano è soprattutto, ed essenzialmente, appunto perchè personale, Spirito, in comunità coesistente con lo spirito umano. Se Dio trascende l'uomo relativamente alla natura umana finita, l'uomo è in grado di trascendere la sua stessa finitezza, e di riscattarsi di quella trascendenza. D'altra parte, la Ragione kantiana trascende lo spirito umano nella sua finitezza; è una Ragione assoluta, egualmente esterna al soggetto, fintantochè il soggetto non è Soggetto assoluto e trascendentale egli stesso; perciò parlare di Dio o della Ragione è questione di parole, e non si lascia derivare dall'una o dall'altra parola un ordine di fatti diverso.

Piuttosto, per quanto si è detto, la distinzione fra moralità e religione è fondata su quella tra conoscere e volere, e corre parallelamente ad essa: il punto d'incidenza e di confluenza tra il pensiero e l'azione non può servire a distruggere il loro punto di distinzione: occorre riaffermare, nonostante tutto, che per quanto religione e moralità attingano a una identica fonte, per quanto rappresentino l'espressione di uno stesso principio, per quanto ognuna trovi nell'altra il suo complemento e la sua verità, ognuna tuttavia mantiene, entro tale unità e reciprocità, il proprio ufficio distinto, ed ognuna risponde a una diversa esigenza. È un unico e identico io, ripetiamo, che ora si attribuisce una coscienza religiosa, ed ora una attività pratica; è un'unica ed identica verità, che ora si definisce nella credenza religiosa, ed ora si dà una esistenza obbiettiva nell'operare umano; è un unico ed identico spirito, che ritrova sempre le sue stesse determinazioni costitutive, sia che si realizzi come volontà, sia che si realizzi come

sapere, ma, nel tradursi nell'una o nell'altra forma, dà origine a due realtà spirituali inconfondibili.

La religione, osservava giustamente lo Schleiermacher, di per sè stessa non è azione. L'interesse religioso, nella sua peculiarità, è meramente conoscitivo: per la mutua relazione fra conoscere ed agire, può accadere, ed anzi inevitabilmente accade, che la domanda di una conoscenza religiosa sia sollecitata dalle difficoltà pratiche cui la vita umana è sottoposta, dal bisogno di una via di uscita nel dolore dell'esistenza, dallo sgomento che ci invade, quando, inoltrandoci nella via dell'azione, ci si rivela la nostra finitezza e la nostra miseria; come poi può accadere ed accade che la risposta ottenuta dalla religione, rifluisca quale parola di consolazione e di redenzione, sugli interessi della nostra vita pratica: ma, al momento in cui noi ci diamo una religione, non cerchiamo quel che dobbiamo volere e fare, ma soltanto ciò che dobbiamo credere, anche se poi, da quel che crederemo, dipenderà ciò che faremo. La vita religiosa ha la sua conclusione, non appena l'uomo ha comunicato col suo Iddio, non appena il suo interesse conoscitivo è soddisfatto. Se oltre all'amore intellettuale di Dio è necessario chiedere alla vita ed all'azione qualche altra cosa, ciò è perchè nessuna forma dello Spirito, isolatamente presa, basta a sè stessa, e lo spirito umano vuole sempre essere ed è tutto intiero sè medesimo.

12. — La seconda dottrina considera la religione come una esperienza spirituale *sui generis*, l'identifica con l'intuizione, e la dichiara organo specifico ed esclusivo dell'Assoluto.

Secondo questa dottrina, l'uomo non può comunicare con l'Infinito che per un atto di adesione im-

mediata: la coscienza dell'Infinito non può essere, come dice poeticamente lo Schleiermacher, che « intuizione, sentimento, gusto irriflesso dell'Infinito nel finito; non può essere che un cercare ed un trovare, immediatamente, in ogni esistenza, in ogni fare e soffrire, in ogni divenire e in ogni processo, in ogni cosa temporale l'Eterno e l'Assoluto » (1). Ogni andare oltre l'immediatezza del sentimento, ogni tentativo che il soggetto esperimenti per trasformare questa certezza intuitiva ed immediata in un sapere mediato con ragionamenti dell'intelletto, sarebbe una rottura dell'unione con l'Assoluto, un perderne il possesso ed il godimento; perchè solo il sentimento immediato, si dice, consente e garantisce la conoscenza dell'unità; laddove, invece, la ragione discorsiva procede necessariamente per determinazioni finite, pone inevitabilmente rapporti finiti, ed essa è quindi un dirompere l'unità nella molteplicità. Una cosa infatti non si può pensare, che a condizione che sia distinta da tutte le altre, a condizione che si sappia che è in possesso di quello di cui le altre mancano, e che manca di ciò che le altre possiedono. I concetti stracciano la bella veste della realtà, tessuta di una sola stoffa, la riducono in brandelli, in frammenti isolati. L'intelligenza entra in azione e fissa categorie e stabilisce differenze, definisce un certo numero di astrazioni, ed ottiene un risultato assai lontano da ciò che la fede garantisce con una rapida presa di possesso. L'intuizione vede, con un solo sguardo, ciò che le definizioni scientifiche non riusciranno mai ad abbracciare. Un'analisi esauriente e una ricostruzione dogmatica della natura di Dio, una teoria filosofica

---

(1) SCHLEIERMACHER, *Über die Religion Reden* (Verlag von Otto Henvel) S. 42.



che venga a tenere le veci delle soddisfazioni vibranti, che produce la fede, è qualche cosa d'impossibile. Un cuore aperto alla spontanea emozione della pietà supererà sempre la più raffinata intelligenza critica. Ed è solo la religione che, coincidendo con questo atto di immediato slancio intuitivo, effettua una reale unità tra Dio e l'uomo, e perciò si colloca al di sopra di ogni altro fatto dello Spirito.

Vi è qua, innanzi tutto, un equivoco di cui dobbiamo sbarazzarci pregiudizialmente. Lo Schleiermacher, che fu il più autorevole e appassionato assertore di questa dottrina, usò indifferentemente ora la parola sentimento, ora la parola intuizione, pur attribuendo per suo conto alla parola sentimento un significato affatto particolare; ed originò quindi, in altri, la convinzione che il sentimento, come tale, potesse essere assunto come nucleo essenziale della religione. Ora, non è difficile mettere subito fuori questione questa poco diligente interpretazione. Senza dubbio, l'esperienza religiosa ha un corteo pomposo e spettacoloso di fatti emotivi e sentimentali, i quali, a un primo esame, sembrano appunto costituirne il tratto distintivo, specie in confronto della glaciale compostezza della conoscenza intellettuale. L'umiltà dell'uomo pio dinanzi a Dio, il suo timore, la sua brama del Divino, la sua confidenza e l'abbandono di tutta la sua personalità in Dio, i suoi tormenti, le sue agitazioni, la sua devozione, la sua beatitudine, circondano l'esperienza religiosa di un alone emozionale così cospicuo e imponente, e soprattutto teatrale, che non potrebbe esserne constatato l'identico in alcuna'altra forma della vita spirituale.

Tuttavia, se la religione porta seco sempre così esaltati turbamenti, così energiche espressioni del

sentimento, è del tutto abusivo, che essa sia ridotta senz'altro al sentimento. Il sentimento non è niente altro che la forma generica dello Spirito, nel suo momento affettivo e passionale, è lo Spirito, in quanto anima naturale o antropopatica, nel senso kantiano della parola. E come tale, il sentimento non è religioso, più di quello che non sia giuridico, morale, artistico, filosofico, scientifico. Come vi è un sentimento della religione, così vi è un sentimento del diritto, del bene, dell'arte, della filosofia, della scienza; ed un sentimento è religioso solo in quanto la religione lo ispiri e lo susciti. Ogni fatto spirituale, cioè, prima di definirsi dinanzi alla coscienza come un oggetto, che la coscienza padroneggia e determina, appare come una possessione, in cui la coscienza si lascia agire quasi da una forza, di cui non possiede il controllo. Si tratta di due momenti, che possono essere raffigurati, come uno stato di spontaneità irriflessa ed uno stato successivo di riflessione intellettuale; nel primo, vi è assenza di poteri logici e discorsivi, e perciò tutto ciò che vi si verifica non è investito di alcuna autorità obbiettiva; la sola regola del sentimento è la sua energia emotiva; ma, fin tanto che restiamo in esso, non vi è possibilità alcuna di un giudizio trascendentale. L'anima senziente sente, ed è tutto quanto può dire di sè medesima; perciò anche in questo stato non vi è che il capriccio della soggettività empirica, la quale, nella realtà delle proprie affezioni, trova il criterio immediato ed ultimo di ogni verità: è l'autorità del cuore, che afferma qua il suo impero assoluto. Quando invece la coscienza si pone come discernimento critico del suo contenuto e del suo dato, allora la coscienza raffredda e discrimina il sentimento, determinandolo in proposizioni e giudizi, e trasportandolo,

così permeato di elementi logici, all'altezza di una validità obbiettiva e trascendentale; il sentimento, quindi, è un momento comune a ogni produzione dello Spirito, un grado, dal quale ed attraverso al quale tutte le produzioni procedono e passano.

Se si è confuso sentimento e religione, ciò è dipeso dal fatto che la religione, costituendo, secondo abbiamo spiegato, una filosofia, simboleggiata in rappresentazioni sensibili, ed essendo, come tale, la filosofia propria delle epoche e dei popoli, non giunti ancora a una matura civiltà, coincide sempre in un clima storico dello Spirito, nel quale il sentimento, anzichè l'intelletto, ha la sua massima e più espansiva energia, onde ad essa accedono effusioni emotive di gran lunga più appariscenti, rumorose e suggestive, di quelle che accompagnano altri fatti della vita spirituale, il cui sviluppo si attua in clima diverso. In altre parole, non perchè il sentimento sia un elemento specifico della vita religiosa, ma perchè la vita religiosa fiorisce appunto quando la vita sentimentale ha il suo più vibrante fervore, i due termini si trovano così strettamente vicini e confusi.

Quando, dunque, si parla di sentimento, a proposito della religione, è bene tener presente che non del semplice sentimento, ma del sentimento dell'Infinito o di Dio che più particolarmente è lecito parlare.

Ma anche in questo caso, a nostro avviso, quella dottrina è suscettibile di una duplice censura. In primo luogo, neghiamo che la conoscenza intuitiva costituisca un termine antitetico privilegiato, rispetto alla conoscenza speculativa. In secondo luogo, neghiamo che la religione possa essere identificata con tale conoscenza intuitiva, e faccia tutt'uno con essa.

Che si debba riconoscere un'adesione, assolutamente primitiva, spontanea, irrazionale del soggetto

alla Divinità, noi siamo disposti ad ammetterlo. Ma questa prima certezza intuitiva è poi, veramente, in contrasto con la certezza logica e critica della filosofia? E l'andare da quella a questa è veramente un decadere dal regno dell'Assoluto e dell'Infinito a quello del relativo e del finito? Ecco ciò che noi non sapremmo concedere, e, a darci ragione, basterebbe il fatto stesso, che il valore supremo dell'intuizione è accertato, in sede del pensiero riflesso; il che, evidentemente, non potrebbe verificarsi se il pensiero riflesso non fosse investito di una autorità superiore. Se l'Assoluto non può essere afferrato che con un atto di adesione immediata, con quale diritto poi è il pensiero che interviene ad affermare questa assegnazione di competenza? Non è forse squisitamente assurdo che il pensiero, cui sfugge l'Assoluto, sia esso stesso a porre l'autorità dell'intuizione? Se il pensiero dovesse ignorare l'Assoluto, come potrebbe riconoscerlo in un organo, che il pensiero afferma superiore a sè, ma di cui è tuttavia il pensiero stesso a determinare i poteri? Se l'intuizione fosse l'organo esclusivo dell'Assoluto, essa non dovrebbe cercare convalida alcuna al di fuori di sè, e, tanto meno, cercarla ed ottenerla da parte di quell'attività, che si vuole imprigionata nel limite della relatività. La supremazia dell'intuizione e il suo privilegio sulla ragione non dovrebbero mai consentire che tale supremazia e tale privilegio fossero dichiarati in forza di un processo argomentativo e razioncinante. Perchè, allora, è alla ragione, e non all'intuizione, che resta attribuito il potere supremo. La dottrina intuizionista si confuta essa medesima nell'atto della sua stessa enunciazione: essa è un negare la validità del pensiero, attraverso e mediante il pensiero.

Ma, a parte questo, che cosa è poi codesta conoscenza intuitiva, se non l'oscuro presentimento della filosofia, se non la filosofia stessa al momento della sua ambascia iniziale? Quando Platone, sotto l'aspetto di una maliziosa domanda sofistica, poneva il problema se l'uomo impari ciò che sa o ciò che non sa, e rispondeva che l'uomo non imparerebbe se già sapesse, perchè l'apprendere è andare dall'ignoto al noto, ma non imparerebbe nemmeno se già non sapesse, poichè il sapere è sempre l'evocare una riserva interna del soggetto, e portare alla superficie qualche cosa che doveva stare già nella profondità della coscienza; e quando Platone stesso enunciava la sua suggestiva teoria della reminiscenza, secondo la quale il conoscere sarebbe come un ricordare, egli, sia pure in forma approssimativa, si riferiva a questa verità fondamentale: che il conoscere è un mediare l'immediato, e un determinare l'indeterminato: è l'estrarre, dalla coscienza alla coscienza, qualche cosa che alla coscienza appariva già come una certezza immediata, ed insieme tradurre questo qualche cosa da uno stato di nebulosa imprecisione, quale era quello della sua immediatezza, in determinazioni di pensiero nettamente articolate; è, cioè, il costruire quelle che la scuola di Cartesio chiamava le idee chiare e distinte. L'intuizione si riduce allora ad essere niente altro che la riserva nascosta, alla quale attingiamo, ogni volta che conosciamo, il materiale informale, che la riflessione afferra e conforma. Provatevi a dire che cosa conoscete, intuitivamente, e non vi riuscirete, o vi riuscirete solo abbandonando l'intuizione: l'intuizione è l'ineffabile, è il puro antecedente emozionale della conoscenza, è l'albeggiare della vita dello spirito, e se essa vuole uscire fuori dalle nebbie del sub-

cosciente, è costretta a rinnegarsi ed a definirsi al sole dell'intelligenza. Dei mistici, che esaltarono sempre i poteri miracolosi dell'intuizione, osservò bene Eduardo von Hartmann, che essi non si sono mai contentati di restare sè stessi, ma si sono sempre trasportati sul terreno della religione o della filosofia, in ambedue i casi sul terreno di una determinazione articolata della loro emozione originale. L'intuizione mistica non ha alcuna forma, e deve tendere, necessariamente, a rivestirne una. L'intuizione mistica non si lascia comunicare agli altri, nè comprendere dalla coscienza di colui stesso che l'esperimenta. Come tutto ciò che è incosciente, essa non diventa oggetto per la coscienza, che dopo aver rivestito le forme delle idee figurate, o delle idee astratte; fin là, essa non è che un sentimento assolutamente indeterminato, vale a dire la coscienza sa solamente la felicità o la sofferenza che essa sente.

In quanto il sentimento è sentimento dell'Infinito, esso trova il proprio sviluppo e la propria definizione soprattutto nella filosofia, la quale, ben lungi dall'opporci ad esso, ne costituisce piuttosto il coronamento necessario. Il sentimento dell'Infinito è una filosofia inespressa.

È facilmente comprensibile la diffidenza di coloro, che godono nella libertà della vita emozionale, verso l'opera del pensiero critico, ed è comprensibile l'istintivo attaccamento a quello stato di coscienza, pigro e voluttuoso, nel quale, al riparo da ogni affanno e da ogni fatica intellettuale, lo spirito sembra godersi una specie di beatitudine celeste e di confidente abbandono. E, senza dubbio, quando l'esigenza critica s'impadronisce di quello stato, e si fa a separare la coscienza dal suo oggetto, ed a porsi nella condizione, in cui si troverebbero degli osser-

vatori, collocati dal di fuori, essa opera un distacco estremamente rude dalla beatitudine irriflessa, distacco, che raffreda il calore dell'emozione, e inoltra lo spirito in una strada assai più aspra.

Ciò non pertanto, quella critica, che interrompe l'immediata comunione dello spirito coll'Infinito, è anche quella che opera tra i due termini una comunione più profonda e sicura; perchè il pensiero filosofico, in quanto pensiero determinante, non è affatto vero che disarticoli l'unità del tutto, la smembra, la seziona, e la risolva analiticamente in frammenti finiti. Questa accusa, giusta pel pensiero scientifico e naturalistico, è immeritata dal pensiero filosofico, la di cui proprietà fondamentale è piuttosto quella di determinare e di distinguere nell'unità. Se il sentimento e l'intuizione ci danno la totalità indistinta dell'oggetto, e se la semplice riflessione scientifica la differenzia nei suoi elementi multipli, la speculazione afferra l'unità nella differenza; e, nel pensiero filosofico, la totalità dell'oggetto e le sue determinazioni particolari non fanno che una sola e medesima cosa.

È comune convinzione che la filosofia sia soprattutto sistema, ma non sempre l'esigenza sistematica è intesa nel suo vero significato. Il sistema, infatti, non implica solamente una certa connessione o coerenza logica formale, come quella che è genericamente richiesta in ogni attività mentale, e alla quale rende ossequio, perfino, anzi, in maniera più rigorosa, la scienza matematica. Il sistema è qualche cosa di più che una corretta applicazione dei noti canoni della logica formale, o meglio è lo stesso sillogismo della logica formale, ma a patto che esso sillogismo sia pensato come la legge intima dell'universo intiero, e la realtà oggettiva anzi sia posta come un sillogismo.

Quando argomentiamo, deduciamo, deriviamo, seguendo il ritmo della ragione discorsiva, ci troviamo, è vero, in una molteplicità di termini, che costituiscono rispettivamente la premessa e la conseguenza, la condizione ed il condizionato, l'uno dell'altro; ma non bisogna dimenticare che il passare da una determinazione all'altra non è l'essere rinviati, senza fine, da un termine finito all'altro, ma è il definire, in maniera sempre più precisa ed esauriente, i momenti d'un unico principio; ed è restare, pur correndo dall'uno all'altro termine, entro un'identità fondamentale, in funzione della quale, appunto, ed entro l'economia della quale, noi ci rappresentiamo le determinazioni particolari. L'idea che la necessaria determinazione dei prodotti speculativi, e la conseguente molteplicità di essi venga ad esercitarsi ai danni e con esclusione dell'unità, deriva soltanto dal concepirsi l'unità come unità astratta e indeterminata. Ma, come insegna già il sillogismo, l'unità è piuttosto un'unità che riviene dalle differenze, e che comprende le differenze, e ciò perchè l'identità assoluta non è immediata, ma è mediata dalla e nella opposizione, onde non è propriamente, ma diventa, vale a dire, si dirompe in una serie di gradi ascendenti, quali risultano dalla progressiva conciliazione dell'opposizione.

La consapevolezza speculativa di questa identità dialettica è stata conquistata soltanto dal pensiero moderno, dopo che Kant ebbe messo la filosofia con le spalle al muro, in condizione cioè di non poter più rifiutare le opposizioni, ed ebbe indicato, per altro, nel giudizio teleologico, la via stessa per superarle. Che il mondo presentasse dappertutto un'ardente sete di discordia, che la realtà fosse bifronte, che essa, come l'antico oracolo, rispondesse ad ogni



domanda, ambigualmente, autorizzando due letture perfettamente contrarie, è quanto era stato sperimentato, fin dai primi passi mossi dalla riflessione filosofica. Ma di fronte a un dualismo, che separava l'universo in due emisferi antagonisti, la soluzione più abituale era stata sempre quella di accettare un termine con esclusione dell'altro, eliminando la contraddizione col negarla. Quando però Emanuele Kant insegnò la contraddizione di un valore trascendentale, e la collocò nella sostanza profonda della Mente Universale ed Obbiettiva, la contraddizione non potè più essere rifiutata, come una aberrazione del giudizio privato, nè chi accettava un termine potè più considerare l'altro termine come un'illusione soggettiva ed un errore. Le antinomie erano della Ragione, stavano nella Ragione, i due termini avevano eguale diritto di erigersi l'uno contro l'altro: e se doveva esservi un errore, questo non poteva essere che del Soggetto assoluto, della Mente Divina, della Ragione trascendentale, che aveva pronunciato, nell'universo, un giudizio contraddittorio. Con ciò, fu imposta perentoriamente una soluzione, che non fosse una pura e semplice negazione del problema, e la logica dialettica apparve come il solo istrumento idoneo alla bisogna.

Per quanto la dialettica sia stata sempre la testa di turco, contro la quale si sono diretti i più facili sarcasmi, e sia stata accusata di voler sovvertire quel principio d'identità a non contraddizione, che, da Aristotele in poi, è stato sempre considerato l'intangibile canone supremo della logica, noi crediamo di poterne accreditare, senza molti sforzi, i titoli e le benemerienze. Sta bene il principio d'identità e non contraddizione; sta bene, che ogni giudizio non può affermare e negare ciò che afferma; sta bene,

che deve essere rispettata l'identità di un termine con sè medesimo, che  $A=A$  è la formula, nella quale il pensiero include la sua legge inesorabile. Ma che cosa è compreso in questa legge? Attraverso quali operazioni essa spiega il proprio impero? È qui che la dialettica si differenzia dalla logica astratta: perchè, mentre la logica astratta credeva che l'auto-identità si ponesse immediatamente, con un atto unico e semplice, la logica dialettica scopre, invece, che l'auto-identità è il risultato di una mediazione, e si attua solo come un ritorno a sè dall'altro e nell'altro da sè. L'affermazione è, cioè, sostanzialmente una negazione della e nella negazione; essa non ha la negazione *a latere*, ma l'ha, per così dire, entro sè medesima. La negazione non consegue dall'affermazione, come un'esclusione, successiva all'affermazione, ma è piuttosto la condizione stessa dell'affermazione, è l'affermazione stessa nel suo stimolo interno.

Da questo punto di vista, i contrari non appaiono più come un imbarazzante scisma dell'universo, ma assumono il carattere di un indispensabile requisito dell'unità. La contraddizione è qualche cosa di necessario all'essere ed al pensiero. Ma quel che importa di notare è, soprattutto, che questo punto di vista sostituisce alla categoria dell'essere quella del divenire e del processo: l'identità immediata poneva che un termine è sè medesimo; l'identità mediata, nell'opposizione, pone che un termine non è, ma diventa sè medesimo. Se si trattasse di affermarsi in contumacia del proprio contrario, si sarebbe soltanto; ma se si riconosce, che si ha entro sè stessi una contraddizione, che l'affermazione non può essere che un'auto-equazione, riscattantesi dalla contraddizione, si deve riconoscere anche, che, propriamente, il no-

stro essere è un processo di graduale generazione. Un termine, che non è senz'altro, perchè il suo affermarsi è un riaffermarsi nel proprio contrario, è un termine che si produce, come un progressivo accordo con sè medesimo. La dialettica degli opposti così si traduce nella dialettica dei distinti, e l'unità e identità di un principio risulta l'unità e l'identità di una varietà e molteplicità di determinazioni, ciascuna della quale esprime, in una potenza più alta, quell'unico e medesimo principio. Ed allora, quando il pensiero speculativo si trova di fronte alle sue categorie, esso non spezza l'Infinito, ma ne segue l'espansione, e, andando da un termine all'altro, resta pur tuttavia sempre in un unico e medesimo termine. In Aristotele e persino in Kant, le categorie sono ancora determinazioni separate, raggruppate empiricamente, senza un'intima correlazione, e da esse effettivamente esula l'Assoluto. Ma quando con Fichte, per la prima volta, apparve la necessità di una deduzione delle categorie, allora esse furono raccolte, dal tramite della mediazione dialettica, in una unità assoluta, ed il pensiero speculativo si mise per sempre al disopra del semplice pensiero scientifico, dichiarandosi, a malgrado della sua attività determinante, organo proprio dell'Assoluto.

Sia dunque che la speculazione determini in una molteplicità di momenti lo sviluppo teleologico reale, sia che, in una molteplicità di attributi, definisca l'essenza dell'Assoluto, come sviluppo di ciò che si sviluppa nel processo reale, giusta il rapporto che nella filosofia hegeliana hanno « *Fenomenologia* » e « *Logica* », essa non evade l'unità, nè si ritrae al di qua dell'Assoluto, non decade nella frammentarietà degli oggetti finiti, ma persiste, per tutta la serie delle sue deduzioni, attraverso tutta la varietà dei momenti, nel

circolo dell'assoluta unità. In questo senso, l'esigenza della deduzione e del sistema non è soltanto un pregio formale, indifferente alla sostanza delle cose, ma è un requisito essenziale del pensiero speculativo, il quale, ove perda la severità del suo processo metodico, ove trascuri di conciliare le antitesi, di correlare la molteplicità dei termini, di mediare i suoi trapassi, decade nell'arbitrio capriccioso del pensiero soggettivo non solo, ma perde ogni ragion d'essere, come pensiero dell'Assoluto, perchè è appunto quella sua forma che gli assicura il suo contenuto.

L'esigenza sistematica non vuole essere presa, certo, in un senso troppo scolastico e pedantesco; nè il sistema, alla sua volta, esige che siano attraversati tutti gli ordini ed i momenti dell'Idea, ed esplicitamente denunziati. Per quanto non siano mancati temperamenti eccezionali, ed Hegel ne è l'esempio più insigne, che hanno dato alla loro opera l'estensione di un'enciclopedia, ciò non toglie, che possa essere, pur legittimamente, reputato sistematico qualsiasi sforzo capace di pensare una certa determinazione, in funzione dell'Assoluto, qualsiasi limitata deduzione, purchè essa sia autenticamente tale.

Chiarita così la natura dell'intuizione e i suoi rapporti con la filosofia, cade immediatamente la pretesa di volerla identificare con la religione: se l'intuizione, o il sentimento dell'Infinito, non è, che l'antecedente emozionale indeterminato della conoscenza dell'Assoluto, essa non è niente di specifico, cui possa corrispondere una certa forma di conoscenza, essendo piuttosto il comune presupposto, il preambolo iniziatorio dell'arte, della religione, o della filosofia, indifferentemente. Con felice incoerenza, lo stesso ardente fondatore di questa dottrina, colui

stesso che ricondusse la religione al sentimento dell'Infinito, e che esaltò, contro la filosofia, questa religione sentimentale ed intuitiva, sciolse un inno non già a un eroe della vita religiosa, ma a un inflessibile e freddo costruttore di teoremi razionali. È Schleiermacher che scrive: « Offrite con me, reverentemente, una corona ai mani dell'ispirato Spinoza. Egli penetrò l'alto spirito del mondo. L'Infinito fu il suo principio ed il suo fine. L'Universo fu il suo unico ed eterno amore. Con innocenza divina e con profonda umiltà, egli si librò sul mondo eterno; e vide bene, come anche egli era il suo specchio degnissimo di amore. Pieno di religione egli fu, e pieno di Spirito Divino. Perciò egli sta là, solo e irraggiunto maestro nella sua arte, ma sollevato al disopra delle vicende profane, senza discepoli e senza diritto di cittadinanza » (1). Laddove si vede, che quel sentimento dell'Infinito è elogiato in un filosofo, quando cioè esso non è più sentimento ma pensiero, e che la religione ha qua un significato così vago, da poter essere senz'altro identificata con la filosofia.

13. — E veniamo, finalmente, alla terza dottrina, secondo la quale la religione sarebbe l'espressione propria di quel momento dialettico, in cui lo Spirito concepisce l'Assoluto fuori di sè, come oggetto. La Religione sarebbe, anzi, l'antitesi dell'arte: mentre questa esalterebbe il soggetto, sottraendolo ai vincoli del reale, quella invece esalterebbe l'oggetto, sottraendolo ai vincoli dello Spirito. Dottrina, che non è che una nobilitazione metafisica, di quelle antiche e tenaci e superficiali definizioni psicologiche,

---

(1) Op. cit., pag. 46.

che, fermandosi a taluni aspetti caratteristici della coscienza religiosa, cercavano di riassumere l'essenza della religione, ora nel sentimento di dipendenza, ora nel terrore, ora nella meraviglia, tutti equivalenti psichici codesti del subordinarsi del soggetto all'oggetto.

Siamo ben lontani dal negare, che, realmente, lo spirito religioso contenga un'esperienza di questo genere, e volentieri riconosciamo, che la religione si fonda su una radicale opposizione, tra un'umanità, fatta piccola e debole, di contro a un Essere onnipotente e infinito. Ma nè possiamo considerare questo momento di opposizione, come esclusivamente proprio della religione, nè possiamo limitare ad esso l'intera vita religiosa.

Noi ci lusinghiamo di aver dimostrato, fin dalle prime pagine, che l'opposizione del soggetto e dell'oggetto permea tutta la vita dello Spirito: perchè lo Spirito è sempre, in ogni suo pensare ed in ogni suo fare, un porsi come identità di sè e del suo contrario, e quindi ha sempre contro di sè un oggetto, e sempre si nega in esso: questo momento non si riassume particolarmente in un certo fatto dello Spirito, ma è la legge immanente e presente in tutte le sue forme.

E per restare nelle forme più prossime alla religione, è facile ravvisare il momento dell'opposizione anche nell'arte e nella filosofia. Nell'arte, come si è già accennato, la fantasia dell'artista non ripudia l'oggetto, nè se ne distacca, per attingere solo alle risorse sovrane e indipendenti della propria intimità; l'oggetto ripudiato è solo l'oggetto immediato: quel che l'artista vede e sente attorno a sè, come esperienza irrilevante o addirittura traditrice della vera natura dell'oggetto. E quel che l'artista evoca e pro-

duce dalla sua fantasia è un'oggettività superiore, e mai il capriccio, la bizzarria di un'ispirazione soggettiva e personale. L'artista crea le proprie immagini, nella giusta convinzione di porre con esse qualche cosa, che si attaglia a un modello trascendentale. L'artista, con ansiosa fatica, con attenta umiltà, si tormenta nel cercare la sua regola, in un mondo, che, prima che gli si conceda e gli si accordi, gli sta di contro come una maestà forastiera, riluttante e gelosa del proprio segreto. L'artista sente, che, per trovare sè medesimo, deve abbandonarsi a qualche cosa di straniero, dalla quale esso si sente sollecitato come da una divinità esteriore. Schelling ben disse, che, come l'uomo, perseguitato dalla fatalità, non fa ciò che egli vuole e si propone, ma ciò che un destino misterioso, che lo domina, lo condanna ad eseguire, così l'artista non agisce, in rapporto a ciò che costituisce propriamente l'oggetto della sua produzione, che sotto l'impero di una forza, che lo sceglie, in mezzo a tutti gli altri uomini, e lo costringe a dire o a rappresentare delle cose, che egli stesso non comprende perfettamente, di cui il senso è infinito. Anche per l'artista vi è un *pati Deum*, un alienarsi, un entusiasinarsi, nel senso originario della parola (1).

Se così non fosse, il suo cammino non sarebbe quella disperata e travagliata battaglia che è, e sarebbe appena una allegra e spensierata gita nel regno fatuo e facile dell'arbitrio; non conquista nè sforzo, nè trepidazione, nè vittoria. E mancherebbe tutto l'affanno della gestazione: quel sentirsi dell'artista così piccolo e così grande, così umile e così

---

(1) SCHELLING, *Sistema dell'Idealismo trascendentale* (traduz. Lo-sacco — Laterza - Bari, 1908), pag. 298.

orgoglioso, così triste e così lieto. Nè Benvenuto avrebbe mai bruciato tutte le sue masserizie nel forno del Perseo, se quel Perseo non fosse stato una scintilla rapita al fuoco celeste, e che forse mai più egli avrebbe saputo sequestrare. L'eroe dell'arte ha bisogno, come quello della religione, di morire per rinascere, di obliarsi nell'oggetto, e di trovare la sua libertà nella disciplina di Dio.

Un identico momento è contenuto nella dialettica del pensiero speculativo; momento, in cui la mente investe sè medesima criticamente, esautorando il suo proprio pensiero ed opponendo a sè un pensiero oggettivo, estraneo al suo proprio pensiero. Quando il filosofo costruisce le sue categorie, egli avverte, che in quelle è la rivelazione di un mondo oggettivo, che può essere appreso soltanto da colui che sappia rinnegare le proprie fallaci opinioni individuali, dinanzi all'autorità di una realtà, alla quale la propria intelligenza deve riferirsi con ossequio fedele.

E il dubitare non è forse il collocare la verità fuori di sè, sebbene poi dal dubbio si attenda una più alta investitura di quello stesso sè? Noi non dubiteremmo affatto, se non dovessimo riferire la nostra certezza ad un essere, che, finchè dubitiamo, sembra stare interamente fuori di noi. Nè può obbiettarsi, che nel pensiero speculativo, l'oggetto, al quale il soggetto si oppone, è pure esso pensiero, mentre nella religione l'oggettività sarebbe irreducibile; perchè tale differenza non coincide con quella di filosofia e di religione, ma con quella di due diversi gradi di auto-coscienza, religiosa o filosofica che essa sia. Così, mentre il pensiero speculativo, a un certo momento della sua vita storica, si arresta alla determinazione dell'oggetto come Sostanza, senza



ancora risolvere la Sostanza nel Pensiero e nello Spirito, onde esso si oppone a un oggetto irrisolto nella soggettività, d'altra parte, lo spirito religioso, a un certo punto della vita storica, si solleva, come nel Brahmanesimo e nel Cristianesimo, fino a un deciso riconoscimento della spiritualità del Divino, e quindi l'oggetto, cui esso si oppone, è un oggetto-soggetto, e l'oggettività è risolta nella soggettività.

Inoltre, se la coscienza religiosa contiene il momento dell'opposizione, essa, per ciò stesso, contiene anche quello dell'identità; quando l'opposizione è posta, per il fatto stesso che è posta, è anche risolta. Aver la coscienza del limite è superare il limite stesso. Non appena noi conquistiamo la consapevolezza, che qualche cosa è oltre di noi, in quell'atto medesimo la riconduciamo a noi. Ciò che può mancare è la consapevolezza dell'identificazione, consapevolezza che esige appunto il riconoscimento dell'Assoluto come Spirito e Soggetto; ma ciò che non manca mai è l'identificazione, che si produce attraverso l'opposizione.

Gli ordini dello Spirito si sviluppano non già come un trapassare dall'opposizione all'unità, di modo che, per toccare l'unità, occorra essere rinviati da una forma all'altra, ma come un'opposizione-unità, che cresce simmetricamente e corrispondentemente, di ordine in ordine, in una serie, in cui, a mano a mano, per ogni termine, facendosi sempre più profonda l'opposizione, si fa più completa, più vasta, più soddisfacente la conciliazione. E come solo dove un problema è proposto nella sua maggiore ampiezza, è possibile risolverlo nella sua maggiore estensione, così, solo dove l'opposizione si è esacerbata fino al suo ultimo e più drammatico contrasto, potrà essere

data la più riposante e conclusiva conciliazione. Nella storia ideale dell'uomo, la religione si manifesta al momento, in cui l'uomo si riconosce come la più povera delle creature, la più insignificante delle realtà, la più docile delle vittime; e perciò la religione porterà nel suo seno la più alta esaltazione dell'uomo. Se il primo passo della coscienza religiosa è quello, in cui si afferma l'esistenza di un mondo oggettivo, indipendente e tirannico, l'ultimo passo sarà quello di negare quell'indipendenza e di ricondurre l'Universo a unità con lo Spirito. E se la religione non riesce a definire che al termine supremo del suo sviluppo, come del resto anche la filosofia, l'essenza sua propria, è certo, però, che, quando essa arriva a scoprire che Dio è Spirito e Intelligenza, che l'Universo è razionale, in cotale omogeneità coesistenziale tra noi e l'universo, tra il nostro spirito e la Mente Divina, scioglie l'inno della nostra salvezza e della nostra liberazione. Dove era un avversario, che ci insidiava e ci umiliava, noi non ravvisiamo più che una conquista nostra. Dove era una potenza estranea, subentra un Padre benevolo, del quale dividiamo il sangue e la natura. Dove era un cosmo, che ci imprigionava, noi troviamo la nostra stessa vita e ci stringiamo ad esso in un rapporto di simpatia e di fratellanza. Dove era un fato superbo ed oppressivo, troviamo il destino glorioso ed eterno di Dio, nel quale la nostra esistenza partecipa e gode. Tutto ciò è per, e, insieme, con l'opposizione. Se l'uomo avesse creduto d'essere tutto, sarebbe stato niente; solo quando si è creduto niente, è diventato tutto. Nella religione a fianco al timore, alla meraviglia e al sentimento di dipendenza, si accompagna il sentimento della speranza, dell'amore e della beatitudine. E in tutte le religioni, nessuna esclusa, l'ultima pa-

rola è detta dal rito della comunione: comunicarsi è fare proprio il Dio, rivenire all'unità dall'opposizione; e se dalla grossolana pratica del selvaggio, che ingoia un pezzo del suo feticcio, alla bella Eucaristia cattolica, corre un abisso, è pur vero, che tale abisso, è solo la distanza di due poli estremi dello sviluppo di uno stesso principio: nell'una come nell'altra, si afferma la stessa fiducia di poter comunicare con Dio; nell'una come nell'altra, è testimoniata l'unità, che, al disopra dell'opposizione, la religione realizza tra l'uomo e Dio.

## CAPITOLO IV

### GLI ELEMENTI CARATTERISTICI DELLA RELIGIONE.

14. — Ci riconosciamo volentieri debitori di una promessa fatta e, fino a questo punto, non mantenuta. Abbiamo infatti dichiarato, in principio, che l'oggetto del nostro discorso doveva essere la religione, secondo la rappresentazione comune che a questa parola si connette. Ma le considerazioni precedenti si sono dilungate su tutt'altro terreno, e noi abbiamo perduto di vista ciò che, propriamente, ci proponevamo d'intendere e di spiegare. Il cammino fatto non è stato però una diversione senza scopo; noi abbiamo raccolto delle informazioni, che erano indispensabili, appunto per interpretare ed apprezzare, nel loro significato più profondo, quegli elementi, nei quali l'opinione popolare colloca il proprio concetto del fenomeno religioso.

Questo fenomeno, empiricamente considerato, consiste in un complesso di fatti assai noti: così, è esclusivamente proprio dell'esperienza religiosa ciò che noi chiamiamo un rito, vale a dire alcuni atti formali, considerati come necessari alla manifestazione di una coscienza religiosa; è esclusivamente proprio dell'esperienza religiosa quell'altro atto che chiamiamo preghiera; sono elementi esclusivamente pro-

pri dell'esperienza religiosa, una sapienza rilevata e soprannaturale, una fede, e finalmente una chiesa. Rito sacrificale, preghiera, rivelazione, fede e chiesa, ecco i fatti più importanti e caratteristici, che noi vogliamo vedere raccolti in un certo tipo di vita spirituale, individuale o associata, prima di poterla chiamare una religione. Una religione che non sacrifichi, che non preghi, che non si appoggi all'autorità di una rivelazione, che non esiga un atto di fede, che non si ordini attorno a un tempio o sotto un sacerdozio, secondo il convincimento più abituale, porterebbe solo abusivamente il nome di religione.

Ora, se il nostro concetto è giusto, esso deve dare appunto la spiegazione di tutto ciò: in generale, una delle differenze, che distingue un concetto speculativo da una semplice rappresentazione dell'intelletto astrante, è precisamente la capacità sua, a comprendere tutta la varietà dei fenomeni, suscettibili d'essere riuniti sotto un'identica definizione. Il concetto speculativo mette l'accento proprio su questa identità, che è il segreto punto d'incidenza, in cui alcuni fatti si saldano assieme, e dal quale tutti ricevono la loro ragione; mentre invece le rappresentazioni dell'intelletto si tengono ora a questo ed ora a quell'aspetto di una certa determinazione, senza che alcuno di questi aspetti sia in grado di spiegare l'altro, e perciò esse restano fuori di un'intelligenza soddisfacente di quella stessa determinazione.

In poche parole, la religione è stata da noi posta come una forma di auto-coscienza, vale a dire di opposizione e conciliazione suprema tra il soggetto e l'oggetto, e come una forma, la quale ha questo di proprio, di realizzarsi in uno stato storico dello spirito umano, in cui lo spirito, tuttora inadatto al pensiero dell'Universale, si oppone e si ricongiunge col-

l'Universale, simboleggiato in una figurazione sensibile. Nell'atto di un'opposizione e un'unità suprema, e nella peculiare circostanza, che l'opposizione e l'unità hanno per riferimento un termine, involuto in una veste inconsapevolmente allegorica, noi crediamo che possano essere felicemente inquadrati tutti quegli elementi caratteristici di cui sopra.

Il rito sacrificale è il fatto esteriormente più imponente della religione. Che cosa esso significa? Il sacrificio non è soltanto un'offerta: non si tratta solo di presentarsi al Nume a mani vuote; il sacrificio è un'offerta, che deve corrispondere, a un tempo, a due requisiti: deve riuscire penosa all'offerente, e deve riuscire gradita a Dio; e il suo valore sarà anzi misurato, appunto dal concorrere di questi due requisiti. Ciò significa che, inizialmente, vi è una incompatibilità tra Dio e l'uomo: ciò che piace all'uomo non piace a Dio; la pena dell'uomo è la gioia di Dio: l'uomo ha qualche cosa di caro, che non è tollerato dalla Divinità. Ciò significa, però, anche che l'uomo, accettando la sofferenza e spogliandosi di qualche cosa di suo, si accattiva la benevolenza di Dio, ne ottiene i favori, si allea al Dio in una comunione benefica, e risolve così l'incompatibilità iniziale, cancellando il termine della discordia e della differenza. Il concetto della purificazione esprime l'opposizione: esprime che l'uomo ha in sé un elemento d'indegnità, dal quale deve liberarsi. Il concetto della propiziazione esprime l'unità: esprime che l'uomo, quando si sia purificato, compra il favore di Dio e si unisce ad esso. Il sacrificio è l'insieme dei due momenti: è l'incompatibilità riconosciuta e superata, è il porre e il deporre il contrasto, con l'offerta che l'uomo fa al Nume della ragione del dissenso reciproco.

Naturalmente, il rito sacrificale non viene ad acquistare la sua vera forma, che al seguito di un certo processo storico. Qua, come dappertutto e sempre, la coscienza dell'umanità passa da una concezione eudemonistica ad una concezione puramente morale, e le forme del rito sacrificale variano, coerentemente, giusta il diverso ideale che l'uomo si propone nella sua vita, e il diverso concetto di Dio che a quell'ideale corrisponde. Dominando una ispirazione eudemonistica, come il dono che dev'essere fatto a Dio è costituito solo dalla spogliazione di un utile, così il dono che in cambio si domanda a Dio è ugualmente rappresentato da un utile. Oggetto dell'offerta fu, innanzi tutto, l'uomo stesso, e poi l'animale. Il sacrificio umano e quello animale sono facilmente sostituibili, poichè per la coscienza primitiva non esiste tra l'uomo e l'animale quella distanza che il nostro orgoglio e la nostra effettiva capacità di uomini civilizzati hanno creato tra l'uno e l'altro. I figli, le donne, gli schiavi, sono, per il nostro lontano antenato, una cosa di sua proprietà, a titolo non diverso del suo bestiame, ed il bestiame, anzi, può avere, dal punto di vista sociale ed economico, un valore anche più grande dei figli, delle donne e degli schiavi, e può rappresentare un'offerta altrettanto preziosa.

Oggetto della domanda è il conseguimento di determinati scopi di felicità e di benessere: e il tutto si riduce a un mercato, in cui l'uomo compra un bene economico, mediante il pagamento di un altro bene economico, da lui meno apprezzato.

Ma il momento eudemonistico, pur avendo la sua verità (perchè l'uomo è, prima di tutto, un essere naturale, e come tale, deve provvedere ai propri bisogni, e la vita spirituale sorge solo sul piedistallo

di quella naturale), ha in sè una contraddizione, che sollecita il trapasso a una concezione superiore.

L'uomo, fin da principio, manifesta la segreta ambizione di un'assoluta affermazione di sè; ma questa assoluta affermazione non è contenuta che nella sua essenza razionale, la quale gli consente di determinarsi come unità di sè e del principio assoluto dell'universo, e in quanto riconosca sè come principio assoluto dell'universo, di determinarsi come unità di sè con sè. Non di meno, come l'Infinito è nel e oltre il finito, è cioè immanente e trascendente assieme, rispetto al mondo delle esistenze finite, così l'essenza razionale dell'uomo è nel e oltre il suo essere naturale. E se l'uomo vuole procedere ad un'assoluta affermazione di sè, esso è costretto ad affermarsi e poi a negarsi nel suo essere naturale: esso deve dare soddisfazione al suo istinto eudemonistico, perchè dalla sua reale esistenza fisica e naturale è condizionata ogni altra affermazione di sè; ma è costretto anche a considerare tale esistenza come un mezzo subordinato a uno scopo superiore, e a guardare il suo essere finito antitetivamente rispetto alla sua essenza infinita. Il che significa che l'egoismo e l'eudemonismo è moralmente legittimo e logicamente coerente, fin tanto che esso serve ad attuare la condizionalità fisica dello Spirito, o, che è lo stesso, fin tanto che serve ad attuare l'essere finito dell'Infinito; ma diventa moralmente illegittimo e logicamente contraddittorio, quando esso determini nel mezzo lo scopo e nel finito l'Infinito.

Nella storia della coscienza religiosa, questa dialettica è chiaramente descritta nel suo processo obiettivo: in un primo momento, l'uomo vede l'Infinito nel mondo delle esistenze fenomeniche, e considera il suo stesso essere infinito nella determinazione della



sua condizione finita: perciò e opposizione e unità riguardano l'uomo naturale e il mondo naturale. L'uomo avverte la sua dipendenza dal mondo della natura, e sente il suo proprio essere insidiato dagli avvenimenti, spesso avversi, della natura; e il suo compito è di realizzare una certa solidarietà tra sè e la natura, di stipulare una pace conveniente con la vita cosmica, alla quale esso partecipa. Non bisogna affettare troppo disgusto per l'accanito edonismo di questo antico capitolo della storia umana. Come oggi noi non condanniamo l'ingenua morale utilitaria del fanciullo e ci facciamo anzi un dovere di soccorrere e sorreggere l'egoismo del fanciullo, perchè in quell'egoismo riconosciamo legittimamente salvaguardata la *spes hominis*, contenuta nel fanciullo; come oggi noi non bolliamo d'indegnità l'attività economica, attraverso la quale ogni singolo coltiva strenuamente il campicello della propria felicità temporale; come oggi, anzi, nell'ordinamento etico e giuridico delle società, solleviamo, attraverso il Diritto privato, a interesse morale, la volontà privata, diretta al conseguimento di fini particolarmente utilitari; così, nell'egoismo di quei nostri antenati, che avevano a palazzo le caverne, ed a vestito le pelli delle fiere, dobbiamo vedere la legittima difesa del nostro stesso mondo, glorioso di coltura, il quale, evidentemente, non sarebbe potuto mai sorgere, se l'umanità fosse stata sopraffatta, agli esordi, nella sua stessa esistenza fisica e naturale, e se quei nostri antenati non avessero cominciato col difendere, nel loro egoismo, i diritti più elementari dell'umanità.

In un secondo momento, la finitezza dell'essere naturale suscita la contraddizione del primo momento edonistico.

L'affermazione dell'uomo come essere naturale ri-

sulta un'affermazione relativa e incompleta. Fatta la pace col mondo della natura, l'uomo si accorge che in quella pace ha conquistato qualche cosa, ma non ha conquistato tutto sè stesso. La natura non può dare più di quello che essa è; più di quello che essa ha; e, anche ottenuto da essa tutto, non si è ottenuto quel che si desiderava; vivendo nella natura, e nel più benefico accordo con essa, non è possibile evadere la finitezza, che è propria della natura: l'uomo che cerchi la liberazione dal male nella natura è sottoposto, immancabilmente, alle più amare disillusioni: è l'infelicità della felicità che si sperimenta sempre ad un certo punto: « Vecchiaia, malattia e morte », come diceva il Saggio indiano, sono mali insuperabili, nei quali è racchiuso il dolore del mondo.

Qui l'affermazione dell'uomo, per diventare infinita, sceglie altri termini di opposizione e di conciliazione. La prima opposizione risultava fittizia e quindi illusoria la conciliazione, perchè dalla pace con un essere identico a sè, l'uomo non ha nulla da guadagnare. L'opposizione deve trovare i suoi veri termini; e non deve essere finito contro finito, ma finito contro Infinito. Nel primo momento viene riconosciuto un errore, e cioè che il finito veniva sollevato ad Infinito, mentre invece il finito deve essere il termine non dell'affermazione, ma della negazione. L'istinto eudemonistico, al quale prima si accordava il valore di bene supremo, diventa il male che impedisce la salvazione: la liberazione deve procedere non dalla valorizzazione dell'essere fisico, ma dalla lotta contro di esso: sono gli istinti eudemonistici, che, legando l'uomo al mondo, lo trattengono nel dolore e nel male; e perciò, trasferendosi la lotta entro l'uomo medesimo, la liberazione non è più tanto *liberazione dal male, quanto redenzione dalla colpa.*

L'Infinito resta allora fuori del finito: e l'uomo si pone come un'essenza, diversa dal suo immediato essere naturale, e da questa essenza egli domanda l'unione con un Infinito trascendente il suo essere e insieme l'essere del mondo. A questo punto è che il rito sacrificale perde il suo carattere di mercato e di baratto di utilità, e acquista la sua più profonda significazione morale, che, nella dottrina paolina, arriva al suo supremo inveroimento, come morte di quel sè, che è in diretta dipendenza dalla natura, morte però che è la base della realizzazione della più alta vita dello Spirito, della vita di Dio nell'uomo.

Il sacrificio è un processo ideale exteriorizzato rappresentativamente in determinati atti materiali: quando questo stesso processo viene riconosciuto nella sua idealità e depone ogni azione rappresentativa esterna, il sacrificio diventa preghiera. Nella preghiera ricorrono gli stessi momenti del sacrificio: tanto il contrasto dell'orante verso un essere altro, quanto anche il ritornare di quest'essere altro, mediante l'orazione, alla volontà stessa dell'orante. È ciò che faceva dire al Feuerbach, che in teoria gli Dei sono padroni dell'uomo, ma solo per esserne di fatto i servitori. Per pregare è necessario tanto di riconoscere di essere in potere di Dio, quanto di avere la fiducia di potere esercitare un'influenza su Dio. Nella preghiera si trova mescolata, insieme con l'ammissione di una potenza preponderante dell'oggetto su noi, la coscienza della nostra capacità di esercitare, alla nostra volta, un'azione preponderante su quell'oggetto medesimo. « La preghiera, dice un antico inno vedico, è potente: essa domina gli dei e sostiene il cielo e la terra ». E come il sacrificio, così la preghiera comincia con un'intuizione utilitaria e con la richiesta di determinati benefici, e finisce

con la deposizione di ogni interesse mondano, per raccomandare invece dinanzi a Dio la salute eterna dell'anima, e il privilegio di vivere al suo fianco nel Regno dei Cieli.

Sacrificio e preghiera sono la recitazione di un dramma. Non è solo per una fortuita contingenza storica che l'arte drammatica sia derivata dal culto. La vita religiosa è un dramma che ha, per suoi personaggi, l'uomo e Dio; un dramma non soltanto dal punto di vista delle esteriorità sceniche del rito, ma per l'impostazione intima e sostanziale dell'esperienza spirituale, che vi si realizza: esperienza, la quale, posto un contrasto, si adopera appunto a risolverlo e a conciliarlo. Il passare dal rito sacrificale all'arte drammatica vera e propria, è soltanto l'abolizione del sottinteso metafisico, la deposizione della funzione simbolica dei personaggi, e il calare la tessitura drammatica nella individualità concreta del soggetto. È quel che fecero i Greci, quando, abbandonato il senso mitico della rappresentazione sacra, definirono per la prima volta la poesia tragica.

La catarsi religiosa si conclude nell'esaltazione della conseguita medesimezza tra il fedele e la Divinità. Dopo che il soggetto si è separato dall'Infinito, dopo che esso si è riconosciuto un essere senza valore, dopo che esso ha concepito la sostanza di sè medesimo fuori di sè, dopo però che ha risalito questa distanza, trasferendo la propria essenza nell'oggetto, e riconoscendo quindi in sè la Sostanza assoluta in cui si è assorbito, non gli resta che prendere atto dell'esito fortunato di questo processo e di celebrare la comunione con la divinità. E, nella comunione, sacrificio e preghiera hanno il loro punto conclusivo. Comunione, la quale, se, nei gradi più bassi della coscienza religiosa, è celebrata in certi

monie spettacolose e rumorose, che hanno soprattutto per iscopo l'imitazione esterna della divinità, la quale, come testimoniano le religioni di Tracia e di Frigia, può spingersi, fino all'orgia, al bacchanale, e a impurità indescrivibili, nei gradi più elevati è celebrata nell'estasi mistica, nel rapimento, e nell'oblio del fedele nello Spirito Divino.

15. — Malgrado tutto questo, però, ci sfuggirebbe il significato più intimo della vita religiosa, se non aggiungessimo che il sottinteso fondamentale di essa è il mistero.

Nell'arte, non meno che nella filosofia, è immanente, infatti, la stessa dialettica dell'opposizione e dell'unità: un unico e medesimo ritmo regola arte, religione e filosofia. Come mai, dunque, si potrebbe domandare, solo la religione suscita quelle espressioni, che si concretano nel culto, e solo la vita religiosa si sviluppa nel sacrificio, nella preghiera, nel timore, nella adorazione, nella beatitudine? Il rapimento dell'artista o l'attenzione critica del filosofo, dinanzi all'oggetto, non corrispondono allo stupore, misto di reverenza e di timore, che l'uomo pio sente dinanzi all'oggetto stesso. La soddisfazione dell'artista, nell'appropriarsi l'oggetto, nell'intuirlo fantastivamente, nel ricrearlo nella sua opera; o la serena gioia del filosofo, che ha aggiustato i suoi conti col l'Universo, ed ha risolto in cifre intellettuali gli enigmi di esso, non hanno niente a che fare con l'esaltazione del fedele, che si comunica con la Divinità. L'artista può ammirare, con animo devoto, quell'Universo, che offre alla sua sensibilità sorprese inesauribili, ma non adora. Il filosofo può sentire tutta l'imponenza e la maestà di un Cosmo infinito, e di un'Intelligenza ordinatrice infallibile, ma, ciò nonostante, non piega la

fronte. Vi è nella coscienza religiosa come un'entasi sconosciuta alla coscienza artistica o filosofica; vi è un'emozione, che, per quanto possano essere accentuate e drammatiche le peripezie della vocazione artistica o filosofica, sembra però sempre unica, nella profondità tempestosa delle sue vibrazioni; un'emozione, che si dilata fino a subordinare di sé ogni altro rapporto dell'esistenza, che s'impadronisce del soggetto come una passione despótica e maniaca, rispetto alla quale il demone socratico è ben poca cosa. Tutto ciò non si spiegherebbe, se, nel fenomeno religioso, non si facesse calcolo dell'elemento misterioso e miracoloso, che ne è un ingrediente essenziale, e che fa tutt'uno, con la circostanza che la coscienza religiosa ha la peculiarità di rappresentarsi l'Universale nella figurazione sensibile.

Il miracolo, diceva S. Agostino, è tutto ciò che supera le previsioni e le facoltà di colui che ne è il testimone meravigliato: definizione questa, che può essere presa, nel senso superficiale, di una nostra ignoranza provvisoria, sulle cause prossime di un determinato fenomeno, di una incapacità nostra di ricondurre un fatto, che, per la prima volta, cada sotto la nostra osservazione, nel quadro di principii già noti, onde nascerebbe l'apparenza prodigiosa del fatto stesso; ma che può essere intesa, anche, nel senso più profondo, di una contraddizione dell'essere con sé medesimo, e perciò di una sua impensabilità. In questo senso, è eminentemente misterioso e miracoloso tutto ciò che ha un modo di esistere, contrario alla sua natura. E non basta, quindi, perchè un fatto sia miracoloso, che esso si produca, senza che se ne possano conoscere le cause, senza, cioè, che ne sia data una spiegazione scientifica; e

non basta, nemmeno, che esso si produca, come qualche cosa d'insolito, rispetto alle nostre aspettative, di contrario ai nostri convincimenti. In tutti questi casi, noi possiamo restare sorpresi, possiamo essere costretti a sospendere il nostro giudizio, rimettendoci a un'ulteriore esperienza futura, possiamo essere stimolati nella nostra attenzione, possiamo essere spinti a rivedere le nostre convinzioni e a modificarle, ma non decretiamo mai che il fatto è miracoloso, nè sentiamo come misteriosa l'incognita che s'apre dinanzi alla nostra coscienza. Ciò avviene solo quando il fatto è incompatibile con sè stesso, quando noi troviamo un fatto, che si accredita dinanzi a noi in un atteggiamento inspiegabile in via assoluta, perchè esso porta con sè determinazioni, contrarie alla sua stessa natura. Ora, se si pensa, che la coscienza religiosa assume un'esistenza fenomenica e particolare a rappresentare l'Universale, e ciò fa ingenuamente, senza dare, alla propria rappresentazione, valore simbolico e metaforico, si comprende come inevitabilmente essa si trovi di fronte a una contraddizione dell'essere e ad una sua impensabilità.

È chiaro che qua non c'interessano quei miracoli particolari, che si attribuiscono alla Divinità, quando questa, concepita come potenza arbitraria ed esterna all'Universo, viene anche concepita come capace di sospendere e di modificare il corso ordinario degli avvenimenti, con che essa normalmente presenta all'uomo le lettere credenziali della propria forza e della propria autorità; ma c'interessa piuttosto quel miracolo primigenio, dal quale parte e nel quale resta ogni concezione religiosa, per il fatto, che essa costringe il Dio entro una figurazione sensibile, il che è massimamente contraddittorio, e, per la co-

scienza, che avverte la contraddizione senza superarla, eminentemente miracoloso.

La coscienza religiosa non può negare nè l'una nè l'altra determinazione dell'Essere, che è oggetto della sua devozione; essa non può lasciare da parte il finito, per tenersi al puro Infinito; come non può lasciare l'Infinito, per tenersi a una sua individuazione concreta. Essa è altrettanto sicura, che il suo Dio è questo dato essere, sia pure nascosto ed invisibile come il Padre che sta nei cieli, fuori ed oltre ogni immediata esperienza sensibile, ma tuttavia tale da farsi conoscere a Mosè e da parlargli sul monte Oreb, quanto è sicura, che questo dato essere particolare è Dio, vale a dire Essere assoluto ed infinito: se la Divinità fosse riconosciuta indipendentemente dall'elemento particolare, la coscienza religiosa si distruggerebbe nella filosofia; se l'oggetto particolare fosse riconosciuto come una individuazione della Divinità, si risolverebbe nell'arte; se finalmente l'oggetto fosse spogliato di ogni investitura universale, essa degraderebbe alla conoscenza scientifica ordinaria.

Nondimeno, lo spirito religioso non soggiace passivamente alla contraddizione, senza presagirla: avvertire la contraddizione e non risolverla è appunto il suo destino. L'oggetto avvertito come contraddittorio è l'oggetto misterioso e miracoloso, di fronte al quale la coscienza religiosa è devozione e adorazione.

Il semplice sentimento di dipendenza o, in termini metafisici, la trascendenza dell'oggetto non sarebbe da sola produttiva di adorazione. Non perchè il Dio è un oggetto, che sta fuori, e, fino a un certo momento, contro il soggetto, esso intimidisce il soggetto stesso; nè perchè Dio può mostrarsi all'uomo come potenza ostile e soverchiante, Esso ottiene i



favori della pietà umana. Non tutto ciò che ci fa paura e ci si mostra dotato di una forza imperiosa, riceve gli omaggi che competono alla Divinità. Non ci basta temere, per adorare, di sentirci dipendenti, per piegare la fronte. Se così fosse, il cane, come motteggiò Hegel, sarebbe l'essere più religioso dell'universo. È piuttosto, perchè il Dio appare involuto nel velo del particolare, che l'uomo religioso si trova di fronte all'espressione più emozionante del mistero, ed allora esso adora. L'albero, il fiume, la luna, il solé, l'uomo, oggetti particolari e finiti, dinanzi alla coscienza religiosa, non sono più semplice albero, fiume, luna, sole, uomo, ma sono, di volta in volta, l'Infinito, e l'Infinito non nel momento della sua manifestazione o alienazione nel finito, ma l'Infinito nella pura concentrazione in sè medesimo; e dinanzi a questo superarsi dell'oggetto oltre la propria natura, dinanzi a questa transustanziazione, non vi può essere che l'omaggio rispettoso e trepido dell'adorazione.

Collocata tra l'arte e la filosofia, costretta ad essere fantasia, e perciò a non avere altre risorse che immagini sensibili, ed a essere pensiero, e perciò a contenere categorie logiche ed astratte, condannata a porre il puro Invisibile nel visibile, l'Eterno nel temporale, la Realtà intelligibile entro quella sensibile, non sapendo parlare che per parabole ingenué, la religione deve comprendere l'incomprensibile, ed essa è allora tutta dominata dall'umiltà di un soggetto che non si ravvisa, soddisfacentemente, secondo le esigenze suggeritegli dalla propria intelligenza, in un oggetto, che rilutta alle leggi del pensiero. Conoscibilità e inconoscibilità sono legate assieme e fuse nella religione: se, da un lato, è necessario conoscere ciò che adoriamo, chè non si adora ciò di cui

non abbiamo conoscenza alcuna, dall'altro è necessario anche che l'oggetto non sia compreso interamente, chè allora diventerebbe oggetto di scienza e non di adorazione. Tolstói diceva: « Dio è per me ciò verso cui tendo, ciò a cui aspira tutta la mia vita: ma Esso è tale, che io non posso comprenderlo, nè nominarlo. Se io lo comprendessi, arriverei fino a Lui, e allora non sarebbe più alcuna vita. Ma (cosa che sembra contraddittoria) io non posso comprenderlo nè nominarlo, eppure io lo conosco; io conosco la direzione verso di Lui, ed anzi di tutte le mie conoscenze è la più sicura ».

La rivelazione e la fede sono le conseguenze necessarie, i corollari immancabili di questo tipo di esperienza spirituale. La rivelazione significa che vi è un commercio intimo tra lo spirito umano e Dio, che Dio si manifesta e si lascia riconoscere dall'uomo, ma significa anche il conoscere non per iniziativa propria, ma per azione dell'oggetto sul soggetto. E come e perchè l'uomo accetterebbe di conoscere, attendendo la sua conoscenza dal di fuori, se non perchè esso rinuncia a comprendere coi propri mezzi? E che cosa si rinuncia a comprendere, se non l'incomprensibile? L'oggetto che sappiamo e comprendiamo perfettamente, non diciamo che ci si rivela. È solo l'essere contraddittorio, che noi attendiamo di conoscere per rivelazione, ed è solo il mistero che si rivela. La rivelazione è come il rimettere all'oggetto l'iniziativa del sapere, è come il sostituire alla formula: « noi conosciamo l'oggetto », l'altra: « l'oggetto si fa conoscere a noi »; ma noi non ci rassegneremmo a spogliarci di questa iniziativa, se non ci riconoscessimo inferiori all'oggetto, quantunque poi l'oggetto è superiore a noi, solo in quanto noi siamo inferiori a noi stessi.

La rivelazione non può essere confusa con la divinazione; consultare il volo degli uccelli, studiare le palpitazioni dei visceri delle vittime, ascoltare il rumore del vento fra il fogliame delle quercie, consultare l'oracolo, sono tutti fatti, i quali hanno in comune con la rivelazione la circostanza, che, in essi, come in quest'ultima, lo spirito domanda di essere diretto dall'esterno; vi è nondimeno una differenza non trascurabile, ed è che la rivelazione ha per contenuto un principio universale, mentre la divinazione consegna all'uomo soltanto una regola relativa a rapporti accidentali e particolari. La divinazione è affare della magia e non della religione; e se, storicamente, l'attività divinatoria è stata strettamente connessa alla religione, ciò è dipeso solo dal fatto che la classe sacerdotale è stata per lungo tempo la depositaria della scienza profana, senza che si distinguesse rigorosamente la religione dalla scienza.

La rivelazione, in principio, fu concepita rozza-mente come una possessione dello spirito umano da parte di un agente straniero: i sogni, gli stati morbidi e di alienazione, fossero essi spontanei o provocati da un'eccitazione artificiale, per effetto della musica, della danza e dell'auto-ipnosi, furono considerati, appunto, come stati ispirati, in cui lo spirito, uscendo da sè, toccava un intimo commercio con la Divinità. Presso i profeti di Giavè ancora, la rivelazione è l'azione dello spirito di Giavè, che entra ed agisce, come un demone invasore, nello spirito del profeta. Il sapere procede da una specie di invasione dello Spirito divino, il quale è una forza che viene dall'esterno, un vento del quale gli eletti sono l'organo. La sua presenza si misura dal turbamento dell'animo, dal disordine delle facoltà intellettuali,

dall'incoerenza delle parole; è una specie di delirio e di follia. In prosieguo, codesta violenta opposizione dell'azione soprannaturale dello Spirito divino e l'esercizio normale delle facoltà razionali andò sempre più attenuandosi: l'ispirazione cessò di prodursi per accessi intermittenti, e diventò prerogativa normale di soggetti privilegiati, e finalmente si arrivò a considerare la rivelazione come immanente e costante nello spirito umano. Soprattutto, nel Cristianesimo, Paolo creò la teoria dell'effusione e dell'abitazione dello Spirito Santo nella comunità dei fedeli, i quali diventano tutti fratelli in Cristo, ovverosia figli di Dio, e gioiscono dello stesso commercio diretto e permanente col Padre. Lo stesso significato di principio di rivelazione interiore ha lo Spirito Santo nella dottrina giovannea: lo Spirito Santo, come rappresentante di Cristo, non è altro che il Logos divino rivelato e presente nella comunità cristiana. Anche nell'antica Chiesa, l'apologeta Giustino insegna che nel Logos divino ha partecipazione l'intero genere umano, e che tutti coloro che vivono razionalmente sono cristiani, anche se essi furono ritenuti atei, come ad esempio Socrate. Clemente Alessandrino vede, nella filosofia greca, l'educazione dell'umanità, fatta parallelamente a quella del profetismo ebraico, come rivelazione pre-cristiana del Logos, di cui il Cristianesimo non è che l'adempimento. È di S. Agostino il concetto che, come la religione cristiana è stata presente nello spirito dell'uomo, anche prima della rivelazione singolare di Cristo, così essa non si esaurisce nella rivelazione dei tempi apostolici, ma continua, in maniera immanente, nel corso delle successive generazioni. Tertulliano, del tutto come Lessing, considera la rivelazione dal punto di vista di una educazione divina dell'umanità, sviluppantesi attra-

verso vari gradi, dei quali la religione dell'antichità è il grado elementare, quella della Legge e dei profeti è la fanciullezza e l'Evangelo è la giovinezza. Tuttavia, nella tradizione cattolica, il punto fermo è e resta sempre la rivelazione di Cristo, e l'evoluzione, il progresso è sempre considerato come possibile, solo entro, e mai contro o fuori di quella rivelazione.

La Riforma compie un passo assai più ardito, considerando la rivelazione come una ispirazione della Ragione, indipendente e libera da qualsiasi autorità esterna. Viene fatto di domandare, però, se, arrivati a questo punto, il concetto stesso della rivelazione non sia distrutto, e se il parlare di una rivelazione razionale o naturale non sia una vera e propria *contradictio in adiecto*: quando la rivelazione diventa un rapporto fra sè e sè del soggetto, quando diventa un'auto-rivelazione, essa non è più rivelazione: significa, a questo punto, che il soggetto non avverte più quegli ostacoli, che dianzi lo costringevano a diffidare delle proprie capacità, ed a lasciarsi agire piuttosto che agire con iniziative intellettuali proprie, significa che il soggetto non è più dinanzi ad un oggetto incomprendibile, misterioso e miracoloso, ma che l'oggetto si è piuttosto interamente adeguato all'intelligenza del soggetto.

La fede è la controparte della rivelazione: la stessa incomprendibilità, che trasferisce dal soggetto all'oggetto la iniziativa del sapere, riduce le funzioni del soggetto ad un sapere per fede.

Noi dobbiamo, a questo proposito, precisare, più di quello che, per solito, non si sia fatto, la natura dell'atto fideistico. Troppo spesso, infatti, la fede è presa nel senso lato ed improprio di un sapere immediato, di una conoscenza non accompagnata dalla riflessione critica, o, che è lo stesso, dalla consa-

pevolezza della necessità del suo contenuto. Ma in questo senso, ogni atto conoscitivo è un atto di fede, o, quanto meno, ha in sè un momento fideistico. La più abituale maniera di conoscere è un conoscere senza le prove della verità di ciò che si conosce; è un'adesione, data immediatamente e sollecitamente, a certi giudizi. Inoltre, come abbiamo visto, anche il sapere, che è sottoposto a una valutazione critica, sia pure la valutazione più esigente, che muove dalla coscienza speculativa, è inizialmente un sapere, nel quale lo spirito consente immediatamente; la riflessione, che in un secondo momento si aggiunge, vale solo a giustificare un consenso anticipatamente dato. Ciò nonostante, questo non basta perchè possa legittimamente parlarsi, in tali casi, di fede e di credenza: e già il linguaggio comune dovrebbe farci sospettare, che per la fede è richiesta qualche altra cosa ancora, perchè noi non diciamo mai: crediamo nel cielo stellato o nel calamaio, che ci sta dinanzi, sebbene tali conoscenze siano da noi accettate, immediatamente ed irriflessivamente, senza che sia adoperata alcuna argomentazione, per convincerci della realtà di quegli oggetti e della verità delle nozioni corrispondenti. Il conoscere o il sapere per fede, propriamente, si ha solo quando quello stesso sapere ripugna istintivamente al nostro consenso, e ciò nonostante, noi consentiamo. Perchè noi diciamo di credere, è necessario che la nostra certezza si produca, in un certo senso, nostro malgrado; quel che comprendiamo perfettamente non ha bisogno di essere creduto: deve esser creduto solo l'inverosimile. *Credo quia absurdum. Certum quia impossibile.* La fede rappresenta quel momento, in cui lo spirito resta come librato fra la verità e l'errore, fra una verità in cui consente e un errore cui rilutta, verità ed er-

rore legati assieme in una stessa determinazione. Lo spirito indovina, presente una incongruenza nel suo sapere, ma nel tempo stesso, a malgrado di ogni iucongruenza, avverte che quel sapere ha tuttavia il suo valore ed il suo prezzo, ed allora gli riconferma la sua fiducia, sacrificando la perplessità e mettendo a tacere la diffidenza. Ogni fede risulta venata dalla malinconia sottile d'un dubbio soffocato. La rappresentazione religiosa ha un'improprietà costitutiva fondamentale, nella mancanza di una esatta corrispondenza fra forma e contenuto; e la coscienza religiosa, fintantochè resta tale, non può liberare il contenuto dall'involucro menzognero che l'imprigiona, non può sceverare forma da contenuto, ed inverare il contenuto in una forma superiore; essa deve prendere verità ed errore in una volta sola; e per non ripudiare tutto, per non sacrificare il contenuto, per colpa della sua forma, accetta tutto, ammette la forma in virtù del suo contenuto e se non può dire: *so*, dice: *credo*.

È questa una prova di nobiltà e di coraggio, data dallo spirito umano; una prova, attraverso la quale esso attesta tutta la forza della propria vocazione, tutta l'ostinata sua volontà di affermarsi, comunque, come intelligenza infinita, al disopra di ogni ostacolo, malgrado ogni debolezza. Lo Spirito, dandosi una religione e una fede, si rifiuta di professare la propria incompetenza rispetto all'Oggetto divino, e fa una questione di onore di arrivare fino ad esso e di impadronirsene, in quella qualsiasi maniera che gli riesce. L'uomo ha sempre preferito dire: *credo*, anzichè dire: *rinuncio*; ed ha sempre pensato che, in definitiva, fosse meglio avere una scienza del Divino, sia pure sospetta e irrazionale, anzichè non averla affatto; fosse meglio salvare il diritto supremo

dell'intelligenza, col forzare l'assenso di essa, anzichè sacrificare il diritto, per l'intransigenza di un assenso integrale. Disse Ernesto Rénan: « è più difficile impedire all'uomo di credere, che farlo credere », ed è un grande elogio pel genere umano. La fede esige dallo Spirito zelo incondizionato in favore della sua propria missione, chè la fede è la consegna all'intelligenza di superarsi e di affermarsi, al di là di ciò che l'intelligenza stessa si accredita, e per questo, la fede appare più meritoria della scienza, e l'uomo pio appare ed è in un certo senso più in alto dell'uomo di pensiero.

Soffrire le angosce del dubbio, sperimentare le fatiche della speculazione, inoltrarsi, attraverso lente e meditate avventure, fino all'Assoluto, è ciò che assicura agli uomini di pensiero una distinzione e una considerazione, giustamente proporzionate alle difficoltà da essi incontrate e all'alto fine che essi si propongono. Ma l'uomo di pensiero fa qualche cosa, che è, in tutto, adeguato ai propri mezzi; ed al termine d'ogni suo viaggio, trova il premio di una certezza, in cui riposa e gode, nella soddisfatta convinzione di aver calmato tutte le proprie inquietudini, di avere sciolto tutti i propri voti. È vero che, finchè dura il fervore della vita speculativa, ogni certezza conseguita diventa il punto di partenza, da cui muove un nuovo dubbio, e che una fatica rinasce nell'attimo stesso, in cui una fatica ha il suo termine, nella stessa guisa che, nella vita pratica, sullo scopo raggiunto s'apre inesauribilmente il compito di nuovi scopi da raggiungere; ma è anche vero che, se da una parte si è ricondotti sempre a ricominciare, dall'altra ogni ricominciamento trova sempre la pace del suo adempimento.

Nella vita religiosa, invece, sussiste un residuo ir-



risoluto e insoddisfatto delle pretese del soggetto. La religione non salda alla pari il debito dell'oggetto verso il soggetto; la fede sottoscrive, nonostante una curiosità rimasta senza risposta. L'uomo pio crede, per un'incredulità, rimasta impermeata dalla convinzione, e il premio della beatitudine nel commercio con Dio porta la segreta inquietezza di una vittoria conseguita al prezzo di una mortificazione. L'uomo pio ha il merito di avere fatto più di quel che poteva, di essere andato oltre le proprie capacità, di aver compiuto uno sforzo di buona volontà, superiore a quello dell'uomo di pensiero, il quale, nella pienezza del risultato conseguito, mostra di avere fatto solo ciò che era in grado di fare. La vita speculativa rappresenta, senza dubbio, un progresso sulla vita religiosa. Quel che ora diciamo, è solo questo: che la virtù personale del credente è superiore a quella del pensatore, come l'audacia del debole è più meritoria del coraggio del forte. In una parola, la fede è un atto temerario dello Spirito.

## CAPITOLO V

### LA CHIESA.

16. — La Chiesa, come ogni altro fatto associativo, deriva dalla circostanza che il soggetto non determina la propria medesimezza, come astratta uniformità immediata, ma la determina entro una varietà e pluralità di monadi individuali.

Il primo significato della parola *io* è quello che restringe la sfera di questa realtà nei confini d'un essere nettamente individuato, e che si distingue non solamente dagli oggetti, ma anche da tutti gli altri soggetti, riconoscendo in sè qualche cosa di proprio che lo definisce come un'entità singolare, distinta da tutte le altre entità egualmente singolari.

Ogni soggetto però non costituisce un'individualità opaca, impenetrabile e incomunicabile, e come è viva la coscienza per ognuno della propria inconfondibile personalità, così è viva la coscienza che tale personalità è, ciò nonostante, omogenea a tutte le altre.

Diversità e identità, molteplicità ed unità del soggetto, sono nel solito rapporto dialettico, per cui una determinazione positiva si afferma, risalendo dalla sua negazione, attraverso un processo, del quale la determinazione positiva è il presupposto immanente ed insieme il fine trascendente: nella varietà delle menti personali è da vedere appunto la condizione

negativa per l'affermazione di un assoluto soggetto, il quale è sintesi di sè e dei molti soggetti personali, in quanto nei molti soggetti si genera l'unità di una giurisprudenza spirituale concorde, la quale, se da un lato appare come una semplice aspirazione, la cui esplicita realizzazione è sempre rinviata a uno sforzo ulteriore, dall'altro è però la regola implicita che tacitamente controlla tutta l'attività delle innumerevoli e discordanti monadi individuali.

I fatti associativi hanno la loro sorgente in questo rapporto: quando il soggetto si pronuncia, per la presagita identità tra sè e gli altri, non può omettere che il suo pronunciato non debba valere anche per gli altri. Gli altri soggetti sono, certo, altrettante unità, diverse dal suo sè, e il suo pronunciato è soltanto il suo. Ma gli altri soggetti partecipano tuttavia della sua stessa sostanza, ed egli non può ritenersi indifferente rispetto ad essi, senza ritenersi indifferente rispetto a sè medesimo, vale a dire senza contraddirsi. Tutto quello, che per me ha valore, in cui io mi definisco e mi riconosco, cui io aderisco in maniera così intimamente indissolubile, che io e il mio pensiero facciamo tutt'uno, dal momento che io sono costretto a riconoscere lo stesso me negli altri, è necessario che si estenda anche agli altri, abbia valore anche per gli altri. E tale unità tende a realizzarsi, sia in quanto, nei limiti particolari più o meno ampi di associazioni particolarmente definite secondo variabili circostanze naturali, il Diritto e lo Stato determinano uno spirito collettivo costituitosi, mercè l'accordo attivo o passivo delle coscienze individuali, attorno a un patrimonio di convinzioni, che debbono valere indistintamente per tutti i consociati; sia in quanto queste stesse associazioni particolari interferiscono reciprocamente nei rapporti della vita inter-

nazionale, e si coordinano o si subordinano, pacificamente o militarmente in un'unità mondiale. Ora, codesta esigenza, che l'individuo si ritrovi negli altri, e gli altri si ritrovino in esso, se s'impone, in maniera più o meno imperiosa, alla semplice coscienza, ancora più energicamente s'impone all'auto-coscienza. Fin tanto che l'individuo abbandona la sua vita alla spontaneità d'una coscienza istintiva, può anche darsi che esso non faccia gran pregio delle proprie convinzioni, e che dallo scarso conto, in cui tiene sè medesimo, derivi una tolleranza prosima all'indifferenza verso gli altri. Normalmente, gli uomini restringono il proselitismo a proporzioni assai modeste, lo limitano agli ambienti più vicini, che interessano la loro esistenza personale, da un punto di vista strettamente eudemonistico, non mostrano velleità di associazioni più vaste. Il vero e proprio proselitismo nasce solo quando la coscienza personale riconosce la sua propria autorità, e si considera esplicitamente investita di un valore universale. Occorre che l'uomo si affermi come cittadino, e partecipi alla vita dello Stato, e che si ponga come coscienza universale; e solo allora esso è attratto irresistibilmente a permeare di sè gli altri soggetti, suscitando la lotta politica, e, attraverso la lotta politica, contribuendo alla formazione del Diritto.

Quando però noi passiamo dallo spirito che vive a quello che riflette su di sè, è impossibile che l'universalità della coscienza personale resti allo stato oscuro, è impossibile che, in un'indifferenza solitaria, la coscienza dell'individuo trascuri il riconoscimento di sè negli altri. Nell'arte, nella religione, nella filosofia lo spirito enuclea, deliberatamente e consapevolmente, dal suo seno la Verità; e dove sussiste la consapevolezza che il prodotto del proprio spi-

rito è la verità, non può mancare l'ambizione di ottenerne l'accettazione degli altri, di chiamare gli altri a raccolta intorno al proprio credo. In questo senso, ogni artista, ogni religioso, ogni filosofo è un missionario e un propagandista. Talune apparenze, che profilano gli spiriti insigni come desiderosi di una solitudine sdegnosa, non possono ingannare. *L'Odi profanum vulgus* è la divisa d'ogni spirito geloso della propria dignità e sensibile ai contatti umilianti. Ma anche l'ostile solitudine è una maniera di chiedere proseliti; e colui, che si esilia, non abdica alla sua volontà d'imperio, non cessa di mantenere i suoi diritti di pretendente a un reame, pel quale combatte, appunto esiliandosi.

È certo che nessun artista, come nessun filosofo, ha mai consumato segretamente, al riparo dell'altrui indiscrezione, la propria esperienza spirituale; è certo, che ogni artista e ogni filosofo ha chiesto sempre all'altrui suffragio il premio ultimo delle sue fatiche. Non è un interesse vanitoso, come insinua la mediocrità di coloro che, per guardare gli uomini grandi, non hanno che occhi di cameriere, che fa sollecitare, e talvolta in maniera tanto ansiosa e suscettibile, da parte di questi operai dello Spirito il favore delle moltitudini, o gli onori del discepolato. E non è per umore maligno e pettegolo, che, nella repubblica delle lettere, le concorrenze e le rivalità si accaniscono con così esasperata acrimonia. Al disopra di ogni meschinità, in codesta passione, non vi è che l'energia associativa dello Spirito, e, in essa, la sollecitudine dello Spirito di potenziarsi fino alla medesimezza del Soggetto assoluto.

Ma se arte, religione e filosofia hanno tutte l'identica preoccupazione di ampliare un'esperienza personale in una esperienza collettiva, soltanto la reli-

gione traduce tale preoccupazione nella forma propria di una Chiesa.

Le comunità artistiche come quelle filosofiche non danno luogo ad istituzioni così cospicue, permanenti e organiche, come quelle religiose. Ciò non dipende, come spesso è stato supposto, dall'aver la religione una sfera di competenza più vasta e più comprensiva dell'arte o della filosofia, onde si sarebbero resi necessari appositi istituti, corrispondentemente alla complessità delle funzioni esercitate dalla coscienza religiosa. La ragione vera è piuttosto questa: che, nell'arte e nella filosofia, la soggettività è libera da ogni autorità esterna e le comunioni artistiche e filosofiche si realizzano e si risolvono idealmente, senza che sia avvertita la necessità di irrigidirle in organismi fissi e determinati. Quando anzi l'accademia e la scuola acquistano autorità, e pretendono di essere depositarie esclusive d'una certa verità, e l'unità tra il soggetto che crea e coloro che consentono nella sua creazione, non è più cercata come una diretta e libera comunione, ma è sottoposta alla mediazione di un insegnamento esterno autoritario, allora è che arte e filosofia decadono nella maniera e nel dogma; ed in realtà è perduta ogni intima comunione degli spiriti, la quale deve procedere e può procedere soltanto da una creazione libera e da un'elezione altrettanto libera. Ogni volta che, in arte o in filosofia, si sono costituiti cenacoli, sette, scuole, falansteri, discepolati e chiese, ogni vera vita artistica e speculativa è esulata, riparandosi altrove. Il Dio della Bellezza e del Pensiero non vuole templi nè sacerdoti.

Tutt'altro affare è nella religione; qua la rappresentazione originale insorge per rivelazione, e l'iniziativa della rivelazione compete, come s'è detto,

simulatamente, non al soggetto, ma all'oggetto: lo spirito religioso non trova in sè l'ispirazione, ma esso è succube dell'ispirazione divina. Ciò significa, che il sapere ricevuto per rivelazione è il sapere dato, e dato tanto pel soggetto originario quanto per i soggetti, ai quali è comunicato. Su questa base, l'adesione del soggetto non è raccomandata che all'autorità. È evidente la diversità del processo adottato, rispettivamente, dalla coscienza filosofica e da quella religiosa. Il filosofo muove da una consultazione del mondo attraverso sè medesimo, ed è assistito da una fiducia incondizionata nel proprio pensiero. E quando poi egli passa a sollecitare l'altrui suffragio, egli affida le sorti delle proprie dottrine al libero giudizio individuale, raccomandandole solo agli argomenti, con cui egli ha già dimostrato a sè stesso le proprie affermazioni. La coazione intima, la forza costringente delle necessità ideali, che il ragionamento mette in essere, non intende forzare l'assenso. È una necessità che deve essere sentita dal soggetto come una sua propria necessità. Il soggetto, nell'incatenamento dialettico delle proposizioni, deve considerarsi come afferrato e dominato dal corso del suo proprio pensiero; ma nessun sacrificio è richiesto alla sua libertà e alla sua sovranità. Anzi, quella stessa forza della dimostrazione non ha valore, se non per coloro, che già sono in condizione di ritrovare in sè medesimi, per una specie d'intuizione mistica, gli elementi essenziali del sistema. Le deduzioni rigorose di uno Spinoza, di un Fichte, di uno Schelling, di un Hegel non dimostrerebbero assolutamente niente, a chi non si fosse già posto, intuitivamente, in condizioni di pensare la Sostanza, l'Io, il Soggetto-oggetto o l'Idea. La rappresentazione religiosa invoca, invece, imperativamente la solidarietà

dello spirito. L'inziatore è egli stesso un iniziato, che ha ricevuto per grazia la sua sapienza. E, relativamente agli iniziandi, la comunicazione della fede non può essere il risultato di un giudizio critico, ma quello di un'accettazione, offerta come un omaggio all'autorità della fonte, dalla quale emana l'insegnamento. Perciò ogni comunicazione religiosa, interponendosi tra lo spirito umano ed il suo sapere la mediazione d'una rivelazione, necessita un organismo, che sia l'interprete e il rappresentante reale di quella mediazione, necessita cioè una Chiesa.

Nella Chiesa vanno distinti due momenti diversi: il momento costitutivo, in cui la Chiesa è fondata come unione dei fedeli attorno alla personalità d'un fondatore: in questo primo momento, la Chiesa si riassume nel fondatore, essendo questi l'organo diretto della mediazione. E il momento continuativo, in cui, scomparso il fondatore, la sua mediazione resta fissata in un corpo di dottrine, come testo sacro; e in questo secondo momento, la Chiesa è rappresentata dai depositari della parola rivelata, che sono organi indiretti e secondari della mediazione.

Naturalmente, il carattere dogmatico e rigido dell'associazione chiesastica e cultuale si accentua quanto più essa si allontana dalla rivelazione originaria. La Chiesa, fin tanto che è ancora prossima al fondatore, oppure fin tanto che dura uno sviluppo di successive coerenti rivelazioni, mantiene ancora un carattere, limitatamente, mobile e libero, o che è lo stesso, non si determina come vera e propria Chiesa. L'autorità della parola rivelata non è ancora depositata e fissata in una regola rigorosa, e la comunità si costituisce attorno allo spirito del profeta, senza bisogno di altri mediatori. Quando però ci si allontana dalla rivelazione originaria, e lo spirito



creatore dei profeti si rarefà, e il processo di sviluppo si arresta, e non si producono più nuove esperienze, allora conviene che la rivelazione sia definita in una parola fissa, che l'esperienza religiosa originaria sia continuata e protetta; e la comunione religiosa non può più effettuarsi senza l'aggiunzione di un organismo, deputato a custodire e continuare la tradizione. Ed è qui che la Chiesa trova le ragioni dei suoi massimi sviluppi gerarchici esteriori. Non è soltanto quindi all'esigenza delle pratiche rituali e alla necessità di un sacerdozio, d'un personale cioè specializzato negli atti formali necessari al rito, che la Chiesa deve il suo carattere di un'istituzione positiva, organica e permanente: ma piuttosto al fatto che, astrazione fatta da ogni pratica rituale, tra la Divinità e il fedele viene a interpersi, comunque, il testo della parola rivelata e quindi l'organismo che ne è il depositario. Il sacerdote, ancora prima di essere sacerdote, è un dottore, ed è sacerdote, solo perchè è un dottore; egli è un mediatore strumentale, il maestro del cerimoniale necessario alla comunione, unicamente perchè egli è, anche e prima di tutto, il custode della scienza sacra, della quale la esecuzione rituale non è che l'ultima traduzione esterna. Se, in omaggio a un criterio di divisione del lavoro, in seguito, le due funzioni, quella teologale e quella sacerdotale, passano praticamente in mani diverse, e, da un lato, si costituisce uno stato maggiore di dotti, deputati a custodire la sapienza sacra, e dall'altro si costituisce un esercito di sacerdoti, deputati alle mansioni del culto, ciò non toglie che il sacerdote non resti tuttavia un teologo di seconda mano, e che l'insegnamento delle credenze tradizionali alla popolazione dei fedeli non resti l'affare principale del suo apostolato, insegna-

mento, rispetto al quale l'amministrazione del culto è solo un accessorio.

17. — La Chiesa esaurisce tutto il proprio ufficio nel porsi, come associazione di più soggetti, attorno a un credo comune: ed essa è nettamente distinta, in questo ufficio, dallo Stato. La consapevolezza di questa peculiarità della funzione chiesastica, però, non fu acquisita che assai tardi, e la storia ci mostra, nei rapporti che la Chiesa mantenne rispetto all'ordinamento politico della società, tanto Stati che furono Chiese, quanto Chiese che furono Stati.

Nell'antichità classica, com'è noto, la religione fu interamente un affare di Stato: far parte dello Stato era far parte della sua religione; il capo dello Stato era, nel tempo stesso, il sacerdote supremo della Chiesa. La città antica risente e continua gli ordinamenti del gruppo gentilizio, dal quale essa è uscita: come, nel gruppo gentilizio, non è riconosciuta un'individualità che al capo, così, nella città antica, l'anteriore momento domestico è continuato come sovranità di Stato, con omissione dei diritti individuali. In altre parole, l'Universale etico del Diritto è, nell'antichità, Universale astratto, come è astratto, nell'auto-coscienza filosofica, l'Universale metafisico aristotelico e platonico. A differenza del despotismo orientale, dove la volontà particolare del sovrano è eretta immediatamente a principio di Volontà universale, le democrazie classiche riescono a conoscere una Volontà pubblica, superiore alle volontà private; quella però è la semplice negazione di queste, le quali non hanno riconoscimento alcuno nel mondo greco, e, nel mondo romano, ricevono solo il riconoscimento appunto di volontà particolari nel Diritto privato.

Dall'aver negato all'individuo la titolarità dell'Universale derivò, anche, che all'individuo fu negata l'autorità di costituirsi una credenza indipendente da quella dello Stato, e che i cittadini furono trattati alla stessa guisa dei minori e dei soggetti all'autorità del *pater familias*, ai quali era negato il diritto, fin tanto che essi permanevano nella disciplina dell'organismo domestico, di farsi aderenti d'una religione o d'un culto diverso da quello della famiglia, alla quale per nascita appartenevano. Vero è che il rigore di questo principio, per altro, fu ben presto praticamente temperato, per lo scarso spirito religioso che animò la Civiltà classica, e per la tolleranza e l'arrendevolezza, che sempre furono incontrate, sia ad Atene che a Roma, dai culti privati o forestieri. Il panteon greco ufficiale fu estremamente ospitale; e le stirpi divine aristocratiche dell'Olimpo accettarono, di buon grado, la compagnia di divinità *parvenues*: onde se il culto non cessò mai di essere religione di Stato, poi si mostrò aperto a tutte le Divinità, che raccogliessero il suffragio d'una certà pietà. Ancora meno intolleranti furono i Romani, i quali, accanto alla religione pubblica, che per più d'un migliaio d'anni rimase affidata agli stessi collegi sacerdotali, e consistè sempre nei medesimi *sacra*, e continuò ininterrottamente fino all'epoca di Teodosio, al IV secolo dopo Cristo, lasciò prosperare, indisturbati, ogni sorta di culti stranieri, egiziani, giudaici, persiani, siriaci e fenici. Il culto di Iside, di Serapide, di Arpocrate, di Mitra, corruzioni di antichi culti egiziani e persiani, ebbero in Romà favori grandissimi.

Di natura diversa è l'unità della Chiesa e dello Stato, quale si realizza nei così detti regimi teocratici, perchè, in questi, non è lo Stato, come nel-

L'Antichità classica, che è Chiesa, ma è la Chiesa, che diventa Stato, o per lo meno si sovrappone allo Stato e ne dirige e controlla la volontà. Nelle società barbariche è nel sacerdozio e nella Chiesa, che si assomma la cultura più elevata, la più alta spiritualità; di più, dove esiste realmente una forte coscienza religiosa, diventa inevitabile, che il sacerdote, il quale si sa depositario e titolare della Sapienza divina, si arroghi il diritto di prendere, direttamente o indirettamente, nel suo pugno, le redini della società. Chi ha titoli maggiori del sacerdote, per governare gli uomini? In quanto la religione è un'attività, volta a conoscere l'Essenziale, in quanto lo Stato rappresenta la realizzazione pratica intersoggettiva di quello stesso Essenziale, sembra perfettamente normale, ed è in realtà perfettamente razionale, che chi ha la migliore scienza, abbia anche la direzione degli affari sociali. Il solo ostacolo, d'indole puramente estrinseco, che, nella storia, incontrò lo stabilirsi di vere e proprie teocrazie, fu l'inidoneità delle classi sacerdotali a quelle funzioni militari, che erano il presidio più importante della conservazione e della prosperità delle società primitive. La classe sacerdotale dovette così cedere il passo a quella militare, nel governo mondano delle società, e contentarsi soltanto di esercitare su questo un controllo, la di cui maggiore o minore efficacia variò, naturalmente, secondo i tempi e le circostanze. La Civiltà occidentale, nata sotto il patrocinio di una religione, ha sentito, durante il Medio Evo, tutto il peso della lotta tra una Chiesa, che aveva titoli sufficienti per vantare una supremazia sullo Stato, ed uno Stato che tuttavia, forte della tradizione imperiale romana, riluttava a una incondizionata soggezione all'autorità della Chiesa.

L'epoca moderna considera, invece, i due istituti come reciprocamente indipendenti. Nella comune opinione, tale indipendenza è ancora giustificata come una separazione tra lo spirituale e il temporale. Ciò è sommamente errato, essendo questi termini più adatti ad una identificazione, anzichè a una distinzione, fra Chiesa e Stato. Senza dubbio, essi rappresentano un pretesto assai comodo, e politicamente accorto, per contentare entrambi i contendenti: nell'apparente modestia di voler assumere solo l'amministrazione degli interessi temporali della società, e di lasciare alla Chiesa il governo di quelli spirituali, lo Stato fa la parte del leone, e si libera da ogni ingerenza della Chiesa, perchè interessi spirituali, che non siano temporali, sono appena una finestra dipinta; nel tempo stesso, la Chiesa ha una *fiche de consolation*, che, per quanto povera e priva di contenuto, basta a soddisfare il suo amor proprio, e a lasciargli l'illusione di provvedere a qualche cosa, che sta più in alto degli affari plebei, che sono cura dello Stato. Ma la verità è, che, come Iddio è il sale della terra e la luce del mondo, così è nei destini temporali, che l'uomo realizza la propria vocazione spirituale, e che chi ha il governo degli uni è perciò il padrone dell'altra. Lo Stato stabilisce ciò che noi dobbiamo fare e non fare; e alle sue prescrizioni, non presiede un criterio di discrezione, riguardosa, che eviti di penetrare nel santuario della nostra vita spirituale. Lo Stato, nella sua volontà, esprime ciò che deve essere il nostro mondo spirituale, e quale deve essere il nostro Iddio. Certamente l'azione dello Stato non è in grado di costringere la nostra intimità, e la sua norma si rivolge a noi come una norma regolativa, contro la quale, per quanto possano essere severe le sanzioni che l'accompagnano, noi possiamo sempre insorgere,

o alla quale noi possiamo prestare soltanto l'ossequio di un'obbedienza, che non distrugge le eventuali riserve interiori. Ma ciò non significa che lo Stato pronunci una regola, la quale non abbia l'ambizione di investire l'ordine spirituale. Se noi più abitualmente avvertiamo l'opera direttiva dello Stato, nelle sue risultanze spicciole, e relativamente ad interessi materiali ed economici, che ci sembrano del tutto estranei ai più profondi e generali interessi della nostra vita spirituale; e se inoltre ci sembra, a primo aspetto, che la nostra esistenza concreta di cittadini, che hanno fini particolari e provvedono a soddisfazioni mondane, possa essere regolata e vincolata dalle leggi, senza che, in cotesta determinazione autoritaria, sia implicita e presente una determinazione di Dio, una più penetrante considerazione della nostra posizione nello Stato, viene però presto a convincerci che la volontà dello Stato contiene, in ultima istanza, un'indicazione integrale degli scopi ultimi cui deve dirigersi la nostra condotta.

D'altra parte, la Chiesa, per conto suo, non può proclamarsi indifferente, rispetto alla maniera, secondo cui si regoleranno i suoi fedeli, nelle circostanze della loro esistenza mondana. Sarebbe un Dio troppo accomodante, quello che si lasciasse adorare nel tempio, e rinnegare nelle opere. Anche qua, la mutua penetrazione del Divino e del mondano, dello spirituale e del temporale, estende l'autorità di chi ha il controllo dello Spirito, fino alla sfera della realizzazione, che lo Spirito si dà praticamente nella concretezza della sua vita. E da questo punto di vista, come lo Stato intende a escludere la Chiesa, così la Chiesa intende a escludere lo Stato, appunto perchè la loro giurisdizione ricade su di un identico territorio. Chiesa e Stato vogliono ognuno per sè

tutto l'uomo, appunto perchè l'uomo non si lascia dividere in due fette, delle quali una possa cadere in potere della Chiesa, e l'altra possa darsi in soggezione dello Stato.

L'indipendenza dei due poteri è fondata nel fatto, che, pur essendo un unico e stesso principio, che ora si realizza nello Stato, ed ora nella Chiesa, esso si realizza, tuttavia, nell'uno e nell'altra, come in due momenti successivi, i quali mantengono pertanto ognuno una relativa autonomia. Quel che noi abbiamo detto sopra, circa i rapporti tra religione e moralità, può essere ripetuto qua, a proposito dei rapporti tra Chiesa e Stato. Lo Stato è la moralità, che si è data un'esistenza intersoggettiva, è cioè la morale sociale: quindi, alla vita dello Stato, come a quella dell'individuo, presiede indefettibilmente un principio etico, che è immanente in tutte le sue particolari decisioni. Ma come nell'azione individuale, tale principio restava, in certa guisa, fuori della competenza cosciente del soggetto, ricevendo in definitiva l'azione stessa la propria definizione fuori del soggetto personale, entro cioè il processo storico universale, la consapevolezza del quale poteva essere ottenuta solo nella conoscenza di Dio, così, analogamente, l'azione dello Stato sfugge al controllo consapevole della stessa volontà sovrana, la quale, in maniera ancora più remota ed ampia, resta qualificata solo dal verdetto che di essa sarà dato dalla storia. Quel principio etico, perciò, che ne è la segreta sostanza, non può manifestarsi che a chi sia in grado di anticipare tale giudizio, decifrando idealmente il processo storico universale, e, in esso, l'autentica portata dell'azione dello Stato. Occorre, in altre parole, che lo spirito pratico si sviluppi nella direzione dello spirito teoretico, e che ciò stesso,

che agisce nello Stato e per lo Stato, sia abbassato al grado di oggetto per la definitiva consapevolezza del soggetto.

Della Chiesa e dello Stato è, allora, subito altrettanto visibile il punto di penetrazione, che quello di differenziazione: unità e identità di contenuto, perchè nell'uno e nell'altro caso non si tratta che di un'unica e stessa determinazione ideale: ma nello Stato essa non si realizza per la coscienza che la pone; quando lo spirito vuole intendere il suo prodotto, esso non può intenderlo che in Dio, ed è perciò rinviato alla Chiesa. Di modo che, mentre lo Stato determina *il quid agendum*, la Chiesa trasforma lo stesso *quid* in un *quod est*, vale a dire scopre e raggiunge la verità dello Stato.

A questo punto vi è una differenziazione tra i due poteri, poichè a ognuno è assegnato un compito proprio e distinto. La Chiesa, però, vantando sullo Stato la superiorità, che le deriva dall'essere organo cosciente di un Assoluto, che trascende la pura coscienza pratica e politica, può ancora legittimamente pretendere, che la differenziazione delle funzioni sia posta come subordinazione. Nessuna autorità infatti ha titoli maggiori per governare gli atti umani individuali o sociali, di quella autorità, che sola sa e conosce in Dio la verità degli atti medesimi; nessuna autorità è investita di maggior prestigio, capacità e sapienza, di quella che è in possesso di una Sapienza assoluta. La Chiesa quindi, nonostante la differenziazione, tenderebbe ancora a rifluire sullo Stato, se non per assorbirlo, per subordinarlo. È qui che interviene il secondo postulato della coscienza moderna, il quale interpreta e perfeziona la differenziazione come indipendenza. La coscienza moderna, qua, non oppone più soltanto l'alterità delle



funzioni, che, in definitiva, si risolve a vantaggio della Chiesa, ma entra nel merito ideale della Chiesa, nega la religione ed esautora la Chiesa. Questo secondo postulato si riassume nell'autonomia del pensiero e nella libera soggettività. La soggettività ha in sè i poteri, indipendentemente da ogni rivelazione esterna, di esaurire la propria vocazione; la ragione è capace, coi suoi stessi mezzi, di soddisfare tutte le sue esigenze; e le verità, nelle quali essa si riconosce, sono un suo stesso prodotto. Con ciò scompare l'indispensabilità di un mediatore esterno, che consegni all'uomo autoritariamente il suo credo. Il rapporto tra lo spirito umano e quello Divino è concepito, alla maniera paolina, come abitazione, nella verità, dello Spirito di Dio nell'uomo; ed allora lo Stato si subordina a tutti e a nessuno; esso lascia che chiunque creda o abbia da insegnargli qualche cosa, lo faccia, nella misura che sa e che può: ma a nessuno singolarmente riconosce il privilegio di un esclusivo stato di grazia, in forza del quale esso possa comandargli. Nei regimi liberi, lo Stato apre indistintamente a tutti la facoltà di concorrere alla Volontà universale, ed all'auto-coscienza è lasciato libero transito, per rifluire, con le sue deduzioni pratiche, sulla vita della società. In questo rapporto la Chiesa viene a trovarsi nella posizione stessa di tutti gli altri soggetti: se la religione esclude la libera soggettività, la libera soggettività al contrario comprende la religione, ed ammette che la soggettività si manifesti liberamente, sia pure nell'aspetto della sua negazione formale religiosa: la più alta verità è la libertà dell'errore. Quindi, fin tanto che vi sono spiriti religiosi, che si raccolgono attorno a una Chiesa, la Chiesa avrà il diritto alla sua indipendenza, come ogni altro soggetto, e lo Stato, per

conto suo, si affermerà ugualmente indipendente da essa, salvo ad accettare da essa tutti quei contributi, che accetta dagli altri, e quindi non più per la sua specifica autorità di Chiesa, ma per la sua generica qualità di soggetto.

## CAPITOLO VI

### LA STORIA DELLA RELIGIONE.

18. — Il concetto della religione, da noi descritto, deve essere considerato come comprensivo di tutte le particolari religioni storiche. Esso però non è l'indifferente elemento comune, il *summum genus*, nel quale tutte le religioni concordano, ma piuttosto il principio germinativo e finale, del quale tutte le religioni rappresentano una parziale e progressiva attuazione.

L'idea del corso storico dello spirito umano e della varietà successiva dei suoi prodotti, come sviluppo e progresso, è un'idea squisitamente moderna. Essa infatti esige l'adozione di un punto di vista superiore, nel quale siano conciliati tanto la apodittica e assoluta certezza che lo Spirito annette alle sue convinzioni, quanto il fatto che, ciò nonostante, tali convinzioni non sono mai uniformi e permanenti, ma subiscono nel tempo e nello spazio un continuo mutamento. Noi conosciamo, nella storia del pensiero speculativo, anche a questo proposito, due atteggiamenti astratti, che corrispondono alle due contrarie raccomandazioni, che la realtà dello Spirito fa di sè stessa. Da una parte, legittimamente si afferma che la verità è per sua natura una, eterna, immutabile, e che trascende perciò ogni contingenza di tempo

o di spazio. Non è ammissibile che il consenso che l'intelligenza dà ai propri pronunciati sia circondato da una fiducia limitata e sottoposta a riserve. Il giudizio è sempre una decisione assoluta. Quindi quel che il soggetto afferma, non è mai affermato come un'opinione soggettiva e relativa, ma è sempre affermato come una verità, la quale, nel foro personale di chi l'afferma, non accetta smentite e contraddittori. Se noi, nell'atto in cui pensiamo, ritirassimo la fiducia nel nostro pensiero, non penseremmo affatto: ed anche quando negassimo al nostro pensiero ogni fiducia, ciò non potremmo fare che accordandogliela, contraddizione questa, che è stata sempre facilmente rimproverata ad ogni forma di scetticismo. Da questo punto di vista, che potremmo chiamare dogmatismo astratto, non è possibile porre che una sola religione vera, in confronto della quale tutte le altre manifestazioni, che concorrono pure al titolo di religione, debbono essere considerate delle semplici aberrazioni. E in realtà tutto il Medio Evo, per lo meno nei suoi ceti meno dotti, accolse questo convincimento, e mantenne l'antitesi tra il Cristianesimo, sola religione vera e degna di questo nome, e tutte le altre sedicenti religioni, figlie della menzogna e dell'ignoranza.

D'altra parte, però, si osserva, con eguale legittimità, che le verità assolute che emanano dalla storia, sono ben lungi dal costituire una giurisprudenza concorde, e siccome è abusivo supraordinare un criterio, che giudichi della ragione e del torto di ognuna, perchè qualsiasi giudizio sarebbe esso stesso sottoposto al sindacato di un altro e diverso giudizio, e così via di seguito, si deve concludere nel senso di un'indifferenza scettica verso tutte le verità. La storia ci mostra come ogni popolo ed ogni epoca abbiano

avuto le loro particolari credenze ed abbiano innalzato preci a Divinità diverse, ed in ogni epoca come in ogni popolo è stata la pretesa di riassumere in quelle credenze la verità ultima ed assoluta. Chi potrà mai istituirsi arbitro di questa contesa, senza far la figura di gettar nuovo olio sulle fiamme?

Il presupposto erroneo di entrambi i punti di vista è di considerare le varie affermazioni, che lo Spirito fa lungo la sua storia, come assolutamente incompatibili l'una coll'altra. Se noi potessimo, invece, convincerci, che, nonostante la diversità, esse tuttavia presentano un punto di coincidenza e di unità, e che, ben lungi dal distruggersi l'una coll'altra, l'una può apparire come un termine d'integrazione dell'altra, allora la molteplicità delle credenze religiose potrebbe essere mantenuta, senza che ad alcuna di esse dovesse essere denegata l'assoluta validità, alla quale ognuna per conto suo ambisce. Il valore di un'affermazione è distrutto solo quando l'affermazione successiva la nega; ma se l'affermazione successiva afferma qualche cosa di diverso e di nuovo, rispetto all'affermazione precedente, le due affermazioni possono coesistere; e anche ammesso che la seconda possa avere un aspetto di opposizione riguardo alla prima, ciò sarà solo relativamente alle lacune che la prima lascia, e non relativamente alla positiva determinazione che essa consegna. Perchè tale convincimento possa maturarsi, è però necessario che la storia umana venga concepita come unità e come progresso, perchè, solo collegando le affermazioni successive come espressioni progressivamente integrative di uno stesso principio, è possibile superare il contrasto tra il relativismo scettico e l'assolutismo astratto. Noi dobbiamo qua ricordare che il pensiero speculativo contemporaneo, col dedurre la necessità

della storia, si metteva appunto in grado di intendere, per la prima volta, pienamente, il senso, la direzione e la legge di essa. Fin tanto che si restava nei limiti dell'Idealismo classico, non era consentito immaginare la storia diversamente, che come un giuoco accidentale, senza meta e senza legge di sviluppo. Posta, come faceva l'Idealismo classico, l'Idea come oggetto, la sua relazione col soggetto restava affidata esclusivamente a una fortuita combinazione. L'Idea, immobile e inerte, era collocata fuori del soggetto, e sia che essa lo trascendesse, come pensava Platone, sia che consentisse, come pensava Aristotele, un νοῦς, che fosse νοήσις νοήσεως, non vi era posto per la storia, quale noi oggi l'intendiamo: nel primo caso, tutto ciò che l'uomo facesse o pensasse, era solo e sempre la pallida immagine difettiva dell'archetipo ideale; nel secondo caso, l'Idea pensata, ogni volta che fosse stata pensata, sarebbe stata egualmente pensata, e come e quando potesse essere pensata, era affare di una capacità intellettuale, rispetto alla quale il tempo e la storia nulla potevano aggiungere e nulla togliere. La storia non serviva a niente, per un'Idea che viveva fuori della storia.

Il pensiero moderno, definendo speculativamente un principio dato dal Cristianesimo, trasforma l'Idea in Spirito e Soggettività. Esso non rinnega l'oggetto, nè l'idealità dell'oggetto, e quindi assimila la posizione dell'Idealismo classico. Però l'oggetto ideale non ha una vita indipendente dal soggetto ed è piuttosto un momento della vita del soggetto, perchè quella indipendenza che l'oggetto attesta rispetto al soggetto, è essa stessa determinata dall'io, il quale può porsi solo alienandosi e rivenendo a sè dall'altro da sè. In sostanza, il soggetto è il tutto, il quale si scinde, si separa in sè e trascende l'oppo-

sizione, riunendosi a sè. L'Assoluto è l'Idea, ma non l'Idea in quanto semplice oggetto, ma in quanto Idea che si viene sapendo, ossia in quanto unità progressiva di soggetto e oggetto, o che è lo stesso, in quanto Spirito.

Ora, se la semplice Idea è oggetto inerte e immobile, l'Idea che si traduce in Soggetto è invece Idea pensante, vale a dire vita ed attività; se la semplice Idea è verità, che può essere pensata e non pensata, e non riceve il suo essere dall'attualità di essere pensata, l'Idea che si sa è invece l'Idea in quanto realmente sia pensata, è l'Idea che si pone con e nella coscienza. Quando noi quindi deferiamo l'assolutezza dall'Idea al Soggetto, noi necessariamente pensiamo la verità formantesi in uno con l'attività del Soggetto, e la sua absolutezza è l'absolutezza inerente non a un essere già bello e fatto, una volta per sempre, ma è un'absolutezza che viene crescendo insieme col Soggetto.

In quanto il soggetto è attività, esso contiene l'indispensabilità della storia. Non basta che lo Spirito si dia un divenire ideale; non basta che esso possa porsi, solo a condizione di opporsi ad un oggetto e di riunirsi ad esso; non basta che si produca come processo ideale eterno, spiegandosi in una gerarchia di ordini, che ne costituiscono la progressiva realizzazione. Occorre che questo stesso divenire eterno si traduca in divenire storico e temporale; che il correre e ricorrere perpetuamente negli stessi ordini sia, nel tempo medesimo, un perpetuo variare di forme, in quegli stessi ordini. L'attività è l'equivalente di una creazione continua, e non vi è creazione dove non sia inesaurita e inesauribile novità ed originalità di esistenze. Se si dovesse dare un divenire ideale, senza divenire temporale, la creazione sarebbe data

una volta tanto, dopo di che resterebbe un essere e non più un creare, ed il Soggetto novellamente decadrebbe nell'Idea, la quale è essere pensato, e non più attività pensante. Ma se la creazione deve essere continua, allora è inevitabile che l'essere si alimenti di una varietà altrettanto continua, dalla quale soltanto può riconoscersi la perennità della creazione. Il riporsi dello Spirito negli identici coefficienti non sarebbe in realtà un riporsi, ma la ripetizione dello stesso porsi originario, ed una ripetizione identica non è più nemmeno una ripetizione, è indistinguibile dalla prima posizione, è la prima posizione medesima. Perchè possa esservi un riporsi, è necessario che il riporsi sia un variamente porsi: e lo Spirito può insistere, nel suo ricorrere ideale eterno, solo in quanto e perchè, ricorrendo, produce inesauribilmente una realtà nuova: continua, in quanto si rinnova. In conclusione, non può convenire l'assolutezza al Soggetto, se non come assolutezza, che si realizza attraverso la mediazione storico-temporale.

Un'importante conseguenza di ciò è, inoltre, che la storia non è più solo storia dello spirito umano, rispetto a un'Idea meta-storica, ma è storia dell'Idea nella storia dello Spirito; non è più l'uomo che si approssima a Dio, ma è Dio stesso che si crea nella storia dello Spirito. La storia della coscienza religiosa è storia umana e divina, nel tempo stesso: Dio non è più l'Intelligibile, ma l'Intelligenza eternamente intelligente, e, per tale attività eterna, Intelligenza eminentemente storica. La storia della religione non è più soltanto il movimento della mente umana rispetto all'Oggetto immobile, ma è anche storia dell'Oggetto e di Dio. « Dio crea sè medesimo nella storia dello Spirito. Ogni luogo, ogni momento del tempo, avendo il suo genio proprio, rappresenta la Divinità sotto



un aspetto particolare: da ogni forma del mondo si eleva una rivelazione, da ogni rivelazione una società, da ogni società una voce nel coro universale: non vi è un punto sperduto nello spazio e nel tempo, che non figuri per qualche cosa nella rivelazione sempre crescente dell'Eterno. La creazione, dal principio separata dal suo Autore, tende sempre più a ricongiungersi ad Esso, attraverso il legame dello spirito, e la terra partorisce veramente il suo Dio, nel travaglio delle età » (1).

Storia, che è sempre insieme progresso. La creazione continua è un superare, che è un conservare ed un negare assieme il prodotto già creato: questo è conservato, perchè la creazione non potrebbe sussistere, se il creato s'inabissasse ogni momento, e non restasse convogliato nell'opera successiva; ma è negato, perchè la creazione non potrebbe sussistere nemmeno, se si arrestasse a un certo momento, e non si prolungasse oltre il prodotto creato. L'opera dello Spirito consiste nell'accrescere inesauroibilmente il suo patrimonio, come un eterno erede laborioso, che costruisca la sua propria fortuna sulla fortuna avita. In quest'opera, che non conosce stanchezza, non vi è passaggio da errore a verità, ma piuttosto da verità a verità, o, se si vuole, da errore a verità, solo nel senso che la verità antecedente è erronea, non per ciò che afferma, ma per ciò che omette di affermare, e che la verità successiva affermerà. In questo difetto, la prima verità può essere posta come errore, e, in quanto difettosa, negata; ma in quanto era pur sempre verità, essa è confermata nella verità successiva. Se è lecito dirlo, si tratta d'un processo addizionale,

---

(1) E. QUINET, op. cit., pag. 15.

in cui ogni somma è destinata a sommergersi ed a ritrovarsi in una somma maggiore. La storia non è, quindi, solo un prima e un dopo, ma un prima e un dopo, che è, nel tempo stesso, un bene e un meglio. Si afferma che la natura non ha una storia, o anche che i popoli incivili non hanno storia, il che è approssimativamente esatto, perchè la natura e i popoli incivili sono scarsamente penetrati di spiritualità, e quindi lo sviluppo storico è in essi pigro e quasi impercettibile. Tuttavia, tanto la natura quanto i popoli incivili non cessano di vivere nel tempo. Il correre del tempo non coincide di per sè stesso con l'attività creatrice, la quale è nel tempo, ma non è misurata dal tempo. Il che del resto è ben sentito dall'esperienza comune, per la quale la vita, nelle sue fasi e nei suoi sviluppi temporali, è misurata come una serie di vicende significative, e non come un indifferente correre di calendario o di momenti cronometrici. La storia, come creazione continua, ovverosia come progresso continuo e indefettibile, implica, è vero, che il dopo sia sempre meglio del prima, ma implica egualmente, che non vi è vero dopo, se anche non vi è un meglio: il ripetersi in successivi momenti temporali, di posizioni spirituali già acquisite, o il retrocedere al di qua di esse, e il ritornare a posizioni già superate, in realtà non è neppure un dopo: il dopo deve essere pur sempre un dopo di qualche cosa di reale, e, nell'ordine dello Spirito, non è reale se non ciò che è originale. L'obiezione ordinaria, che, postulandosi un progresso continuo, si venga a stabilire che la posteriorità temporale dia immediatamente diritto ad una superiorità di merito, è confutata dall'ovvia considerazione, che dove non esiste progresso intrinseco, non esiste più affatto una realtà succedanea di un'altra realtà, ma

vi è un'assenza di ogni realtà, e quindi non vi è più nemmeno posteriorità temporale. Le forme inferiori, temporalmente successive a forme superiori, sono il puro e semplice niente, sono delle inesistenze, e ciò che non esiste non può essere considerato neppure come un dopo. Se è legittimo quindi dire, che un dopo è sempre un meglio, ciò è possibile perchè in fondo non vi è mai un dopo, se non quando vi è un meglio.

Posta la necessità della storia, e della storia come sviluppo e progresso, la storia della religione appare niente altro che la religione stessa, la quale si eleva gradualmente a realizzare il suo proprio concetto. Si può dire tanto che tutte le religioni sono vere e conformi al concetto della religione, come si può dire che è vera soltanto quella che, a un dato momento storico, appare come la realizzazione meno difettiva di quel concetto. Se si trattasse, a proposito della religione, di una categoria eterna dello Spirito, non sarebbe nemmeno lecito ammetterne una realizzazione compiuta, perchè dove preme la perennità del processo, risorge sempre una trascendenza, dalla quale deve costituirsi un'immanenza, in un'attività creatrice, che non ha confini nè termine. Trattandosi però di una categoria storica, soggetta a decadenza, la religione ha un termine temporale prestabilito, oltre il quale, come presto vedremo, essa si dissolve. Le singole religioni sono un progressivo avviamento verso tale termine, e la storia è la concreta realizzazione dell'astratta determinazione ideale della religione, che noi abbiamo già data.

19. — Questa idea dello sviluppo e del progresso, che è stata la grande idea del secolo passato, in opposizione all'astratto razionalismo del secolo de-

cimottavo, si è spesso accompagnata però al convincimento, che il processo evolutivo della Civiltà e della Coltura si esprimesse di fatto come una serie ordinata e ascendente di termini, come cioè una tranquilla deduzione ideale, che la Mente universale realizzasse nelle sue opere, senza interruzioni, deviazioni e soluzioni di continuo. Contro questa troppo facile interpretazione dell'idea evoluzionistica, testimonianza già eloquentemente l'esperienza storica più accessibile. All'esame dei fatti, noi siamo obbligati a constatare che il processo storico è ben lungi dal verificarsi come uno spiegamento progressivo e ordinato dei postulati finali della coscienza umana, contenuto in una sola linea, in una linea continua, e soprattutto in un ordine di successione temporale, perfettamente corrispondente all'ordine dei momenti ideali di uno sviluppo logico e dialettico. Le vie seguite dalle razze umane divergono, si ravvicinano, si tagliano, e ritornano al di qua dei loro punti avanzati. Le ascese sono seguite dalle discese. Processi tradizionali consecutivi e millenari si arrestano al più bello, e insorgono improvvisazioni geniali, che d'un colpo si collocano al disopra di quanto sia stato già fatto, saltando a piè pari termini intermedi. In questo campo, se la legge è il progresso, è altrettanto vero che questo progresso non si lascia imprigionare negli anelli di una catena continua, nè somiglia a uno sviluppo coerente di una serie dialettica di proposizioni, le quali si colleghino e si saldino naturalmente le une alle altre. Se vogliamo spiegarci queste testimonianze storiche, dobbiamo ricordare che, se da un lato lo sviluppo dello Spirito ha una sua logica interna, che determina necessariamente tutti i suoi momenti, dall'altro esso è però confidato all'arbitrio. Se da un lato non può venire alla luce

della storia che ciò che è dato nell'Idea, di cui la storia è realizzazione; e la necessità, che stringe i vari momenti dell'Idea, li ordina pure secondo una successione obbligatoria, come da premessa a conseguenza, e perciò il corso storico resta governato secondo un disegno prestabilito; d'altro lato, però, ciò che deve attuarsi è sempre lo Spirito, che è libertà, e suppone quindi il momento dell'arbitrio e della contingenza. Nessuno contesta che lo spirito umano cammini sulle vie della Provvidenza. Ma che cos'è e che cosa vuole questa Provvidenza? L'idea più comune della Provvidenza è ancora quella che faceva dire a Lutero: « Dobbiamo lodare e ringraziare Dio, chè Egli fa crescere il grano; e dobbiamo riconoscere che non è al nostro lavoro, ma alla sua grazia ed alla sua benevolenza che noi dobbiamo il pane, il vino, i frutti che servono al nostro nutrimento e alla nostra conservazione »; la Provvidenza cioè è il reggimento benefico imposto all'operare umano, al di fuori dello stesso operare, non la è Provvidenza dell'operare, ma la Provvidenza sull'operare. Quest'idea non può evidentemente essere la nostra, se vogliamo stare a quanto siamo venuti dicendo. Non può essere la nostra, perchè noi abbiamo stabilito il processo ideale e temporale dello Spirito, come posto dallo e per lo Spirito medesimo. Il disegno provvidenziale su cui corre la vita e la storia è l'esaltazione di Dio, che è Spirito, Soggetto, Io, e massima mortificazione dello Spirito sarebbe quella in cui lo Spirito dovesse riconoscersi governato e mosso da qualche cosa che non è sè stesso. La necessità, dunque, cui piega la storia, è la necessità interiore: la sua legislazione è auto-nomia. E la Provvidenza, allora, per restare alle parole di Lutero, è proprio in quel lavoro umano, che fa germogliare le

messi e verdeggiare le vigne, non è l'opera di un lavoratore trascendente, ma è il lavoro medesimo dell'uomo. Preferiamo qua, alle parole di Lutero, quel proverbio popolare che dice: « Aiutati, che Dio t'aiuta »: Iddio cioè è presente e attivo nella storia, ma entro il soggetto e come soggetto; e se il soggetto depone ogni iniziativa, si allontana da quell'Iddio, che è la sua iniziativa medesima. Ma quando la Provvidenza è interna, essa non può essere priva di contingenza. Noi non dobbiamo tessere la nostra storia, come il ragno costruisce la sua tela, e l'ape attende alle occupazioni della sua ordinata ed industrie repubblica. Noi non dobbiamo fare ciò che facciamo, come se non potessimo fare diversamente da quello che facciamo. Una Provvidenza interna, che non ci desse la possibilità di contravvenirle, non sarebbe più che fato, o signoria di un essere intelligente esterno a noi. Lo Spirito può trovare in sè, e desumere da sè la sua propria legge, solo a condizione, che questa stessa legge esso la adotti con un atto di accettazione assolutamente indipendente: la sua legge potrà essere veramente sua, solo in quanto esso vi consenta, con una spontaneità assolutamente originale. E siccome non vi è possibilità di consenso che laddove è assenza di costrizione, la legge che lo Spirito dà a sè stesso, deve portare la possibilità della sua violazione: lo Spirito, per obbedirsi, deve potersi disobbedire. La libertà, prima di risolversi nell'auto-necessità, appare come semplice arbitrio: prima di sentirci liberi nella necessità della nostra legge, dobbiamo sentirci liberi nella possibilità di non osservare la nostra legge, e di fare soltanto non ciò che dobbiamo, ma ciò che ci piace di fare. Una Provvidenza senza contingenza sarebbe contraddittoria: quando la vocazione dello Spirito a realizzarsi agisse

irresistibilmente, senza contrasti e senza pericoli, essa si negherebbe come vocazione spirituale. Lo Spirito, per essere per sè, deve apparire abbandonato al caso, non sorretto da alcuna infallibilità che lo animi, al disopra di ogni disavventura, verso una fortuna immancabile; deve essere un viandante, dinanzi al quale si apre sempre un bivio, e col bivio, la possibilità di soccombere nel suo viaggio.

Abbiamo visto che l'Io si crea un avversario, e che creandoselo, ha già la promessa di vincerlo: ma questo avversario non è un fantoccio di cartapesta, un giocattolo, contro il quale la lotta sia un torneo scherzoso; quest'avversario non è un antagonista fittizio, destinato solo a mettere in mostra la destrezza del protagonista: è un avversario reale e agguerrito, il quale ogni momento avanza, e in una certa misura impone le sue proposte: se l'Io vince, la sua vittoria non è senza merito, è sempre accompagnata dalla reale virtù di un autentico combattente.

Il processo storico è così necessario; e ciò che in esso diventa, ha la sua legge inesorabile in ciò che deve diventare; ma la necessità è anche che il necessario si produca come non necessario, perchè è una necessità che include e non esclude l'elezione. L'evoluzione storica dello spirito umano, allora, nonostante la *vis* interiore che la dirige e l'inoltra verso mete prestabilite, rivelando progressivamente ciò che è implicito fin dal primo momento, corrisponde a un processo eminentemente accidentale e sconnesso, processo che ha più l'aspetto di un cammino fatto per divinazioni saltuarie ed isolate, anzichè di una marcia metodicamente condotta su un itinerario ordinato e continuo.

Corrispondentemente a questo duplice e apparentemente contraddittorio carattere del corso storico, si

distinguono due diverse maniere di considerarlo. Possiamo, da una parte, seguire tutte le particolari contingenze spaziali e temporali, attraverso le quali lo spirito umano costruisce la propria storia. E, in questo caso, il criterio, secondo il quale i fatti restano ordinati, è un criterio puramente esterno, geografico e cronologico. Possiamo, d'altra parte, astrarre da ogni contingenza, e ricomporre i fatti, non più secondo le circostanze in cui si sono prodotti, ma secondo la loro intima connessione ideale, abolendo la loro reale storicità, per fermarci solo al senso ed al valore che essi ricevono, composti in un quadro d'assieme, e qua il criterio è puramente intrinseco, e resta costruito un processo dialettico di determinazioni ideali, che è il processo stesso dell'astratto pensiero, del pensiero che ripercorre e ricapitola idealmente, secondo una necessità logica, interiore, lo stesso processo realmente seguito lungo i secoli della coscienza umana.

Tra questi due estremi vi è però una terza possibilità, la quale sembra riunire in un'unica veduta prospettica entrambi gli elementi del processo storico. Noi infatti non sapremmo rinunciare a decifrare il senso universale eterno di ogni prodotto storico, nè a collocare un nome proprio ad ogni prodotto. A noi importa eminentemente di traversare i fatti col pensiero, di pesare il valore intrinseco di ogni fatto, e di riavvicinare e connettere ogni opera umana giusta un rapporto di parentela e di discendenza ideale, per ottenere finalmente quella serie omogenea di termini, logicamente consecutivi, senza la quale non potremmo mai parlare di un processo organico e coerente di sviluppo. Ma a noi importa, non meno, di individuare ogni termine nel suo coincidere con un certo avvenimento, che, nella storia



propriamente detta, ha sempre una data, un paese, ed un nome; di riconoscere come e dove ognuno di quei termini anonimi, che incontriamo, come categoria astratta ed impersonale, nella serie delle proposizioni che il pensiero suscita dialetticamente, prese forma, corpo, realtà, in una certa esistenza storica, personale o collettiva, caratterizzando un'epoca, una nazione, una civiltà; come e dove cioè ogni pensiero della Mente divina fu realmente pensato da una mente umana. Allo stesso modo, che una storia che non sapesse pensare il fatto in rapporto a una sua significazione ideale, sarebbe cronaca e non storia, così una storia che non sapesse pensare la significazione ideale in riferimento al fatto, sarebbe astratta filosofia, e non storia.

20. — Nei riguardi della religione, il quadro entro il quale noi dovremo ordinare il suo sviluppo storico, ci è già offerto dalle considerazioni che precedono. La religione è il pensiero che l'uomo ha dell'Assoluto, in quella certa forma particolare, che noi abbiamo illustrato, e che distingue la religione dalla filosofia propriamente detta. Inoltre, l'Assoluto, nella sua più alta determinazione, non può essere nè un essere del soggetto, nè un essere dell'oggetto, ma è il processo di assolutizzazione, attraverso il quale il Soggetto perviene, nell'atto di porsi, contrapporsi e riporsi come unità di sè e dell'altro: processo, che, da un punto di vista ideale, riassume l'ultimo fondamento, la legge suprema del pensiero logico, dell'Idea o del Concetto; mentre poi, da un punto di vista reale, ricapitola ed include l'intero ciclo dell'essere e del processo cosmico. Tale Assoluto è unità e opposizione nel tempo stesso, unità che è opposizione, e opposizione che è unità. L'intelligenza

umana, proponendosi a suo oggetto l'Assoluto, ha quindi, per così dire, un oggetto composto, in quanto il divenire può essere scomposto in ognuna delle sue determinazioni, astrazione fatta dall'altra: l'intelligenza umana può sviluppare la propria conoscenza dell'Assoluto, attraverso tre momenti che sono i tre momenti dell'Assoluto medesimo: essa può determinare l'Assoluto come unità senza opposizione; può determinarlo come opposizione senza unità; può finalmente determinarlo nella sua vera proprietà di divenire, che è unità e opposizione in una volta sola. La successione dei tre momenti non è arbitraria, ma è sollecitata da una necessità interiore, ed è quel che ora vedremo, ordinando, secondo tale schema, l'esperienza storico-religiosa dell'umanità.

## CAPITOLO VII

### IL PROCESSO RELIGIOSO FINO AL MONOTEISMO ASTRATTO.

21. — L'assolutezza dell'oggetto della coscienza religiosa implica, come più volte si è osservato, innanzi tutto, la posizione di quell'oggetto, come unità e identità assolute. Dio deve, innanzi tutto, essere concepito come l'Essere comprensivo di tutti gli esseri, come la Realtà infinita, nella quale tutte le cose esistono e vivono. È questo, se così piace chiamarlo, il momento del panteismo, in cui Dio è, non la collezione o la somma di tutte le esistenze, ma la Sostanza unica dell'Universo. Tuttavia, in quanto, in cotale unità e identità, Dio non può essere cercato nel mondo delle esistenze finite, esso si separa da questo mondo, e la determinazione dell'Uno viene ad essere effettuata come progressiva elisione del molteplice, come progressiva regressione dalla sfera degli oggetti particolari e finiti. Se Dio deve essere l'Uno e il Tutto, Dio non potrà essere nè questo nè quello. La coscienza religiosa dell'umanità procede, allora, nel suo corso storico a una ricerca, che è soprattutto una verifica eliminatoria degli oggetti finiti, un'inchiesta sempre più esigente sui titoli dei pretendenti, che via via si presentano a sollecitare l'onore di rappresentare la Divinità; uno scoprire

sempre più addentro il limite, che vizia la pretesa di ognuno, fino al punto, in cui, dall'estrema negazione del finito, non risulti la vera affermazione dell'Infinito.

Le prime e più remote manifestazioni di questo processo, che coincidono con le forme più elementari della coscienza religiosa, consistono in una scelta di alcuni oggetti particolari, sollevati a rappresentare l'Infinito. Lo spirito umano, che è ancora incapace di pensare una Realtà intelligibile, una Sostanza ultra fenomenica, si applica agli oggetti della esperienza immediata, isolando quei fenomeni e quegli esseri, che, sotto un aspetto qualsiasi, attestino una superiorità rispetto agli altri fenomeni e agli altri esseri. In questo primo momento, la regressione dal finito all'Infinito si opera come una regressione da un finito inferiore a un finito superiore. L'Infinito è sempre un finito, ma un finito che ha qualche prerogativa in confronto degli altri finiti; un finito il quale, in una maniera o nell'altra, risulta investito di una certa potenza, dignità o grandezza, che non può essere egualmente constatata in altri oggetti. Manca a questa coscienza quella distinzione, che noi facciamo, tra modi e Sostanza; e la distinzione vien fatta tra modo e modo, determinandosi in un dato modo la Sostanza, purchè il Modo-sostanza affermi una certa sua propria energia particolare. Dovunque e comunque è avvistato un oggetto, che eserciti una influenza sulla vita umana, o che per il suo aspetto misterioso superi l'intelligenza dell'uomo, o che eccella per qualità che l'uomo vorrebbe avere per sè, è offerta un'occasione per costituire un culto attorno ad esso. Fu detto, forse con una certa esagerazione, ma con fondamento di verità, che non si deve domandare ciò che i primitivi adorino, ma piut-

tosto che cosa mai essi non adorino. E si è detto, che il primitivo sistema di credenze è quello che noi conosciamo sotto il nome di politeismo. E politeistica è, senza dubbio, questa prima coscienza religiosa, se per politeismo, stando al puro senso etimologico della parola, s'intende solo che di fatto sono adorate più divinità. Ma, come fu genialmente scoperto dal Max Müller, il culto primitivo non è il politeismo, quale noi lo troviamo in un grado assai più avanzato di civiltà, non è, cioè, la molteplicità degli Dei, già avvertita dalla coscienza religiosa come molteplicità, e quindi già ordinata, più o meno accortamente, in una unificazione sistematica. Il culto primitivo è piuttosto, come lo stesso Max Müller suggerì, enoteismo, vale a dire molteplicità di fatto e unicità di diritto. Una pluralità di Dei non può mai essere esplicitamente assunta e riconosciuta dalla coscienza religiosa: ogni religione non può essere, per sua natura, che monoteistica, perchè il suo oggetto è l'Infinito, e non possono esservi consapevolmente più Infiniti, chè ognuno sarebbe degradato a oggetto finito e relativo. È però concepibile che la pluralità sussista, al di fuori della coscienza, in coincidenza con una pluralità di momenti distaccati della coscienza medesima. Lo spirito primitivo può adorare ora un Dio e ora un altro, non perchè ammetta o sappia di poter far ciò, ma perchè ogni suo atto resta isolato dall'altro, e quindi, nonostante la varietà dei culti, esso resta regolarmente monoteista al momento preciso dell'adorazione. La discontinuità, l'incoerenza, e l'incostanza proprie dell'infanzia umana, fanno sì che l'uomo viva per frammenti isolati e discontinui, e che ogni frammento costituisca di per sè un'unità chiusa e separata. L'incompatibilità dei diversi culti non è avvertita appunto

perchè ogni culto appartiene a un momento separato della vita spirituale, e i momenti di questa vita si succedono per giusta posizione esterna, senza penetrarsi nell'unità continua di un medesimo centro cosciente.

22. — In mezzo alla grande varietà degli oggetti del culto, è possibile desumere alcune correnti, le quali presentano una certa stabilità, ed è possibile riassumere tutti i culti in tre classi principali: culti naturali, animistici, e umanistici.

Noi stimiamo di mediocre interesse la discussione circa la priorità di ognuno di questi culti sull'altro. Certo, il così detto naturismo può vantare il diritto di precedenza sul così detto animismo, perchè presumibilmente la coscienza primitiva dovette innanzi tutto tenersi agli oggetti della percezione sensibile, mentre la rappresentazione di spiriti incorporali è già il prodotto di una certa riflessione e di una certa astrazione. Ma non crediamo di andare lontani dal vero, se pensiamo che tuttavia ben presto la coscienza umana dovette essere colpita da altri fatti, che non fossero esclusivamente quelli della natura esterna, e che ben presto essa dovette formulare una certa varietà di credenze, applicandosi a indirizzi diversi, che contengono il presagio di tutte quelle concezioni, che poi, esplicandosi e combinandosi in particolari circostanze di tempo e di luogo, troveranno il loro sviluppo nelle grandi religioni. Lasciando quindi agli etnologi ed agli archeologi le congetture sulla precedenza o meno di questo o quel culto, e senza arretrare oltre i limiti delle sicure testimonianze, noi possiamo affermare, che il culto delle prime civiltà, ai loro esordi storici controllabili, non è un naturismo esclusivo.

Il naturismo ha però una parte preponderante e deve essere messo in prima linea. In questo periodo, l'uomo è dominato dalle influenze cosmiche in maniera assai più imperiosa e incalzante, che non l'uomo di cultura: la parte lasciata alla sua iniziativa è estremamente esigua, perchè il suo affrancamento dalla natura non può essere deciso che dalla sua intelligenza, e qua l'intelligenza è appena agli albori. Il suo interesse è quindi rivolto principalmente agli avvenimenti naturali, che decidono del suo destino, e, in una maniera così accidentale e capricciosa, che si costituisce appunto quel rapporto di opposizione e di conciliazione, che è indispensabile alla coscienza religiosa. Mentre, infatti, il lato malefico delle potenze naturali imprime alla loro azione un carattere di superiorità e di trascendenza rispetto ai destini umani; il loro lato benefico sembra poi ricongiungere quella stessa azione in una collaborazione convergente coi fini umani. Se l'impero della natura non si fosse mostrato accidentale, da un lato lusinghevole, dall'altro minaccioso, da un lato benevolo, dall'altro pericoloso, non sarebbe stata possibile una scelta di quelle potenze a rappresentare l'Infinito. Se le potenze naturali fossero state sempre incondizionatamente favorevoli all'uomo, questi si sarebbe trovato in possesso di tutto ciò che reclamava, e non avrebbe potuto scorgere nella natura un avversario superiore: avrebbe accettato il dono, e non avrebbe trovato l'occasione, in tale immediata unione tra sè e la natura, di investire questa di titolo e di attributi divini. Così pure, se le potenze gli fossero state sempre avverse, egli avrebbe sopportato le sofferenze, senza pensare alla possibilità di conciliarsele, e di ricondurre sè e la natura a una unione feconda.

Nella continua vigilia di difesa, fatta di timore e di speranza, in cui l'uomo è impegnato rispetto all'impero capriccioso della natura, egli è impedito di elevarsi fino a collocare il suo interesse nelle cose dello spirito. In questo momento, è inconcepibile un Dio storico, un Dio patrono delle fortune civili della tribù e della nazione, ed è inconcepibile un Dio legislatore dell'ordine morale; perchè, ancora prima di volgersi ad ingrandire il proprio dominio in confronto di altri gruppi umani, e di lanciarsi nella concorrenza della storia politica, e ancora prima di trovare la propria libertà nel suo spirito, l'uomo è costretto a combattere la sua battaglia quotidiana contro le avversità della natura, la quale ha attribuita la sua potenza dalla colpa in cui l'intelligenza umana si trova rispetto a sè medesima. Solo quando lo sviluppo di questa intelligenza avrà assicurato all'uomo una pace relativamente vittoriosa sulla rivalità insidiosa del mondo esterno e naturale, quando la genialità inventiva avrà messo l'uomo al riparo delle influenze più nefaste di questo mondo, quando la scienza avrà potuto dissipare molti timori ed allontanare molti pericoli, solo allora l'uomo potrà distarsi dalla considerazione della natura; questa perderà, dinanzi a lui, di potere e di prestigio; e ciò che sembrerà supremamente decisivo pei destini umani, non sarà più la maestà travolgente e cieca di una natura esterna, ma il merito chiaroveggente di una intelligenza. L'uomo si sarà accorto, che la forza e la superiorità stanno nella sapienza e nell'ingegno, dinanzi ai quali la natura soggiace; e la scelta degli oggetti, destinati a rappresentare la Divinità, non potrà essere più fatta nell'orbita degli oggetti, cui competono solo gli attributi della forza fisica e della causalità ottusa, o, se fatta tuttora in



mezzo a questi, si dovranno aggiungere gli attributi della saggezza e della intelligenza. L'uomo si sarà accorto allora, anche, che è il mondo umano e storico quello che merita la sua attenzione e il suo interesse, e che è relativamente ad esso che la Divinità deve sorreggerlo e favorirlo.

In principio, però, è la prevalenza fisica degli oggetti della natura quella che sembra meglio appropriata a dare l'idea dell'Infinito. Codesti oggetti vengono concepiti analogamente alle manifestazioni della vita animale o umana; e, ben lungi dall'essere considerati come materia inerte, sono piuttosto immaginati come esseri animati. Vi è anche qua un certo antropomorfismo, e se l'uomo non si riconosce ancora come creatura razionale, e non può perciò trasferire al Nume l'eccellenza di qualità razionali, egli tuttavia non fa a meno di prestare alla Divinità ciò che appartiene alla vita istintiva degli affetti, onde questo primo grado di antropomorfismo, se non è antropologismo, è per lo meno antropopatismo.

Sarebbe erroneo credere, che questi oggetti siano perciò stesso già personalizzati, ed acquistino una individualità distinta dal loro essere fenomenico e sensibile: il primitivo fa tutto una cosa dell'essere naturale, quale risulta dall'esperienza, e delle qualità animate, che l'immaginazione vi connette. Non vi è una distinzione fra il fenomeno e lo spirito che lo anima e lo determina. Mancando la distinzione tra interno e esterno, tra spirito e materia, manca anche quella tra il fatto sensibile e il suo sostegno interiore. Da questo punto di vista, aveva perfettamente ragione quell'imperatore cinese, che considerava la domanda del missionario cristiano, se il suo Iddio fosse il cielo o fosse il Dio del cielo,

come una vuota sottigliezza, come una distinzione sofistica, che per i Cinesi non esiste.

La fantasia allucinata del primitivo non va molto pel sottile nella scelta dei suoi Numi, e provoca una plebe divina, la quale, soltanto dopo molti secoli, accetterà di subordinarsi ad alcuni Numi superiori, o addirittura si rassegnerà a scomparire. L'adorazione è prestata alle montagne, le quali, per la loro forma bizzarra, o perchè contengono caverne oscure o folte foreste o acque muggianti, danno l'idea d'un'incontrollabile potenza superiore. Si adorano le rocce e le pietre, per la loro forma, che evoca qualche immagine straordinaria, o per la loro provenienza. Questo culto non va confuso evidentemente con la venerazione delle montagne, delle rocce o delle foreste, che sono residenze temporanee o abituali di altre Divinità. Si venerano le acque per il loro carattere misterioso, i fiumi, le sorgenti, gli stagni, per non parlare del mare, il cui aspetto è una vaga rappresentazione spaziale dell'Infinito e rappresenta l'immutabilità sotto un'apparenza mutevole. Gli alberi sono adorati, per la loro utilità prodigiosa, per la loro antichità, per la loro forma insolita, per la loro situazione, per l'associazione con certi fatti o avvenimenti straordinari; ed in ispecial modo sono gli alberi isolati, o quelli che coronano le montagne, quelli che ottengono la maggiore e più frequente devozione.

Grandissima diffusione ha il culto degli animali. L'uomo primitivo non ha degli animali un concetto eguale al nostro, che postula la superiorità umana. Anzi esso ha tutte le ragioni per pensare che gli animali sono, per molti aspetti, superiori agli uomini. Inoltre, è la loro natura misteriosa che induce l'uomo a vedere in essi il meraviglioso, ed a considerare

la loro vita come più alta della propria. In realtà, la vita animale è l'espressione del mistero: essa è nascosta a sè medesima, e, nelle sue manifestazioni puramente istintive, è come il prodotto di una potenza occulta, che non si rivela ai soggetti, entro i quali opera.

Ma le preferenze maggiori non vanno nè a quegli oggetti ora ricordati, nè agli animali, bensì ai fenomeni celesti. Il cielo, il sole e la folgore sono la triade principale dell'antico panteon. Il cielo è l'Infinito visibile e la sua figurazione spaziale, e supera il mare per la sua lontananza, la sua irraggiungibilità e la sua apparente immaterialità. Il cielo è il sovrano dell'universo, ed è il grande ed eterno teatro dove si svolgono gli avvenimenti che più interessano ed influenzano la vita umana. Non è però nel complesso astratto dei suoi elementi che esso è adorato; ma di volta in volta, ora come cielo notturno e stellato, che con i suoi mille occhi vede tutto, ora come dispensatore della luce benefica, ora come creatore della vita e patrono della fecondazione. Contrariamente a quanto pensava l'Hartmann, l'adorazione unitaria del cielo interviene solo più tardi, quando un certo potere di astrazione avrà consentito di superare l'immediata identificazione del cielo con l'una o l'altra delle sue particolari determinazioni. Delle quali il sole e il fulmine si distaccano presto da tutte le altre, per costituire delle Divinità indipendenti e privilegiate. Il sole, che illumina, riscalda e feconda, è il grande signore della vita vegetale e animale, ed esso è rappresentato variamente, a seconda dei suoi diversi aspetti: più che un Dio solare, esistono molti Dei solari, benefici o maligni, statici o dinamicamente rappresentati con riferimento al corso delle stagioni e dei giorni.

Il fulmine, che accompagna la tempesta, particolarmente gradita ed attesa in molti paesi desertici dell'Asia e dell'Africa, si appropria le stesse attribuzioni del sole, come Dio della vegetazione e della prosperità.

La seconda classe di oggetti del culto è quella che abbiamo chiamato degli oggetti animistici. È da ritenere, che il sogno e la morte siano state le due occasioni, che presto richiamarono l'attenzione della coscienza sulla realtà d'un principio interno, distinto dall'esistenza esterna e sensibile delle cose. Il sogno e la morte debbono essere stati i primi patrocinatori, dinanzi all'intelletto umano, della filosofia spiritualistica. Il sogno offre l'esempio quotidiano, che l'anima ha, in un certo senso, un'esistenza indipendente dal corpo. La visione estatica mostra che questa sottrazione dell'anima dai vincoli del corpo può aver luogo anche durante la veglia. Tutti i fenomeni morbosi e patologici, che dovettero essere singolarmente frequenti e imponenti presso l'umanità primitiva, non fecero che allargare lo spiraglio aperto in un mondo di realtà sopra-sensibili. La morte apparve, finalmente, come una sottrazione dell'anima dal corpo, simile a quella che si verifica nei sogni, con questa notevole differenza però, che la morte è una sottrazione senza ritorno.

Una volta introdotta la distinzione tra anima e corpo, e una volta considerata la morte come una definitiva sottrazione dell'anima dal corpo, e una volta sospettata la persistenza dell'anima oltre la morte, fu facile arrivare al concetto, che la morte fosse la soppressione naturale dell'elemento temporale e contingente della vita umana. In un certo senso, la morte diventa la rivelazione perentoria di ciò che è caduco nell'uomo, e perciò suscita la coscienza dell'elemento

opposto, e dell'immortalità dello spirito. Non che tali idee rientrassero chiaramente nella coscienza primitiva, ma noi non potremmo spiegarci il culto degli spiriti, senza ammettere che a codesti oggetti incorporali fosse annessa una superiorità miracolosa, e questa è già data nel fatto che essi continuano a vivere oltre la morte. La morte appare la distruzione dell'elemento falso o inferiore, e la celebrazione dell'elemento incorruttibile dell'uomo: il morto, così, diventa superiore al vivo e, come tale, diventa suscettibile di culto religioso.

Il culto degli spiriti fa tutt'uno col culto dei morti, con questa duplice avvertenza però: prima di tutto, che per culto dei morti non sia intesa la semplice pietà parentale: non ha nulla di religioso la pratica frequentissima di custodire le spoglie dei defunti, di curare le tombe, e di deporre accanto al morto ornamenti, vesti e cibarie. Tali usanze, anzi, hanno per presupposto l'assenza della distinzione tra anima e corpo, suppongono il concetto che il morto continui materialmente la stessa vita di prima, e ad esse non è connessa alcuna rappresentazione religiosa. In secondo luogo, il culto dei morti è qualche cosa di diverso dal culto degli avi, culto che esige l'intervento di altre idee, esige che i morti sieno adorati, non perchè morti, non perchè assurti al rango di anime e di spiriti, ma perchè artefici di imprese gloriose, e protettori della casa, della famiglia, della città.

L'animismo ha, sul semplice naturismo, il vantaggio di accusare una valorizzazione dell'elemento interiore e sopra-sensibile. La credenza animistica, se non è, come pensava Max Müller, la scoperta della *essentia generalis*, o del concetto generale di date specie di oggetti spogliati della loro singolarità sensibile, se non è il passaggio dal particolare al ge-

nerale, è però il passaggio dall'esterno all'interno, e il riconoscimento che l'interno ha una dignità superiore all'esterno.

L'ulteriore progresso è rappresentato dalla terza classe degli oggetti di culto. Quando, infatti, l'uomo comincia ad avere una storia, quando arriva a considerare le sue fortune, come determinate e dipendenti non tanto dagli eventi naturali, ma dalla capacità intellettuale, dalle qualità morali, dalla saggezza, e dal valore; quando la potenza suprema e decisiva è riconosciuta nell'uomo medesimo, ed è capovolto il rapporto tra la natura e lo spirito, allora s'affaccia l'umanesimo, che è il culto degli uomini egregi, culto degli antenati e degli eroi. Gli uomini, che, nel passato di una famiglia o di un popolo, recitarono una parte importante, ai quali è attribuibile una gesta insigne, nell'interesse della famiglia o della stirpe, le grandi personalità, alle quali può essere collegato qualche importante beneficio, ricevono attributi divini. Abitualmente l'eroe è immaginato come un mediatore tra le Divinità più remote e l'uomo: esso è un discendente di stirpe divina e un rappresentante della Divinità sulla terra. Gli eroi rappresentano il Divino, nella sua immanenza storica spirituale, come gli Dei naturalistici originariamente rappresentano l'immanenza del Divino nella natura. Il compito degli eroi è di portare ordine, armonia e grandezza nella vita storica dell'uomo. Nel culto eroico, sorge il presentimento che la vita storica è un essere più alto, più ricco, di maggior valore che la semplice vita naturale; e che Dio ha una parte più degna, se scende in mezzo agli uomini, per essere loro da esemplare, per avviarli e sorreggerli nel cammino della storia.

23. — Queste tre grandi designazioni primigenie della coscienza religiosa non hanno un eguale sviluppo. La prima la vince sulle altre: e tanto l'animismo quanto l'umanesimo restano assorbiti dal naturismo, entrando in questo come elementi accessori e subordinati; in quanto pretendono a una vita indipendente, degradano nella superstizione, e restano dietro e fuori dello sviluppo storico della coscienza religiosa. L'animismo diventa polidemonismo: la credenza animistica popola l'universo di una folla di spiritelli e di genii, pettegoli e maligni, e cade in potere della mantica e della magia. L'umanesimo risolve la Divinità dello Spirito storico-universale, accennata nel primitivo culto degli eroi, nella divinità dell'uomo, come creatura finita e particolare, ed il culto dei Cesari della Roma imperiale è la forma ultima, in cui esso precipita e si estingue. La ragione per la quale il naturismo, che pure delle tre correnti è la più corpulenta e rozza, riesce, ciò nondimeno, a prevalere ed a costituire il punto fisso e insieme dinamico, intorno al quale si raccoglie, e dal quale prorompe il progresso della coscienza religiosa, deve essere cercata, con ogni probabilità, nella sua particolare attitudine a soddisfare le tendenze immaginative e fantastiche che presidiano la rappresentazione religiosa. L'animismo è sterile per gli sviluppi mitologici, e l'umanesimo ha risorse limitate. Non dobbiamo dimenticare che la religione è un adattamento della fantasia poetica al pensiero del puro Universale, ed essa non saprebbe mai rinunciare ai suoi travestimenti simbolici; e sono, appunto, i fenomeni naturali, quelli che più volenterosamente si prestano alla metafora, e che, accompagnati da un corteo sfarzoso di fatti sensibili, offrono materia inesauribile per le combinazioni immaginose. Inoltre si può anche

aggiungere, che gli oggetti naturali hanno una reale e sempre presente oggettività, la quale si sottrae all'arbitrio dissolvente delle vedute personali, e si protegge dalla corruzione superstiziosa. Il sole, il cielo, la luna, il fulmine, sono là, con un'autorità che s'impone a tutti e sempre, e costituiscono una base stabile e sicura, sulla quale possano poggiare delle credenze, che non vogliano essere delle fallaci stravaganze individuali.

Compiuta un'opera di polizia interna con la soppressione delle Divinità secondarie, la coscienza religiosa naturalistica si concentra attorno alla grande triade del cielo, del sole e del fulmine, e sviluppa queste tre Divinità, servendosi dell'animismo e dell'umanismo. L'animismo rende possibile il passaggio dalla rappresentazione dell'oggetto a quella del genio e spirito dell'oggetto: il culto non è più del sole, della luna, della stella mattutina, ecc., ma è del Dio del sole, del Dio della luna, del Dio della stella mattutina; il Dio, sciolto dai vincoli dell'elemento naturale immediato, acquista una certa autonomia, e può prestarsi a una concezione assai più ricca ed agile di quella consentita da un riferimento obbligato alle sue manifestazioni immediate. Esso si personalizza, ed è di qua che la fantasia dei Greci trarrà la possibilità di creare la sua arte con protagonisti divini, i quali non sarebbero mai nati, se le determinazioni dei Numi fossero dovute restare rigorosamente legate alle determinazioni naturali dell'oggetto.

In secondo luogo, non appena si farà sentire la necessità di un'escatologia, sarà anche l'animismo che fornirà l'elemento essenziale della persistenza dell'anima oltre la morte. Poichè non è discutibile che ogni visione escatologica trovi un elemento prezioso in questa idea. I Persiani e i Giudei non co-



nobbero quest'idea, e si servirono, nelle loro visioni escatologiche, dell'idea della resurrezione; ma il Cristianesimo, nell'epoca più matura, senza saper rinunciare alla resurrezione, trovò conveniente di appropriarsi anche del principio dell'immortalità dell'anima, venutogli dagli Egiziani e dai Greci. La distinzione tra anima e corpo comporta sempre, a più o meno lunga scadenza, il corollario della supremazia della vita ultra-terrena come vita spirituale eterna. Nell'atto della distinzione, infatti, che si rivela soprattutto innanzi alla morte, è implicito il giudizio di un essere che continua a vivere, di contro a un altro, che si corrompe e cessa; e quindi il giudizio di una sfera di esistenza puramente spirituale, superiore a quella corporale soggetta a finire. Il mondo d'oltre tomba presto cessa di essere un semplice luogo delle tenebre e del nulla, come l'Ades greco o lo Scheol ebraico, per diventare sopra mondo celeste, che, come il regno della pura spiritualità, si oppone al mondo terreno. Schiller, in una poesia intitolata « L'ideale e la vita », ripete, poeticamente, il movimento seguito dalla coscienza storica religiosa, relativamente a questa dottrina. Schiller immagina un mondo di ombre, che non è ancora raffigurato come regno gaudioso e positivo della vita eterna; ma ciò nonostante, in questa sua negatività, esso è già opposto al mondo reale, ai suoi dolori ed alle sue lotte, ed egli ne esalta la bellezza silenziosa ed il calmo soggiorno. Nel suo impero delle ombre, è già l'Ideale, e gli spiriti che vi entrano hanno già una investitura beata, pur nella loro esistenza inerte, diafana e oziosa, in quanto essi sono distaccati dai bisogni dell'esistenza naturale, liberati dai legami del mondo, vittoriosi di tutte le sciagure e le lacerazioni inseparabili dalla sfera dell'esistenza finita.

Del principio umanistico, il naturismo si serve per una spiritualizzazione dei suoi numi, nel senso che lo stesso ordine di considerazioni, che suscitava il culto degli avi e degli eroi, incontrandosi col culto delle divinità naturali, viene a conferire a queste gli attributi che competevano agli avi e agli eroi. Il decadere del prestigio dei fatti naturali in confronto della progredita intelligenza umana, il parallelo imporsi dell'importanza dell'intelligenza, la scoperta che la vita umana resta condizionata non tanto dagli eventi esterni quanto dalle capacità intellettuali, l'aprirsi della gara storica con l'istituirsi di rapporti sociali più estesi e più intimi, se non necessitano una deposizione degli oggetti naturali dalla loro dignità divina, impongono, però, che questi oggetti siano investiti anche di poteri adatti a dominare i nuovi rapporti. L'uomo può affrontare oramai con una certa indifferenza il mondo esterno; esso ha imparato che in definitiva non dipende che dalla sua abilità di tenere a bada il potere di quel mondo; liberato dalle ansie più assillanti in cui quel mondo lo metteva, passa a volere qualche cosa per suo conto, facendosi guerriero, conquistatore e legislatore. La Divinità, senza cessare di essere divinità naturale, è messa direttamente in causa nelle faccende umane e sociali, e ad essa si riconnettono tutte quelle prerogative, che in tali faccende assicurano il successo e la fortuna. La spiritualizzazione non avviene per opposizione alla qualificazione naturale originaria, perchè ancora non vi è opposizione tra Spirito e natura; e, come lo Spirito si aggiunge alla natura, così gli attributi spirituali si aggiungono a quelli naturali, secondo un criterio di analogia, per cui ciò che sta a rappresentare la bontà naturale diventa l'eccellenza spirituale. Dal punto di vista morale, la spiritualizza-

zione non è definizione della Divinità come volontà razionale, ma solo definizione di accortezza e di saggezza e di abilità guerriera. Qua non si afferma il Soggetto spirituale nella sua razionalità e universalità, ma l'io naturale, il soggetto, che non è in rivolta contro la natura, ma che della natura si considera il primogenito prediletto, e che perciò concreta la sua attività come arbitrio e volontà di potenza particolare.

Divinità così congegnate, oggetti naturali, cioè animati e spiritualizzati, come titolari di un'intelligenza e di una volontà, rappresentano il patrimonio di tutte le civiltà ai loro esordi storici, sono il fondo comune della religione di tutte le razze, di tutti i paesi, sono il grado di auto-coscienza religiosa, al quale il genere umano si è elevato nella sua totalità. Una lettura sommaria dei documenti religiosi di tutte le famiglie umane può convincercene con estrema facilità.

24. — I Vedas e, più di tutti, il Rig Veda, che è il testo più antico della sapienza religiosa indiana, hanno un pantheon di questo tipo. Mitra, Uscha, Surja, Savitri, Puschan, Aditi, sono Dei solari. Varuna è Dio del cielo stellato, e, poichè coi suoi mille occhi vede tutto, è un Dio sapiente e previdente. Indra è Dio del fulmine e della tempesta, e, come tale, è patrono guerriero. Agni, come Dio del fulmine, diventa anche Dio del fuoco, ed in base a tale attribuzione, riceve ora la qualificazione di messaggero degli Dei, poichè il fulmine è la voce degli Dei, ora la qualificazione di supremo ordinatore del sacrificio, perchè il fuoco è *l'ubi consistam* dell'atto sacrificale; ora addirittura, con uno di quei tratti di astrazione in cui eccelle lo spirito indù, riceve la qualificazione di anima interna della vita universale, subendo la stessa sorte di Soma, che è stato prima a designare la be-

vanda fermentata d'uso nel sacrificio, e poi, per via di successive promozioni, diventa il nettare corroborante degli Dei, quindi l'acqua fertilizzante delle nuvole, ovverosia il dono che di quel nettare fanno gli Dei agli uomini, e finalmente la forza vitale universale.

I Persiani, prima di trovare in Zoroastro il loro grande profeta, hanno anche essi un certo numero di Divinità, in tutto simili a quelle vediche. Il gran protagonista del Parsismo, che perciò fu chiamato anche Mazdeismo, Ahura Mazda, è un Dio del cielo, colui che crea ed alimenta il mondo, il Dio della luce e perciò della rivelazione, della verità, della legge e del verbo. Agli stessi titoli presso a poco concorre Mitra, Dio della luce, della verità, della giustizia. Rayrio Sanha somiglia ad Agni, e come Agni, è Dio del fuoco e messaggero agli uomini degli Dei; allo stesso modo che Haoma, la bevanda immortale è strettamente imparentata al Soma vedico. E all'elenco si potrebbe aggiungere qualcheduno degli Amescha-Spenta, che, prima di accettare un vassallaggio ad Ahura Mazda, erano sovrani indipendenti del cielo.

La mitologia germanica ci dà Zio e Tyr, Dei del cielo, Balder Dio del sole, Wodan, Odin e Loki, Dei del fulmine e della tempesta, chiamati poi a personificare il genio della guerra e delle battaglie, e l'ultimo, il rappresentante della purezza morale.

La Grecia, analogamente, ci presenta, in capo a tutti, Zeus, il quale nel suo antico santuario di Dodona, fu adorato come Dio del cielo e della tempesta, donde la sua personalità fu sviluppata fino a identificare in essa il principio attivo dell'ordine politico e della storia dei popoli. Apollo è un Dio solare e della pioggia, a volta benefico ed a volta ac-

cigliato; egli riunisce perciò le più varie attribuzioni, ordina e regola le stagioni e i giorni, invia le epidemie, è il tipo della bellezza giovanile, è il signore dell'ambrosia vivificante, il conduttore delle Muse (divinità dell'acqua e delle piogge); come Dio tonante, è patrono dell'eloquenza, del canto e della musica. Atene è di dubbia origine: secondo Max Müller, essa viene dal vedico Athana o Athania, che significa il chiarore del giorno; secondo Maury, Athena è identica a Anphitrite, dal vedico Trita Aptya, che significa nata in mezzo alle acque; secondo i più, in riferimento soprattutto alle notissime circostanze della sua nascita dal cervello di Giove, essa sarebbe stata l'attributo sfolgorante e illuminante del Dio celeste, donde poi sarebbero derivate le sue elette qualità di saggezza e di sapienza e di patrona della civiltà e della cultura. Sarebbe noioso insistere a presentare gli altri ospiti dell'Olimpo, che, con leggere varianti, si connettono tutti alla triade citata. Se nelle epoche più avanzate della sua storia, lo spirito greco offrirà ancora qualche interesse per la storia della religione, da una parte in virtù della rarefazione astratta alla quale viene sottoposto Zeus, e dall'altra per l'intervento di miti rustici, probabilmente forestieri, come quelli di Dioniso e di Demetra, si può affermare con sicurezza che, per quanto riguarda il suo patrimonio religioso tradizionale, lo spirito greco resta al livello della comune coscienza religiosa delle più antiche civiltà asiatiche o africane. Il fascino, che esercita la mitologia greca e la superiorità sua rispetto alle altre mitologie, non sono di natura religiosa, ma artistica. Il popolo greco, non appena uscì alla luce della storia, con una prontezza, alla quale i secoli hanno dedicato immutato omaggio di ammirazione, sviluppò il suo proprio credo nel-

l'assoluta supremazia dello Spirito. Il motto di Protagora: « πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος », comunque esso sia stato interpretato dalla generazione sofistica, è veramente l'insegna sotto la quale i Greci condussero la loro vita. Per essi, è certo che l'uomo è la misura di tutte le cose, che lo spirito umano è il principio dal quale e pel quale tutte le cose ricevono la loro determinazione. Con così orgogliosa coscienza della potenza dello Spirito, non era possibile che la tradizione restasse lungo tempo sotto l'omaggio rispettoso di una accettazione passiva, e si ponesse al sicuro dalle insurrezioni critiche; nè era possibile che l'auto-coscienza restasse alla timidezza e all'umiltà proprie della rappresentazione religiosa. Ancora prima che la critica investisse deliberatamente la tradizione, e formulasse l'opposizione tra ciò che è νόμος e ciò che è φύσει, ancora prima che le credenze religiose diventassero oggetto di motteggio e di sarcasmo, si operò tacitamente una deposizione dell'auto-coscienza religiosa a vantaggio di quella artistica. Dove era presente una così gioconda confidenza nell'autorità del soggetto, il soggetto poteva passare agilmente, oltre l'imbarazzo, dal quale si esprime e nel quale si mantiene la coscienza religiosa. L'ambiguità di pensare l'Universale, come Universale, nel particolare, doveva presto essere superata. La pace della mente con sè medesima è presto fatta con l'espungere la contraddizione religiosa, sia portando l'Universale fuori di ogni contaminazione sensibile, e deferendolo perciò al pensiero speculativo; sia correggendo l'Universale sensibilizzato della credenza religiosa, nel senso di voler riconoscere in esso appunto un'individuazione sensibile dell'Universale, e non più un Universale puro. Questa seconda operazione, che coincide con la risoluzione dell'auto-co-

scienza religiosa nell'auto-coscienza artistica, è fatta quasi istintivamente da Omero e da Esiodo. La limpida musa di Omero crede ancora presentarci delle Divinità, ma in realtà essa non ci presenta che un'umanità insignita di nomi divini. Gli uomini e gli Dei sono una medesima cosa. La sola differenza che resta, come fu osservato, è che gli uomini sono Dei mortali, e gli Dei sono uomini immortali. Umanizzazione questa, che è soprattutto individuazione, perchè non si tratta qua dell'antropofornismo generico, che, in una forma o nell'altra, è proprio di ogni religione, se non altro perchè l'uomo non può omettere il suo sè, nel rappresentarsi gli oggetti, e il rappresentarsi gli oggetti è sempre un modo d'essere del suo spirito; ma si tratta di un antropofornismo affatto speciale, che tende a tradurre la Divinità nell'umanità, quale essa è in concreto, anzichè quale essa è come mente, come soggetto impersonale e astratto. « Gli Dei greci sono da concepire, scrisse Hegel, non come astrazioni, vale a dire la sapienza, l'uno, il tempo, il cielo, la necessità, e via dicendo. Tali astrazioni non sono il contenuto di questi Dei; essi non sono allegorie, non essenze astratte, connesse con molteplici attributi, come l'oraziana *necessitas clavis trabalibus*. Tanto meno sono simboli, chè il simbolo è soltanto un segno. Gli Dei greci esprimono sè stessi, ciò che essi sono...; gli Dei sono soggetti, individualità concrete; un essere allegorico non ha alcuna proprietà, è esso medesimo proprietà. Gli dei sono caratteri speciali, in quanto in ognuno di essi prevale una determinazione, come la sua caratteristica, e invano si tenterebbe di sistemare questa varietà di caratteri » (1).

---

(1) HEGEL, *Philosophie der Geschichte* (ediz. cit.), S. 322.

L'immoralità capricciosa degli Dei omerici apparve ben presto agli occhi degli stessi Greci, ma essa non depose più nulla, dal momento che gli Dei erano oramai soltanto personaggi di un romanzo. La mitologia diventa a questo punto appena l'idea tematica, dalla quale la poesia, il dramma e la scultura attingeranno la loro ispirazione. Gli elementi teologici dello spirito religioso greco, fatte le eccezioni di cui sopra, resteranno quelli che erano in origine, senza storia e senza progresso.

Meno spirituali dei Greci, i Romani allineano un certo numero di divinità analoghe: Jupiter, padre del cielo, Marte, Dio del fulmine e della guerra, Vulcano, Dio del fuoco, Janus, Dio solare, ed altri ancora, ma non risolvono, come i Greci, la religione nell'arte; l'impaludano piuttosto, in una sempre più grave e superstiziosa praticità. Il genio romano si applica solo alle definizioni intellettualistiche, che fanno appunto leva relativamente agli interessi dell'esistenza pratica; e nella loro religione, i Romani danno per Assoluto appunto il particolare astratto. Gli Dei romani sono allora Pax, Fides, Victoria, Spes, Libertas, Bonus Eventus, Virtus, Concordia, Pudicitia, Pietas, e un numero infinito di Fortune speciali, Fortuna pubblica, muliebris, equestris, barbata, doppiamente figurativi di ciò che noi oggi chiameremmo concetti empirici.

I Semiti e gli Egiziani non si allontanano originariamente da questa stessa rappresentazione religiosa delle famiglie ariane, ed è estremamente fallace l'opinione frequentissima, che le due grandi stirpi umane, l'ariana e la semitica, si siano da principio distinte per una vocazione religiosa diversa.

Gli Ebrei hanno il loro Giavè, che, prima di diventare il gran Giavè dei Profeti, è un piccolo per quanto



iracondo Giavè, Dio della tempesta e del fulmine, e perciò, come i suoi colleghi ariani, Dio della battaglia e patrono delle imprese guerresche dei suoi fedeli. Nel canto di Debora, che dev'essere considerato come il più remoto documento biblico, Giavè abita ancora sul Sinai, come nume dei temporali ruggenti sulla vetta. Il fulmine è la sua arma di battaglia ed il tuono è la sua voce terribile. Il simbolo più ordinario di Giavè è un'arca, posta tra due cherubini, originariamente draghi, che qui, come in altre mitologie, simboleggiano le nuvole tempestose, che custodiscono il fuoco nascosto del cielo. Giavè fu rappresentato anche come un serpente, simbolo del fulmine; e la grande festa di Giavè ricorreva in autunno, nella stagione delle piogge e degli uragani.

Nel panteon assiro e babilonese, Anu, Bel, Ea, Sin, Schamošch, Istar, Rammon, Marduk, sono altrettanti Dei solari. Assur è in tutto simile a Giavè. Nei Fenici, Adonis, adorato a Biblos, può essere riconosciuto con sicurezza come Dio benefico del sole primaverile; e non diversa significazione dovette avere il Dio di Tiro, Melquart. Ciò che distingue i Fenici, è l'importanza che essi danno alla forza creatrice della natura, per la quale annualmente si ripete il miracolo della vegetazione. L'intuizione religiosa fenicia poggia essenzialmente su un'esaltazione dell'inesausto impulso generante della natura, e le sue Divinità acquistano un carattere di sfrenata lascivia, nel quale è celebrata la virtù generatrice dell'amore.

Il culto solare e celeste degli Egiziani è ben noto. Amun di Tebe è il signore nascosto del cielo. Ra è il dio solare di Eliopolis, Ptah è il fuoco celeste di Menfi. Neith di Sais e Pacht di Bubastis sono Dei della pioggia e della fecondazione. Osiride è il Dio

solare di Tinis, Knum è il Dio della pioggia, e Seb è un Dio del cielo stellato notturno.

25. — Tutte queste credenze esistono l'una accanto all'altra, ignorandosi nella loro molteplicità, e restando l'una accanto all'altra, senza che sia osservata la loro reciproca incompatibilità. Il secondo passo fatto dalla coscienza religiosa è quello di avvertire la molteplicità, e insieme di tentare di ridurla a unità.

Quando lo spirito umano, infatti, progredisce fino al punto di collegare i vari momenti della sua esistenza, entro la continuità ed identità di un unico centro cosciente, ed arriva a porsi come un soggetto, che permane identicamente in tutte le sue variazioni; quando è abolita la giusta-posizione esterna dai vari stati del soggetto, quando viene quindi ad essere richiesta una certa coerenza nelle diverse manifestazioni della coscienza, non è più possibile mantenere tanta varietà e molteplicità di credenze religiose. I vari Infiniti possono coesistere, senza disturbarsi, solo al patto, che ognuno coincida singolarmente con un atto chiuso della coscienza. Ma se tutti gli atti vengono a partecipare e a connettersi in una stessa coscienza, allora la coscienza si trova in dovere di pronunciare sulla concorrente e rivale autorevolezza dei vari Infiniti. In altre parole, qua la coscienza si accorge di aver chiamato troppa gente a comandare; e deve decidere, tra i vari pretendenti, a chi competa il principato. E non può sottrarsi a tale obbligo, col dichiarare eguali tutti i concorrenti, perchè fin da principio l'implicita sua intenzione era di cercare, e di trovare, nel particolare oggetto divinizzato, un sovrano ed un sovrano assoluto.

Il processo di unificazione e coordinazione della

coscienza ha per protagonisti, non tanto i vari stati di un soggetto individuale, nè più soggetti individuali, quanto piuttosto i soggetti collettivi della famiglia, del clan, o della città. L'unificazione religiosa risulta quindi prevalentemente dalla coordinazione delle varie credenze, proprie dei diversi gruppi sociali, e si effettua parallelamente alla fondazione dei grandi imperi, in cui quei gruppi vengono a fondersi e a coordinarsi. In Egitto, in Babilonia, in Persia, in India, il progresso religioso è strettamente connesso alla costituzione di una vasta unità politica nazionale; e la contesa tra i pretendenti divini è risolta con l'investitura preferenziale di quella divinità, che appartiene originariamente al gruppo, cui riviene la sovranità politica sugli altri gruppi. È così, ad esempio, che in Egitto i vari Dei locali dei diversi *nomi* sono sostituiti da un unico Dio, il quale è sempre quello del luogo di origine della dinastia dominante. E in Assiria, Assur, dio della città omonima, prevale fin tanto che Assur è il centro di tutta la nazione. In Babilonia, quando Ammurabi fondò l'impero di cui Babilonia fu capitale, è il Dio di Babilonia Marduk, che diventa re degli Dei.

Questo momento noi possiamo chiamarlo del sincretismo politeistico, sincretismo il quale si afferma, com'è naturale, per gradi. Da principio l'unificazione è sperimentata nel senso d'una sistemazione prevalentemente esterna e fantastica delle diverse Divinità, senza che sia sempre possibile far corrispondere, con qualche sicurezza, alle relazioni unitarie, che si stabiliscono tra Nume e Nume, il criterio di una relazione logica. Gli interpreti, i quali vogliono troppo approfondire la ricca varietà dei miti, che si costituiscono in questo periodo di attività sincretista, e i quali vogliono vedere sempre e ovunque una de-

signazione allegorica di rapporti ideali, rischiano di mettere in quei miti, significati e sottintesi, ben lontani dalla mente di chi li produceva. Una frequentissima elementare unificazione è quella puramente nominale. Spesso la varietà non ha altro fondamento che o la diversa provenienza gentilizia, o il diverso appellativo proprio ai diversi aspetti dell'oggetto. Così gl'innumerevoli Dei solari spesso portano nomi diversi o perchè provengono da diversi culti locali, o perchè si riferiscono variamente al sole del mattino, a quello della sera, a quello primaverile, a quello estivo, e via dicendo. In questo caso è frequente e facile l'unificazione come semplice giusta-posizione o fusione di nomi. Altra egualmente frequente unificazione, e non meno elementare, è quella che costituisce rapporti di parentela e di discendenza tra più Divinità, coniugandole e dando alla coppia una prole più o meno numerosa. Qua è visibilissima l'assenza di criteri logici per la frequente inversione dei rapporti parentali tra i medesimi Numi. Così, nei Vedas, ora l'aurora è figlia del sole, ora il sole è figlio dell'aurora, ora l'aurora è l'amante e la sposa del sole, ora invece la sorella, ora ambedue sono figli del cielo. Indra è dato come padre e come figlio del sole. Così pure tra il sole e la luna: talvolta la luna è sorella del sole (Artemide ed Apollo), talvolta invece la sua sposa (Osiris e Isis, Zeus e Semele). La connessione sistematica parentale generalmente allude fantasticamente all'ordine di successione o di causalità dei vari fenomeni. La dipendenza della vegetazione terrestre dai fatti celesti offre l'occasione per l'unione matrimoniale tra i numi del cielo e quelli della terra: Zeus e Io, Uranos ed Ea, Zeus e Demetra, Zeus ed Era, Dyaus e Pritivi. L'ordine delle vicende atmosferiche associa in un identico mito le

varie Divinità della tempesta, e il senso di esso è quasi sempre quello di una liberazione, che il Dio della tempesta fa delle nuvole benefiche e della pioggia, tenute prigioniere dal Dio della siccità e dell'ardore. Nei Vedas, Indra, Dio della tempesta, libera per opera del fulmine Agni, la pioggia Soma. Sarebbe estremamente prolisso seguire tutte le variazioni che tale motivo riceve dalla sbrigliata fantasia dei primitivi, la quale finisce col drammatizzare zoomorficamente, o antropomorficamente, queste vicende celesti, e col suscitare le favole più pittoresche e stravaganti: il Dio del cielo, che, come vento tempestoso, insegue le nuvole e fa nascere il fulmine e la pioggia, diventa uno stallone o un toro, che insegue le giovenche o le vacche, e, raggiuntele, s'unisce ad esse; oppure i protagonisti animali sono sostituiti da protagonisti in forma umana, e le nuvole diventano delle leggiadre fanciulle; altrove le leggende trattano della liberazione di una giovane da un drago; altrove infine le leggende parlano del ritrovamento di un tesoro nascosto o rubato.

Di maggiore importanza, e di essi parleremo meglio in seguito, sono i miti che si costituiscono intorno al corso solare, in riferimento all'alterna vicenda del giorno e della notte, e delle stagioni, e degli opposti aspetti benevoli o malefici dell'azione solare.

Una tendenza unitaria più accentuata accusano le associazioni di più Numi, nelle quali è anche definita la gerarchia d'una coordinata distribuzione di competenze, come ad esempio le triadi assiro-babilonesi di Anu, Bel, e Ea, e di Schamosch, Sin, e Istar o Rammon, la Trimurti indiana e l'Enneade egiziana. Ancora più in là si spinge il sincretismo nella degradazione di vecchi Dei, in origine tutti

eguali per dignità ed importanza, a semplici funzionari di un Dio preminente. È così che in Persia Ahura si forma una duplice corte di Immortali e di Venerabili, fatta di antichi suoi colleghi e rivali. Lo stesso avviene nella religione vedica, in cui ora un Dio ora l'altro si subordina tutti gli altri. A Babilonia, in Grecia, a Roma, il monarcato di Marduk, di Giove, di Jupiter pone fine alla controversia dei pretendenti. Tuttavia questa monarchia lascia ancora sussistere, sia pure in un rango subordinato, i diversi Numi: è una monarchia feudale, nella quale i diritti del principe trovano un limite nei diritti dei baroni.

26. — Ma, se la coscienza religiosa ha messo piede nel principio che l'infinità non può essere pensata, che relativamente ad un unico e medesimo soggetto, è inevitabile che anche la relativa indipendenza del baronato scompaia a beneficio di una monarchia assoluta. Questo processo possiamo controllarlo egualmente in Grecia, in India ed in Egitto. Giove, che in Omero è soltanto il capo di una repubblica, e che, da una parte ha sotto di sé dei sudditi riottosi e disobbedienti, dall'altra ha sopra di sé la potenza impersonale e misteriosa della Moira, alla quale egli stesso è sottoposto, in un secondo momento, nelle mani dei poeti e dei pensatori del VI secolo, si identifica con la Moira medesima, che egli trasforma da potenza cieca e irrazionale in volontà cosciente, in ordine e regime razionale del mondo. In India, Visvakarman (creatore di tutte le cose) e Prapagati (signore delle creature), originariamente semplici appellativi di vecchi Dei, specie di Savitri e di Indra, si sottraggono ai loro soggetti, e si istituiscono al disopra di ogni soggetto, come principio impersonale e assoluto dell'universo. Ma sto-

ricamente ancora più importante, per l'influenza che esso esercitò nelle scuole alessandrine e nel neoplatonismo, e quindi nella elaborazione dogmatica del Cristianesimo, è il frutto della speculazione sacerdotale egiziana, negli ultimi cinque secoli avanti Cristo. Amun fu posto come Divinità originaria, che è il principio di tutto ed a cui tutto ritorna. Egli è, in sè e per sè, infinitezza priva di determinazioni. Il nome Amun, il nascosto, esprime la sua essenza puramente negativa: nessun nome lo designa, parole di proprietà non sono capaci di esprimere la sua natura: egli è soltanto sè stesso: io sono colui che sono, questa è la sola definizione che gli conviene. Un tale Assoluto, privo di determinazioni, non è però un Assoluto spirituale; l'intuizione egiziana si tiene a una concezione naturalistica, che noi chiameremmo materialistica, se questa parola, nella filosofia moderna, non stesse a significare qualche cosa di meccanico, di non vivente, mentre invece ogni antico materialismo è essenzialmente e sempre ilozoismo, vale a dire ad ogni materia è attribuita vita ed anima, e lo spirito, in maniera ingenua, è considerato come una specie particolare della materia.

27. — Il compito ulteriore, che, a questo punto, resta proposto alla coscienza religiosa, è quello di superare il naturalismo. L'indirizzo sincretistico, volto a ridurre a unità la molteplicità dei Numi, ereditata dall'enoteismo originario, arriva all'investitura esclusiva d'un unico Dio, di contro al quale tutto il vecchio panteon crolla, e tutti gli altri Dei sono degradati nel mondo della contingenza e della finitezza. Nondimeno, tale investitura è fatta sempre in mezzo ai vecchi pretendenti, e il Dio unico eletto è sempre uno degli antichi elementi naturali, onde l'universa-

lità pura ed astratta viene ad essere predicata di un soggetto, che tuttavia mantiene determinazioni esterne e finite. È questa la contraddizione, in generale, di ogni naturalismo, ed essa non può essere risolta, che oltrepassando ogni esistenza immediata e fenomenica, e trasferendosi nel mondo di una realtà sopra sensibile, capace di sopportare il predicato della pura universalità.

Ciò fu opera dello spirito indù, e più specialmente della speculazione brahmana, la quale ripudiò ogni oggettivismo naturalistico, e si sollevò a una definizione dell'Assoluto, come pura spiritualità, servendosi dei concetti dell'Atman e di Brahma. L'Atman, che è l'io, era stato in principio rappresentato materialisticamente come una piccola cosa corporale, la quale ha la sua sede nel cuore, e si spande nelle vene, e finalmente diventa visibile nello specchio dell'occhio; ma venne poi gradualmente spiritualizzato, fintanto che fu riconosciuto come l'io autocosciente, l'io che si sa, come la causa immutabile e sopra sensibile delle sue attività, e che si distingue dagli organi corporali, che sono il mezzo della sua attività. E la potenza dell'Atman venne sempre celebrata come un elemento, che esercita la sua azione creatrice al di qua di ogni manifestazione esterna della vita, come pura interiorità e immaterialità.

Ma questo stesso io spirituale, che il sapiente trova in sè, come il nocciolo più intimo della sua propria essenza, è anche il supremo Io divino, che costituisce l'anima che vivifica l'universo. Tutto ciò che il pensatore indiano ha riconosciuto nel suo io personale, egli lo trasferisce nel mondo: il microcosmo e il macrocosmo si riflettono perpetuamente l'uno nell'altro: l'Atman è identificato col Brahma, il principio universale ed eterno, il quale è, nel tempo stesso,



Atman e Brahma. Con che è conquistata la coscienza di un Essere unico ed assoluto, e insieme la coscienza della natura spirituale di quest'Essere: Dio è l'Uno ed il Tutto, e quest'uno e tutto è Soggetto e Spirito.

## CAPITOLO VIII

### IL DUALISMO ASTRATTO.

28. — Ma, arrivati a questa estrema definizione dell'Assoluto come Spirito, si è arrivati anche all'estremo punto di arrivo del monismo astratto, come regressione dal finito all'Infinito, e posizione dell'Infinito, in quanto assoluta negazione.

Tale coscienza del risultato fu acquisita dallo spirito indiano, non appena esso si volse ad esaminare il rapporto tra l'Atman-Brahma e il mondo.

Non può essere dubbio che la prima inclinazione dello spirito indù fu verso un panteismo ilozoistico. Il rapporto tra l'Atman-Brahma e il mondo è pensato come un rapporto di causalità ideale. Il mondo è una manifestazione, una realizzazione di Dio: la parola Maja, che poi significherà illusione, nella lingua dei Vedas, significa originariamente l'impulso del puro Ideale alla manifestazione ed allo spiegamento. Prevale quindi in principio l'idea, che il mondo dei fenomeni discenda dall'Essere, che ha avuto il desiderio di manifestarsi nella creazione; e, in tale desiderio, è ravvisato un sacrificio gradito: « In principio era l'Atman solo, il quale pronuncia una prima parola: io sono. Ma poi l'Atman ha paura della sua solitudine e desidera d'essere in due. L'Atman così genera la creazione ». Il concetto dell'immanenza è affermato net-

tamente: « Come un pezzo di sale, che si getta nell'acqua, si perde nell'acqua e non lo si può ritirare, ma l'acqua, dovunque la si prenda, è salata, in verità, così è egualmente di questo grande Essere infinito, illimitato, pienezza della conoscenza: in questi esseri (terrestri) si manifesta e con essi svanisce ». Ed altrove è detto pure, a rinforzare la stessa idea: « Come nel fuoco ardente le scintille, in tutto simili al fuoco, piovono a migliaia, così, o amico, dall'Eterno nascono gli esseri diversi ed all'Eterno ritornano ». « Come un ragno proietta i suoi fili e poi li ritira a sé, come dalla terra germogliano le erbe, come dal corpo dell'uomo vivente nascono i capelli, così ogni cosa nasce dall'Eterno. L'Atman è entrato nei corpi e fino all'estremo delle unghie, come un rasoio che riposa nel suo astuccio, come uno scorpione nel suo nido ». Ancora, l'Essere è ordinatore di ogni fenomeno, presente in ogni variazione e successione: « Per comandamento di questo Essere immutabile si tengono assieme il cielo e la terra, il sole e la luna, i giorni e le notti, le quindicine, i mesi e le stagioni e gli anni; per comando di quest'Essere immutabile scorrono i fiumi dalle montagne nevose ». Ma questa dottrina, nella dogmatica della successiva teologia brahmana, è considerata come una dottrina volgare ed essoterica, buona per la vita pratica e rituale. Al contrario, la vera ed alta sapienza esoterica, la gnosi, si sviluppa in tutt'altra direzione.

In effetti, l'Assoluto astratto non può rifluire nel mondo della molteplicità, senza degradarsi e distruggersi. Un Infinito, che nega e non comprende il finito, è un'Infinito al quale non conviene che l'assoluta trascendenza. Lo Spirito acquista qua consapevolezza del suo movimento regressivo: è vero che la sua intenzione era di trovare un principio inclusivo

di ogni realtà, una definizione assolutamente comprensiva dell'universo, ma, essendosi diretto, in questa ricerca, con un metodo di esclusione, che fa astrazione da ogni determinazione, in ultimo raggiunge un termine, che si rivolge contro quella stessa intenzione: l'Uno e il Tutto è raggiunto, mediante la cancellazione delle esistenze molteplici e particolari, e diventa un Uno ed un Tutto, che non comprende ma esclude l'universo. L'unità indeterminata, il monismo astratto si capovolge automaticamente nell'opposizione e nel dualismo altrettanto astratto. Il momento dell'unità, considerato fuori del momento dell'opposizione, genera l'opposizione, che resta fuori dell'unità.

Il pensiero brahmano non indietreggia dinanzi a questo sviluppo, e prende atto delle conclusioni; per esso, l'Atman-Brahma è l'essere uno, senza attributi, senza forma, in una parola l'astrazione suprema, e, siccome il mondo è molteplicità e determinatezza, il mondo non può essere emanazione di Brahma, ma il suo opposto. La questione, poi, come, spettando l'Essere a Brahma, possa coesistere un mondo accanto a Brahma e diverso da Brahma, resta senza risposta, nonostante il tentativo di considerare il mondo come Maja, come illusione, male, errore e non essere. L'impulso alla creazione, che era un gradito e meritevole sacrificio di Brahma, viene trasformato dapprima in una voglia vergognosa, e il mondo, in cui Brahma si rifletteva, viene degradato a effetto di una colpa cosmogonica originaria, cui Brahma si abbandona, cedendo agli allettamenti della Maja. Ma in seguito questa spiegazione apparve insufficiente: l'Essere, infatti, svegliato al desiderio ingannevole e colposo della creazione, in forza della Maja, viene a consentire accanto a sè l'essere della Maja, la

quale ha la potenza di provocare qualche cosa in Brahma, il che contraddice all'essenza di lui. Se essa è qualche cosa di esterno a Brahma, Brahma non è più l'Assoluto; e se essa è un momento di Brahma, resta ugualmente incomprendibile, come possa suscitarsi l'illusione nella mente e nella volontà di Brahma. Questa difficoltà doveva condurre al tentativo di sottrarre la Maja ad un immediato rapporto con l'Assoluto, e di porla come semplice momento della concezione soggettiva del pensiero umano. Il mondo allora non è più considerato come una reale produzione di Brahma, ma come un sogno senza verità, irreal e illusorio, e non della mente dell'Assoluto, ma dell'uomo; e mentre poteva apparire incomprendibile come l'illusione potesse sorgere in seno al Soggetto assoluto, questa difficoltà cadeva nei riguardi del conoscere umano, la cui limitatezza era ragione sufficiente per spiegare il sorgere dell'errore. Da questo punto di vista, la Maja è un prodotto della deficiente conoscenza. Se l'uomo avesse la giusta conoscenza, il vero sapere, esso non vedrebbe altro che Brahma; è soltanto dunque alla sua mancanza del vero sapere, alla sua ignoranza, che devesi attribuire il fatto che esso non vede dappertutto e solo Brahma. Questa soluzione però scioglie tutti i dubbi, meno uno: è possibile, infatti, domandarsi donde vengano allora le menti individuali, e la loro soggettiva limitatezza, donde nascano cioè l'ignoranza e l'illusione. La Maja soggettiva era dedotta come soluzione dalle difficoltà della Maja obbiettiva, ma la Maja soggettiva riviene, attraverso l'esistenza dei soggetti limitati, alla Maja obbiettiva.

L'opposizione è la parola ultima, alla quale lo spirito indù si arresta, è il termine limite, al quale esso si ferma. Ridotta l'opposizione a un'opposizione tra

scienza e ignoranza, ciò non significa che l'opposizione cessi. L'Assoluto astratto è il contrario del relativo, il Dio è l'opposto del mondo, l'Infinito è l'opposto del finito, e le due realtà non si lasciano risolvere l'una nell'altra. Il dualismo è insuperabile. Di contro all'Assoluto astratto, la realtà del mondo si erige insopprimibilmente. Il mondo sarà pure una falsa apparenza, ma questa apparenza non è l'astratto Uno: essa è un secondo essere, in o accanto a questo; e nell'un caso e nell'altro vi sono due esseri, due realtà opposte: o come Brahma e Maja, o come Brahma senza Maja da un lato e Brahma con Maja dall'altro.

Il risultato utile di questa vigorosa esperienza ed il suo intrinseco merito teologico, stanno però appunto nel dualismo e nell'opposizione. La coscienza umana ha qua la rivelazione del vero significato di tutti i suoi sforzi precedenti, e in questa rivelazione rompe l'infantile sua confidenza in una unità immediata tra Dio e il mondo; essa s'accorge che Dio non può essere trovato, senza che il mondo sia rinnegato e posto come un essere senza dignità e senza valore. Qua hanno il loro ingresso il dolore, il male, la scissione e la lacerazione dell'Universo. Dio non è il mondo, è fuori ed oltre il mondo; il mondo è tutto ciò che non è Dio e Dio è tutto ciò che non è il mondo; il mondo è molteplicità, dissociazione, miseria, inesistenza e morte. In codesta opposizione e in codesto dualismo è posta la condizione d'una vera affermazione dello Spirito e del Soggetto, di fronte al quale resta costituita una negazione, dalla quale egli dovrà riscattarsi.

L'errore di questa posizione non è nel dualismo, ma nel fatto che esso è un dualismo astratto, il quale si arresta al momento dell'opposizione, e non ottiene la conciliazione; è un dualismo, pel quale l'empietà

del mondo è inguaribile e irreducibile, il dolore non ha conforto, la piaga non è sanata. Perciò, se è posta la condizione dell'affermazione, tuttavia l'affermazione non è fatta, e resta la sola negazione.

In quanto Brahma è l'identità astratta, la santità e la beatitudine consistono nel dissolvere il proprio spirito nell'assoluta indeterminatezza, nel nirvana, che è l'annullamento d'ogni coscienza, d'ogni personalità e d'ogni limite; consistono nel perdersi nella luce bianca di un essere che è il niente. In quanto Brahma, poi, in questa identità astratta, è il contrario del mondo, la salvezza consiste nel sopprimere la propria cittadinanza dal mondo, e nell'abbandonare l'universo al suo destino di dannazione. I desiderii e le opere sono le potenze che trattengono l'uomo nei limiti del mondo e del finito. Solo quando l'uomo si è affrancato da ogni desiderio del suo essere, il mortale di questo mondo entra immortale nel Brahma. Il bene non sta nello spiegare un'attività nel mondo, ma nella fuga e nell'inerzia; anche le opere buone restano imprigionate nella sfera della Maja. Se la moralità indiana ha accenti di toccante tenerezza e di dolce mansuetudine, essa però non presta argomenti alla bontà militante, ma solo alla pietà, che nasce dalla solidarietà in un male comune. Non vi è l'amore gaudioso verso il prossimo, ma la benevolenza amara di creature fatte tutte uguali, nella tristezza di un identico destino: è la fraternità che si stringe tra coloro che salgono uno stesso patibolo, colpiti da una stessa condanna. La salvezza non può ottenersi nel mescolarsi attivamente nel mondo, ma nel separarsi da esso, e nel perdersi nell'assoluta identità di Brahma. Solo l'intuizione di questa identità salva dalle pene dell'esistenza e da quelle del Samsâra; la vita eterna è nella fine assoluta della

vita, e nella fine della serie delle rinascite. Coloro, i quali non sono pervenuti alla conoscenza suprema, hanno per destino, durante la vita, di essere chiusi e incatenati nei legami della corporeità, e, dopo la morte, di essere assoggettati alla trasmigrazione. Ascesi e contemplazioni mistiche sono i mezzi per raggiungere tale stato di perfezione e di beatitudine. Gotamo Budda, come è noto, tentò di rendere questa dottrina esoterica del Brahmanesimo bene comune di tutta l'umanità sofferente.

29. — La lugubre esperienza religiosa indù resta la sola grande manifestazione storica del momento logico dell'opposizione e del dualismo astratto. La Civiltà mediterranea, nel suo complesso, si è sempre rifiutata di adottare, come principio della sua vita spirituale, tale irrimediabile divorzio tra Dio e il mondo. Il pensiero mediterraneo, giunto col mondo classico al monoteismo astratto, toccò nella filosofia neo-platonica il rovesciamento dell'immanenza immediata nella trascendenza assoluta, ma al punto più pericoloso della sua perdizione, trovò nel Cristianesimo la formula salutare, la quale, pur non escludendo l'opposizione tra il Dio e il mondo, consentiva però, anzi comandava la fiducia in una definitiva pacificazione dei due termini; il che apparve, del resto, conforme alle inclinazioni mondane, al gusto per la vita terrena, e al coraggioso ottimismo delle stirpi stabilite nel bacino mediterraneo. Nella nostra civiltà, la concezione dualistica s'insinua quindi solo episodicamente e in maniera piuttosto equivoca, senza riuscire mai a diventare esperienza collettiva, restando sempre nella sfera dei casi personali e di limitatissimi cenacoli d'eccezione.

La filosofia indù è la filosofia di uomini oziosi, e



l'inquieto bacino mediterraneo non permise mai ai suoi abitanti di annoiarsi. I contrasti politici, dai quali furono senza tregua agitati e mescolati ariani e semiti, europei e asiatici, se da un lato sono il risultato già di una concezione che concede alla vita un valore, per il quale vale la pena di lottare e di agire, dall'altro sono la causa che impone, anche a chi non fosse stato dello stesso parere, un identico atteggiamento, per lo meno per difendersi dall'acerba volontà aggressiva degli altri. E mentre la razza indù esaurì ben presto la sua epopea conquistatrice e, nell'assenza di ulteriori contrasti e di rapporti bellicosi con altre genti, fiaccò il suo gusto per la vita; le altre razze, convogliate nella tempestosa successione di imperi e di guerre, trattenute in uno sforzo incessante di difesa e di offesa, ebbero assegnata una milizia, nella quale non vi fu possibilità di guardare il mondo con annoiato disgusto.

L'esperienza religiosa dualistica tuttavia affiora in ogni civiltà come manifestazione sporadica e isolata. Nell'Occidente, le correnti ascetiche medioevali richiamano l'uomo alla concentrazione contemplativa, alla mortificazione della carne, al ritiro dal mondo, all'isolamento monastico. Esse ripetono un indirizzo simile a quello indù: anche qua il mondo appare diseredato da Dio, e servire Dio sembra possibile solo a condizione di affrancarsi dal mondo. Ma l'ascetismo medioevale, nel suo complesso, non può essere considerato come un vero e proprio misticismo: l'ascetismo medioevale ha un carattere espiatorio e penitenziale, che suppone in definitiva un epilogo lieto. A differenza del misticismo brahmanico, in cui Iddio è precisamente dove non è il mondo, e lo stato definitivo è appunto questo divorzio assoluto, l'ascetismo medioevale considera il divorzio

come uno stato provvisorio, destinato ad essere cancellato, anche se un'escatologia spiritualizzata proietta la conciliazione in un mondo trasfigurato diverso da quello reale. Per il brahmano, l'atto conclusivo è il perdersi esulando dal mondo; per il mistico cristiano, l'atto conclusivo è il risorgere alla vita eterna: per l'uno, l'esilio stesso è la beatitudine; per l'altro, l'esilio è solo il mezzo per la beatitudine. Per l'uno, è detto tutto, quando ci si è affrancati dal mondo, e ci si è smarriti nelle tenebre del nulla; per l'altro, l'affrancamento dal mondo sarebbe inutile, se oltre di esso non apparisse la seduzione di un regno dei cieli da conquistare; per l'uno, Dio è la negazione; per l'altro, Dio è l'affermazione, che si affaccia oltre la negazione; per l'uno, la vita eterna è nella morte; per l'altro, la vita è nel rinascere attraverso la morte. L'ascetismo medioevale, in fondo, non fa che continuare l'idea penitenziale e purificatoria espressa nella predicazione apocalittica; solo che la successione immediata delle ère della concezione apocalittica popolare è trasformata in una successione ideale tra peccato e redenzione, e conseguentemente lo stato penitenziale è allargato a tutta la vita terrestre; l'intera esistenza mondana è abbassata permanentemente all'ufficio di sofferenza espiatoria e propiziatrice del regno dei cieli.

Naturalmente, la differenza tra le due concezioni è abbastanza sottile, perchè, inavvertitamente, non accada di passare dall'una all'altra; ed il momento della separazione non accattivi tutta per sè la passione del soggetto religioso, restando obliterato il momento della conciliazione. L'antimondanismo espiatorio si converte allora in un antimondanismo assoluto, e la mistica cristiana si confonde con quella brahmanica. Ciò si può vedere, ad esempio, negli

scritti di Dionigi l'Areopagita, che, fin dal quinto secolo della nostra èra, precorre il misticismo medioevale. Per Dionigi, Dio è essere assolutamente trascendente, di cui nulla può predicarsi: la Divinità è inconcepibile, inesprimibile, innominabile: Dio è il nulla in nessuna cosa, Egli è l'astrazione di tutto ciò che è. La vera purificazione è un'estasi, in cui, lasciato indietro il senso e la ragione, l'anima entra nell'ombra divina, e contempla l'Essere divino in una completa *ἀγνωσία*. L'*ἀγνωσία* è un'oscurità, nella quale l'uomo perde ogni percezione, penetra in un mondo intieramente impalpabile ed invisibile, diventando cosa di Dio, il quale è al di là del tutto e del nulla, nè sè stesso, nè altro. Così si raggiunge la meta, la *Θέωσις*. L'Areopagita fu il modello anche dei mistici del Rinascimento: Mastro Eckart, Suso, Tauler, e Giovanni di Rujsbroech.

Codesto misticismo deve essere, peraltro, tenuto come aberrante dal vero spirito cristiano. Il Cristianesimo ha superato il momento dell'astrazione, ed è essenziale per esso, come vedremo, che il Dio sia concepito, relativamente ai suoi rapporti con il mondo, come Dio misericordioso, il quale, in quanto misericordioso, ha offerto all'uomo la redenzione. Iddio si fa uomo e perciò è essenzialmente Cristo, il quale è il Dio medesimo nell'atto della sua misericordia e della sua bontà.

L'estasi mistica, in quanto effettua o suppone di effettuare una unità tra Dio e l'uomo, suppone che Dio non si neghi all'uomo; ma in quanto concepisce Dio come assoluta trascendenza, essa si contraddice; mentre infatti vuol celebrare la unità dell'uomo con Dio, determina Dio come assolutamente opposto all'uomo, sciolto dall'umanità, determina cioè Dio in una maniera che è incompatibile con l'unione: l'e-

stasi mistica mira ad identificare due termini dichiarati inidentificabili, e perciò l'unione mistica è l'annullamento dell'uomo, annullamento, che per la solidarietà degli opposti, determina conseguentemente anche l'annullamento di Dio.

Se Iddio del Cristianesimo è Cristo, evidentemente la comunione tra l'uomo e Dio non può essere più celebrata nell'estasi dissolvitrice, nell'egoismo ascetico, e nell'eros mistico. Se la pienezza di Dio è nella esplicazione della sua opera mondana, nel suo ufficio di salvatore, la vera comunione con Dio è nella milizia attiva della vita, e non nel raccoglimento, nell'astrazione, nella fuga dal mondo: è nella lotta e nell'esercizio della bontà e della carità. Perciò il misticismo, nel Cristianesimo, resta fatto isolato: la Chiesa afferma con energia il suo diritto d'intervenire nelle faccende della vita e della società: essa non mira a reclutare asceti e monaci, per beatificarli in una tebaide d'inerzia mistica, nè chiama gli uomini ad abbandonare gl'interessi mondani. Gli ordini monastici più autorevoli hanno carattere e funzione di combattimento. Gli ordini stessi di Bernardo e di Francesco di Assisi, se esaltano la povertà e l'umiltà, non per questo rinunziano a una missione attiva di bontà e di carità: il loro amore in Dio è amore nell'umanità; la loro vita vuol essere un esempio; il loro sacrificio non è fatto tanto per la redenzione propria, quanto per la salvazione degli altri.

Lo stesso carattere ebbe il misticismo mussulmano. Una tradizione autorevole mette in bocca a Maometto queste fiere parole: « Non vi sono monaci nell'Islam, il monachismo dell'Islam è la guerra santa ». Ed è certo che l'Islam, contrariamente a quanto di solito si afferma, qualificandolo come un monoteismo astratto, rappresenta invece una religione monoteistica con-

creta, aliena e contraria al misticismo. Ciò non pertanto, anche nei mussulmani l'ascetismo penitenziale, come preparazione al giudizio di Dio, traligna, in qualche corrente, nel vero e proprio misticismo. La più diffusa e cospicua corrente mistica mussulmana è quella dei Sufi, nome derivato dal rozzo abito di lana di cui codesti asceti andavano rivestiti. Secondo il Sufismo, l'anima ha un'origine divina; chiusa nel corpo, essa è in esilio. La meta del mistico è la liberazione dal corpo e dal mondo, il ritorno a Dio, l'unione con Dio, unione in cui la personalità è assorbita e si perde nell'Infinito, e, nel perdersi, trova sé stessa. L'illusione, il gran peccato è l'individualità. Jabal al Din Rumi cantava così: « Al principio la mia anima e la tua erano una sola, la mia apparenza e la tua erano una sola. È un errore parlare di mio e di tuo, tra noi. L'io e il tu non esistono più. Io non sono io, eppure tu non sei io; io sono nel tempo stesso io e tu, tu sei insieme tu e io ». Nè è da credere che tale unione sia sintetica. Come al solito, l'unione è ottenuta con la cancellazione di tutte le qualità individuali: « purifica te stesso dagli attributi tuoi, in modo da poter vedere la tua essenza gloriosa ». Anche i Sufi, come i Buddisti, hanno la dottrina sulle vie che conducono a codesta perfezione, e circa le operazioni necessarie alla disciplina ascetica. Influenze greche e persiane non sono le sole che si rivelano nel Sufismo; la conquista mussulmana delle provincie orientali dell'Impero Persiano aprì agli Arabi paesi, dove la speculazione indiana era già penetrata da tempo.

Finalmente deviazioni mistiche ebbero anche i Giudei. Soprattutto, verso la fine del secolo decimoquinto, ebbe diffusione la speculazione Cabbalistica, così detta perchè derivata dalla Kabbala (tradizione), corpo

di dottrine esoteriche, elaborate fino dall'alto medioevo, e nelle quali prevale l'idea, che il fine ultimo della vita religiosa consista nell'amore e nella contemplazione estatica di Dio.

Non sarebbe molto divertente diffonderci oltre, nella descrizione delle esperienze mistiche, di cui potremmo trovare costellata qua e là anche la storia religiosa e filosofica moderna, poichè esse sono di una desolante uniformità. L'elevazione ottenuta a prezzo dell'astrazione, priva la coscienza umana di quella fonte perenne di originalità, che può essere data solamente dalla concentrazione della personalità e non dalla sua dissipazione, e manca perciò sempre in questo campo l'interesse delle creazioni personali. Il dualismo astratto, anche se, oltre la grande prova fatta nella religione indù, non è più riuscito ad accaparrarsi consensi capaci di elevarlo a fattore storico mondiale, ha tuttavia troppi titoli di seduzione, perchè esso non testimoni la sua presenza sui margini della vita religiosa e speculativa della nostra civiltà e ancora più, perchè, quand'anche non tradotto in espliciti articoli di fede o in consapevoli dottrine, non costituisca la forza implicita, che tacitamente alimenta e dirige certi atteggiamenti morali e politici della vita moderna. In generale, esso s'impone dovunque e comunque vigili una coscienza abbastanza sensibile ai mali e alle miserie dell'esistenza, e tuttavia non abbastanza coraggiosa, per abbassare codesti mali a semplice ufficio di una prova necessaria per la nostra beatitudine positiva, e destinata quindi ad essere affrontata e lasciata indietro dai nostri sforzi efficaci.

## CAPITOLO IX

### IL MONOTEISMO CONCRETO.

30. — Sembra incontestabile, che Dio non possa essere concepito altrimenti, che come Essere assoluto e infinito; e sembra ugualmente incontestabile, che, in tale absolutezza e infinità, Dio non possa essere concepito, che in opposizione alla sfera della realtà mondana, la quale, spiegandosi nel tempo e nello spazio, è costituita solo da un insieme di oggetti particolari e finiti. Sorge allora il problema, come sia possibile conciliare l'absolutezza dell'Essere divino con la presenza di questa seconda realtà, che gli resta contrapposta; problema che può essere anche tradotto in molti altri termini, e forse più accessibili: ad esempio, come sia possibile conciliare l'onnipotenza e la saggezza divina col peccato e col male; o ancora, come sia possibile conciliare l'assoluta Volontà di Dio con la libertà umana, o la Razionalità dell'universo con l'errore, o lo Spirito con la natura, e via dicendo, secondo tutte le altre antitesi, in cui può essere variamente letta la stessa contraddizione di un Essere, che, pur volendo porsi come assoluta identità, anzi appunto in forza di questa sua pretesa, si oppone un altro essere, che resta escluso da quella identità. Se da una parte Dio deve comprendere in sè ogni cosa esistente e riferirla a sè, dall'altra ogni

cosa esistente deve essere esclusa da Dio, come indegna di Lui. Se da una parte Dio deve apparire l'assoluto signore dell'universo, dall'altra Egli non può essere reso responsabile dei mali e delle miserie che affliggono l'universo. E, o Egli accoglie in sè ogni cosa, si pone immediatamente identico a ciò che è contrario ai suoi attributi essenziali, ed allora dal suo trono celeste s'inabissa e si perde nel mondo delle cose finite. O Egli repugna da tale confusione, e si separa dal suo contrario, ed allora egualmente abdica alla sua assolutezza, lasciando che l'universo cada in sovranità d'una potenza avversa e satanica. Tanto il panteismo quanto il teismo si risolvono in ateismo. Tanto l'immanenza quanto la trascendenza annullano e negano ogni vero essere di Dio: la prima cancellando l'opposizione, la seconda cancellando l'unità: la prima confonde relativo e Assoluto, facendone una stessa cosa; l'altra li confonde, facendone due cose diverse ed opposte.

La soluzione del problema non può essere trovata che nell'identità dialettica, nella medesimezza, che è medesimezza di sè e dell'altro, nell'identità, che si attua nella e per la opposizione. Come abbiamo spiegato sopra, in altra circostanza, ogni determinazione, cioè, è sè medesima, in quanto si oppone e si unisce al suo contrario, e non può essere mai come semplice identità astratta di sè con sè, deve essere sempre identità di sè e del suo contrario, non potendo porsi, senza opporsi un contrario, e non potendo quindi porsi senza affermarsi dalla e nella sua negazione.

L'essere di Dio, assoluto, infinitezza, identità, unità, onnipotenza, saggezza, bontà, perfezione, necessita la negazione di un mondo di esistenze relative, finite, diverse, molteplici, di un mondo in cui



hanno parte il male, l'errore, il peccato, appunto perchè, in contrasto con questo mondo, e in questo mondo medesimo, si affermino positivamente la gloria, la grandezza e la potenza di Dio. E l'essere di Dio è più precisamente un manifestarsi, un attuarsi ed un trionfare, in ciò che in principio non è divino, o è divino solo in quanto è la condizione negativa per l'affermazione di Dio.

Come è arrivata la coscienza religiosa dell'uomo a codesta intuizione concreta e dialettica della Divinità?

Il primo presagio di tale intuizione dovette essere dato dall'ordine dialettico di alcuni fatti naturali, dai contrasti che presenta la vita cosmica nelle sue alterne vicende, contrasti nei quali due elementi opposti lottano e si sviluppano, fintanto che uno degli opposti, il quale è considerato come principio benefico, riesce vittorioso sull'altro. Il corso solare, con l'alternarsi del giorno e della notte e delle diverse stagioni; il manifestarsi da una parte di un regno di luce e di gioia, dall'altra di un regno delle tenebre e del terrore; l'imporsi, da una parte, di una vicenda, in cui la natura intristisce e muore sotto i rigori dell'inverno o gli ardori di un'estate desertica, e dall'altra, di una vicenda in cui la natura si esalta nelle glorie della vegetazione o all'alito vivificante della primavera, o sotto la freschezza fecondante delle piogge; l'assiduo ritorno del sol levante, che sempre riprende la sua marcia trionfale pei cieli, l'eterno rifiorire dei campi e delle messi, dopo la devastazione delle stagioni inclementi, ecco quanto dovette dare la prima idea di una cosmogonia, in cui il principio benefico e positivo della vita apparisse avversato da un antagonista maligno, ed in cui però il principio positivo, attraverso l'eterno suo ri-

torno, apparisse anche destinato sempre ad aver ragione dell'avversario. È difficile trovare un popolo o una civiltà che non abbia definito, in qualche modo, questa intuizione, nelle proprie credenze religiose, ma soprattutto l'Egitto ci ha tramandato quel suo mito di Osiride, che può essere considerato come l'esemplare tipico di questa esperienza. Agli Egiziani l'intuizione dialettica fu offerta, forse con particolare facilità, dall'ambiente nel quale essi vivevano, tutto dominato dal Nilo e dal sole. Nilo e sole sono connessi: lo stato del sole è lo stato del Nilo, e alla sua volta il Nilo governa grandiosamente tutta la vita naturale dell'immensa vallata, attraverso vicende e contrasti imponenti, i cui momenti successivi danno appunto l'impressione di un dramma naturalistico, in cui siano impegnati la terra ed il sole. Si racconta che il primo capitano arabo, che conquistò il paese, scrivesse al califfo Omar: « L'Egitto è, innanzi tutto, uno sconfinato mare di polvere, poi un dolce mare di acque, e finalmente un grande mare di vegetazione ». Vi è qua quanto basta per determinare una rappresentazione religiosa, avente per fondamento un Dio solare; e nella quale, con l'idea di una continua metamorfosi, l'Infinito, anziché in riposo, sia immaginato tra un nascere, un morire e un rinascere eterno. Corso naturale e storia divina dovevano fare una stessa cosa. Tutti conoscono il mito di Osiride, quale c'è stato tramandato da Plutarco, ma evidentemente la tradizione plutarchiana corrisponde solo alla forma, sotto la quale quel mito andò narrato ai tempi di lui. Osiride, in principio, non fu che un Dio solare: è l'Essere divino, che si manifesta nel sole: il suo appellativo abituale è « l'anima nascosta del signore del disco », o, più semplicemente, « l'anima del sole ».

La versione più antica è che Osiride è ucciso da Set, ma Iside, sua sposa e sorella, ne riunisce le sparse membra, e gli ridona la vita; quindi, in un giudizio, Osiride si discolpa di tutte le accuse portate contro di lui dal suo nemico, e diventa sovrano del regno dei morti in occidente. In versioni successive, il mito si complica per aggiunzioni sincretistiche, e diventa il nocciolo attorno al quale si agglomera la storia di molti altri Dei. Alla rinascita di Osiride si aggiunge l'impresa del figlio Oros, il quale vendica la morte del padre, combattendo contro Set, ed avendo in ricompensa dal tribunale degli Dei la sovranità sul mondo dei vivi. Il senso trasparente del mito, nonostante ogni complicazione, resta quello della vicenda solare: Osiride Dio del sole, ogni giorno muore ed ogni giorno diventa preda del Dio della morte, suo fratello Set. Pianto dalla dea del cielo, risuscita ogni mattina col suo figlio, che è il giovane sole, il quale, nell'ombra della notte, lontano dallo sguardo dell'uomo, combatte contro l'avversario di suo padre; e il segno della vittoria è che esso si lancia nuovamente nei cieli. Ancora più tardi, quando l'Egitto entra nella fase della civiltà agricola, il mito, dal corso solare del giorno, si trasferisce alla successione delle stagioni, ed è riattaccato alle inondazioni periodiche del Nilo. Finalmente, quando, col progresso della coltura, si effettua il passaggio da una intuizione naturalistica a una intuizione spiritualistica della Divinità, Osiride cessa di essere soltanto l'azione benefica del sole e diventa l'essere buono; come, d'altra parte, Set, oltre che autore di tutti i mali fisici, diventa, verosimilmente sotto l'influenza persiana, il principio del male nell'ordine morale. La lotta tra i due si colora di una vaga significazione spirituale, come contrasto tra le forze del bene e

quelle del male. Con questo trapasso, al mito s'innesta una importante dottrina escatologica. Gli Egiziani avevano sempre riconosciuto, oltre il corpo, la realtà dell'anima, la quale era stata dapprima immaginata come un doppio (Ka), ovvero sia come un secondo esemplare del corpo, fatto di materia meno densa di quella corporale, ma che, in seguito, in senso meno grossolano, era stata concepita come una sorta di essere immateriale. Parallelamente, gli Egiziani avevano sempre avuta l'idea che quest'anima persistesse oltre la morte. Quando Osiride ebbe acquistate attribuzioni morali, e al contrasto tra bene e male fisico si venne aggiungendo quello tra bene e male morale, alla rinascita di Osiride nel regno dei morti, venne connessa l'idea, che a questo regno, governato dal Dio della saggezza e della purezza, spettasse la supremazia della beatitudine vera, che la partecipazione a tale beatitudine fosse aperta solo alle anime, e che finalmente essa fosse condizionata dal bene compiuto durante l'esistenza terrena.

Osiride è, in questa vita ultraterrena, il capo e il giudice, al quale le anime debbono presentarsi. Osiride, circondato da quarantadue membri del giuri infernale, giudica le anime: le azioni di ognuna vengono pesate alla bilancia infallibile della verità e della giustizia. L'anima empia ora è condannata a cadere nell'inferno, in cui non avrà per nutrimento che lordure e materie immonde, in cui sarà perseguitata dagli scorpioni e dai serpenti, e in cui, dopo mille torture, sarà annientata; ora invece (evidentemente le idee a questo proposito furono diverse secondo le epoche) le anime sono condannate a purificarsi in una nuova vita terrestre, attraverso nuove incarnazioni, e questo periodo di prova sarà più o meno lungo, a seconda che l'anima approfitterà, più o meno

presto, del cimento espiatorio. Se l'anima aumenta le proprie colpe e la semplice ripetizione della vita umana non giova al suo miglioramento, allora una sanzione correttiva più severa è cercata nelle incarnazioni animali. Se la prima vita umana è un purgatorio per espiare la colpa di ogni nascita, e la seconda vita umana è il purgatorio per espiare le colpe della prima vita umana, la vita animale è il purgatorio in cui si espiano le colpe della seconda vita. L'anima giusta, invece, dopo molte prove minuziose, percorre le dimore celesti, si associa alle truppe degli Dei, marcia con essi all'adorazione del sole, ossia di Osiride medesimo, o celebra nei campi di Ailou i riti della comunione mistica.

Questo sviluppo del mito di Osiride consegue risultati importanti. Qua noi troviamo un'opposizione, come nella religione indù, tra l'Infinito e il finito; e come nella religione indù, se non con lo stesso rigore e con la stessa purezza, troviamo degradati il mondo e la vita a regno del male e del dolore. Per l'Egiziano, il corpo è un carcere, nel quale l'anima è costretta ad abitare. La terra è una valle di lagrime, nella quale l'anima è esiliata, per espiare con la sofferenza della vita un peccato venuto prima della nascita; per espiare una colpa, e riguadagnare l'originario *status integritatis*. La terra è un decadere fuori del mondo del Divino, non la realtà voluta dalla Divinità; essa è una specie di *creatio secunda*, una degenerazione della creazione originaria pura e perfetta. Ma questa vocazione pessimistica dell'Egiziano non è senza speranza, come quella indiana. Questa triste realtà dell'essere mondano è una punizione, ma è anche una espiazione, e, al di là di essa, si erige un mondo, nel quale si rinasce e nel quale ogni male ed ogni dolore cessa. Questa

valle di lagrime è soltanto un esilio provvisorio, oltre il quale, nel cielo, l'uomo sarà restituito alla sua vera patria. L'opposizione, così, non esclude la conciliazione, e il pessimismo non esclude la fede nella vittoria definitiva del bene e della virtù.

Inoltre, lo spirito egiziano raggiunge anche quest'altro risultato, che l'opposizione tra l'elemento divino e quello demoniaco è trasportato nell'uomo stesso, come opposizione tra anima e corpo; e soltanto all'anima è dato il privilegio di riscattarsi dalla finitezza terrestre. La fede degli Egiziani non arriva però a tradurre ancora l'opposizione tra anima e corpo, come opposizione tra spirito e natura. L'anima è un elemento più nobile del corpo, ed il corpo è l'elemento demoniaco nell'uomo, ma l'anima è essa stessa anima naturale: l'anima non è ancora spirito. Ciò, perchè la Divinità stessa, per quanto insignita di attribuzioni spirituali e morali, non cessa, in queste attribuzioni, di essere ancora potenza naturalistica. Se l'ideale morale dell'Egiziano, personificato in Osiride, fu, in una certa misura, nobile e progredito, sarebbe un forzare però la lettera e lo spirito dei suoi miti, l'attribuire ad essi un significato, in tutto estensibile alla nostra coscienza morale. Osiride è verità e giustizia, ma non allo stesso titolo, nella stessa forma, e nella stessa intensità, in cui lo sarà, ad esempio, il Giavè di Israele. Come è stato già osservato, ai popoli dell'antichità è estranea l'opposizione tra il fisico ed il morale, ed Osiride lotta per la verità e per la giustizia, allo stesso modo che la luce lotta contro le tenebre e la vegetazione contro il deserto. In altre parole, l'opposizione non è approfondita fino a considerare come male morale il bene fisico: bene morale e bene fisico sono due termini paralleli e non contrari. La rivolta anti-eude-

monistica dello spirito ancora non si pronuncia, e perciò nelle designazioni morali di questa coscienza religiosa manca ancora una significazione etica sicura.

Un'intuizione presso che simile è data nei miti rustici della Grecia. È assai noto il mito di Demetra, dea della vegetazione. Plutone rapisce Persefone, figlia di Demetra, portandola nel suo regno tenebroso, nel mondo sotterraneo. La madre si mette in lutto e priva gli uomini dei prodotti della terra. Zeus interviene e manda Hermes a liberare Persefone, la quale ogni anno tornerà ad apparire sulla terra « grande meraviglia per gli dei e per gli uomini ». Mito questo, che costituì la materia propria dei Misteri di Eleusi, ed al quale fu congiunta un'escatologia, di cui, per altro, sarebbe assai azzardato definire comunque i caratteri e gli elementi, dato il segreto cui erano obbligati gl'iniziati dei riti Eleusini. Egualmente noto è il mito di Dioniso. Dioniso è il principio vitale, che si manifesta nella natura e nella vegetazione: ogni anno il Dio muore ed è richiamato in vita con nuova forza e nuova potenza. Come da Demetra e Core discesero i Misteri Eleusini, così da Dioniso discese l'Orfismo, al quale anche andò associata un'escatologia, interessante, soprattutto per la novità d'indirizzo, che introdusse nel patrimonio tradizionale della coscienza religiosa greca. I Greci, come i Giudei, non avevano concepito un al di là, se non come un'esistenza melanconica nelle viscere della terra, una vita di fantasmi, paurosa e tenebrosa. Il mito di Dioniso sostituisce l'idea dell'Ades sotterraneo, con quella di un mondo ultra terreno immortale, nel quale l'uomo rinasce accanto al Dio. È probabile che questa speranza di conseguire l'immortalità, speranza alla quale si dette un senso stret-

tamente eudemonistico, dovette essere la causa maggiore del favore incontrato da questi culti. L'unione mistica era l'arra e la promessa dell'immortalità beata. L'antica religione di Zeus e di Apollo non era capace di fare tanto. I sereni Dei dell'Olimpo si occupavano solo delle cose di questo mondo; gli Dei davano protezione e prosperità alla città, agli individui largivano forza, bellezza, ricchezza, felicità, e vita lunga, ma essi non avevano risposta alcuna per le aspirazioni di una vita eterna, nè potevano dare una caparra di essa in questa vita temporale. Il vangelo orfico destò la coscienza di questo bisogno e ne promise la soddisfazione. Per gli Orfici, come per gli Egiziani, il corpo è la prigione dell'anima, la tomba in cui essa è seppellita, e la sua vita e la sua libertà non possono essere conquistate, che liberandola dal corpo. L'immaginazione orfica era molto feconda nel dipingere le miserie di coloro che scendevano nell'Ade. Coloro, che in questo mondo non sono stati purgati delle loro macchie con le purificazioni e le iniziazioni, si avvoltoleranno sempre nella melma. Al contrario, l'Elisio dionisiaco promette tutte le gioie. E come negli Egiziani, così negli Orfici, presto si aggiunse l'idea che la beata immortalità fosse conseguibile soltanto a titolo di retribuzione morale. Anche nei Misteri, però, l'ideale morale non si solleva a una negazione dell'elemento eudemonistico, nè si distingue la vera rigenerazione morale dalla purificazione rituale. Diogene Laerzio si domandò se « il ladro Pataikon, che era iniziato, dopo la morte sarebbe stato meglio di Epaminonda ». E Platone, motteggiando la rozza concezione dell'Elisio orfico, diceva: « Pare che essi pensino che un'immortalità di ubbriachezza sia il più alto guiderdone della virtù ».



Miti dialettici affini si trovano in Babilonia, presso i Fenici, e nei Germani.

I Babilonesi hanno il mito di Marduk, che lotta contro Tiamat. Tiamat rappresenta il caos primitivo. Marduk è l'eroe di un grande conflitto tra gli Dei dell'ordine cosmico, che lo chiamano in loro aiuto, e lo nominano loro comandante, ed i poteri mostruosi del caos primitivo. Tiamat è ucciso da Marduk e smembrato: con una metà, Marduk ne fa il firmamento; e con l'altra, la terra. D'ispirazione dialettica è l'altro mito babilonese del viaggio di Istar all'inferno. La dea scende all'inferno per prendere l'acqua della vita e risuscitare il suo amante defunto, Tammuz. Ella compare dinanzi alla dea della morte, la quale ordina ai suoi demoni di colpirla con ogni malattia; ma la scomparsa della dea dell'amore dalla terra ha per conseguenza, che viene meno la forza del generare e tutto minaccia di spegnersi. Debbono, allora, intervenire in soccorso di lei gli Dei, i quali mandano un loro messaggero alla regina dell'inferno, con l'ordine di rilasciare libera e sana Istar. La dea della morte si sottomette, e concede che Istar, malata, sia cosparsa dell'acqua della vita. Così risanata, Istar inizia il viaggio di ritorno e, ad ognuna delle sette porte dell'inferno, riceve ciò che le era stato tolto all'entrata, e torna al mondo con l'antica magnificenza, ove risuscita il suo amante con l'acqua della vita.

I Fenici hanno il mito di Adonis, Dio di Biblos, amato dalla dea dell'abbondanza e dell'amore, dio che, ucciso da un cinghiale; poi risuscita. Adonis era il Dio della vegetazione, che muore agli ardori soffocanti dell'estate, e risuscita con le piogge. Il suo amore con la dea della fecondità è l'imeneo del cielo e della terra.

I Germani fanno partecipare quasi tutti gli Dei del loro panteon, al mito del corso dell'anno, nel quale sono celebrati la lotta contro l'inverno e il ritorno alla primavera. Il freddo tiene prigioniera la sposa, e sono i giganti del freddo che hanno nascosto sotto le montagne di ghiaccio e di neve il tesoro della vegetazione e il dono della terra. Contro questa genia di stregoni, gli Dei debbono condurre la lotta, per la liberazione della sposa e del tesoro. Il martello di Tor, che gli stregoni gli hanno sottratto per sette mesi dell'anno, una volta riconquistato, rompe le montagne di ghiaccio. La spada di Frejr, il raggio del sole di primavera, deve penetrare la dura crosta; la fruttifera pioggia di Odin e di Heimdall deve entrare sotto la superficie della terra, e finalmente l'epopea si conchiude con la vittoria degli Dei e il ritorno della sposa.

31. — L'idea dialettica, rimasta, in tutti questi miti, come una visione incoerente, fantastica e vaga, trova uno sviluppo e una sistemazione nella religione dei Parsi, per merito soprattutto del loro grande profeta Zoroastro. Il Parsismo si riassume nella credenza in un'opposizione tra un Dio del bene e un Dio del male: Ahura-Mazda e Angra Mainyu, l'uno Dio del cielo e della vita, e l'altro Dio della morte e della distruzione, l'uno Dio della verità e della giustizia, l'altro dell'errore e dell'iniquità; e nella credenza in una definitiva vittoria di Ahura. La lotta tra le due potenze è immaginata come sviluppantesi temporalmente in un ciclo cosmico di dodicimila anni: al principio, Ahura è il solo essere, l'essere puro e spirituale, e le sue creature restano per tremila anni rivestite di corpi incorruttibili e intangibili. Il secondo periodo è quello della creazione materiale, e dura

altri tremila anni. Nel terzo, Angra Mainju irrompe nella creazione di Ahura; ed è il periodo della storia umana, prima della rivelazione di Zoroastro. Al principio del quarto periodo appare Zoroastro, e al termine di esso si avrà il giudizio finale. Al tempo stabilito, apparirà il Salvatore. Le anime, che hanno già avuto temporaneamente il loro premio e il loro castigo, subito dopo la morte saranno chiamate a risuscitare. Tutti, giusti e malvagi, resusciteranno nei luoghi dove morirono, le loro ossa saranno restituite dalla terra, il loro sangue dall'acqua. Ahura s'impadronirà di Angra Mainyu, il quale sarà immerso nelle tenebre. L'inferno stesso sarà purificato dal metallo delle montagne fuso dal fuoco, e verrà usato per allargare il mondo. Per i giusti, il metallo fuso sarà latte, per i malvagi sarà metallo liquefatto: così, per volontà di Dio, si compirà la restaurazione di tutte le cose, ed il mondo diventerà immortale per l'eternità.

Assai erroneamente la religione persiana è stata definita come la religione del dualismo: il dualismo Parsi è un dualismo nell'unità, ed anzi spetta a Zoroastro il merito di avere definito l'assolutezza dell'Essere Divino nonostante e mediante l'opposizione. Nella dottrina di Zoroastro, l'antagonismo tra le due potenze non conferisce a tutte e due le potenze un identico titolo; nè lascia l'antagonismo irrisolto. Ahura è tutto, ma appunto perchè Ahura sia tutto, sussiste Angra-Mainyu, e l'Essere di Ahura è il processo mondiale, lungo il quale esso si realizza. Angra Mainyu non è un Dio che abbia una esistenza reale, indipendente da quella di Ahura. La concezione persiana non accetta l'idea, che la Divinità possa partecipare indifferentemente di una determinazione buona e di una cattiva. Gli Dei naturalistici, abitual-

mente, in quanto sono considerati soltanto sotto l'aspetto della loro forza, hanno una doppia faccia, ed agiscono ora distruggendo ed ora beneficiando, e quindi il lato demoniaco appartiene all'essenza della Divinità, e non è posto come qualche cosa di contraddittorio ad essa. Zoroastro invece purifica l'essenza di Ahura da ogni elemento dannoso e cattivo, e gli dei cattivi, che restano costituiti ai di fuori della natura di Ahura, vengono considerati indegni di adorazione. Zoroastro anzi impone che gli uomini entrino in lotta contro di essi. L'uomo, invece di prestare l'ossequio di un timido timore alle divinità malvagie, deve fare ad esse una coraggiosa dichiarazione di guerra; al posto di un pagamento di un tributo, rinforzante la potenza nemica, subentra la lotta fino all'estremo. A questa pratica destituzione delle divinità malvage, si accompagna la destituzione metafisica. Ormuz è l'Assoluto. Prima del processo mondiale Esso è la divinità originaria unica, è, come diremmo oggi, l'Assoluto astratto; e Divinità unica torna ad essere dopo il processo, alla fine della lotta, quando Ariman scompare e tutte le creature vengono purificate della loro costituzione satanica, e Creatore e creature tornano a fare un'unica medesima cosa nel regno di Ormuz. Ariman è così un avversario che serve solamente ad Ormuz, per determinare il vero essere di Ormuz, perchè Ormuz diventi ciò che è. La relativa ed accidentale privazione dell'assolutezza, quale deriva ad Ormuz durante il processo, è un momento di passaggio, posto teleologicamente, dall'indifferente assolutezza dell'Essere indeterminato all'assolutezza esplicita e concreta; e come momento di passaggio, da Ormuz stesso voluto, tale privazione, alla luce della connessione sistematica dell'intero processo, non appare

più come una limitazione dell'assolutezza di Ormuz. Ariman ha tanta potenza quanta gliene lascia Ormuz, ed Ormuz, gli lascia tanta potenza, quanta è necessaria per realizzare la propria assolutezza. Ariman è un momento dell'Uno Tutto, il quale deve essere estratto dall'unità indistinta. Ariman ha l'indipendenza necessaria, perchè egli possa essere ridotto in servitù. Ariman è il diavolo in grazia di Dio, il diavolo, il quale, nonostante tutta la sua potenza e astuzia, è tuttavia, fin da principio, condannato a servire Ormuz, e a collaborare involontariamente alla costruzione del suo regno. In termini etici, possiamo anche dire, che Ariman è l'elemento necessario, per il passaggio dall'innocenza alla virtù cosciente: elemento necessario, perchè questo passaggio non sarebbe effettuabile senza la lotta col male, sulla sconfitta del quale soltanto si può erigere l'ordine morale del mondo.

Vogliamo, poi, notare, che il Parsismo introduce due nuovi elementi nel patrimonio religioso dell'umanità: l'uno è l'idea di un regno di Dio terrestre, che contrasta con l'idea egiziana di un regno di Dio celeste; l'altro è la dottrina della resurrezione, che contrasta con la dottrina dell'immortalità dell'anima degli Egiziani; e l'una e l'altra idea si connettono nell'idea di un più degno apprezzamento della vita terrena. L'intuizione egiziana riposava sul disprezzo della vita, e per essa era escluso che la conciliazione potesse verificarsi sulle scene di questo mondo. L'intuizione persiana, al contrario, ha la fiducia di poter conquistare il perfetto regno di Dio su questa terra. Da quale parte siano i maggiori vantaggi, è difficile deciderlo astrattamente. Da un lato, il sistema Parsi assicura un intervento più combattivo delle energie morali. L'Egiziano, concentrando ogni speranza di redenzione nell'al di

là, porta un disinteresse passivo per le cose mondane. La religione Parsi è una religione della vita combattiva, lieta e coraggiosa, e non della mortificazione rassegnata. Dall'altro lato, però, l'intuizione egiziana, con la sua svalutazione della vita mondana, si approssima di più al momento della rivolta anti-eudemonistica, poichè, nella determinazione di un regno celeste, fatto soltanto per le anime, viene già accennata l'idea che la salvezza e la beatitudine eterne non possono essere conquistate senza il sacrificio dell'elemento materiale e caduco, e che salvezza e beatitudine sono qualche cosa di diverso della felicità, del benessere e dei piaceri dell'esistenza. Concepire il regno celeste come un affare possibile in questa terra, e in tutta la sua purezza, è una sintesi, alla quale la coscienza religiosa non arriva e non potrà arrivare, nemmeno nello sviluppo ulteriore; e il più che potrà ottenersi, sarà un avvicinamento, e una giusta posizione delle due dottrine, quale si verifica nel Cristianesimo, il quale accoglie tanto l'idea persiana, quanto l'idea egiziana.

32. — Il passo decisivo verso il monoteismo concreto fu fatto con uno sforzo originale, e, in grande misura, indipendente da ogni influenza esterna, dal Giudaismo. Senza riandare ai precedenti remoti di Giavè, il quale, come si è detto, in un primo tempo dovette essere niente altro che un Dio naturistico, probabilmente Dio della tempesta e della folgore, e il quale diventò poi il Nume protettore delle imprese guerresche di Israele, possiamo presentare Giavè, quale si dichiara nell'intuizione dei Profeti dell'ottavo secolo.

Il punto di partenza iniziale del Giudaismo non è cosmico e metafisico come quello del Brahmanesimo,

ma è schiettamente etico e storico. In altre parole, mentre pel Brahmano il problema è avvistato, in primo piano, nei suoi termini teoretici e metafisici, come definizione dei rapporti tra l'Uno e i molti, tra l'Essere assoluto e le esistenze relative, e solo in secondo piano e consecutivamente nei termini delle risultanze pratiche e redentrici, pel Giudeo, invece, il problema è posto, di primo acchito, nei suoi termini pratici e soteriologici. Il predicato essenziale di Giavè è quello teleologico di provvidenza storica. Iddio e le fortune del popolo d'Israele sono una stessa cosa. L'Assoluto, per i figli d'Israele, non è la potenza che causa l'universo, non il principio produttivo dell'Essere nè la sua sostanza, ma è soltanto la grandèzza di Israele: il mondo scompare dinanzi a questa orgogliosa coscienza nazionale, che nell'universo non vede altro che sè stessa. Per la verità, non furono i Giudei i primi nè i soli a produrre una rappresentazione religiosa di questo tipo, ma solo i Giudei seppero proteggerla, approfondirla e svilupparla oltre ogni ambiguità ed ogni sincretismo accomodante, grazie soprattutto allo spirito di fanatica fedeltà, o, se si vuole, di angusta ostinazione, con cui essi, a malgrado di ogni prova, la vollero mantenere, e per mantenerla dovettero sempre più correggerla e migliorarla. Altri popoli pure assunsero, nelle loro religioni, un Dio difensore e protettore della stirpe, ma questo Dio, sentito solo episodicamente ed accessoriamente, fu deposto, non appena sembrò, che esso non giovasse più. Gli Ebrei anche quando, anzi soprattutto quando il loro Iddio non li aiutò più, non lo rinnegarono, e per non rinnegarlo dovettero superarlo.

Fin dagli inizi, il popolo d'Israele riesce a definire la propria superiore personalità religiosa. Il monoteismo, che, per altre vie, presso altri popoli, era stato

raggiunto a costo di sforzi faticosissimi e per opera di una sapienza sacerdotale e di una riflessione teologica lungamente esercitate, appare presso gli Ebrei qualche cosa di immediatamente incontrovertibile e sicuro. Se, attraverso alla speculazione sull'Essere, era difficile arrivare all'unicità di Dio, facilissimo era invece postulare questa unicità con un atto immediato di orgoglioso esclusivismo nazionale, tagliando d'un colpo tutte le difficoltà, che nascevano da una considerazione speculativa del problema. Vero è che solo più tardi il monoteismo diventa una dottrina rigorosa, ma fin da principio Giavè non consente partecipazioni di altri Dei accanto a sè, Giavè non si associa ai Baal dei popoli stranieri, Giavè è geloso e despótico. Se egli è un Dio, in mezzo ad altri dei, gli altri dei non siedono a mensa amichevolmente con lui, ma sono i suoi nemici, e Giavè è più potente di tutti i suoi nemici.

Fin dagli inizi, in secondo luogo, il Giudaismo si trovò collocato al di là di ogni infiltrazione naturalistica: lo sdegno con cui la parte ispirata del popolo guardò alla civiltà agricola Cananea, della quale non volle apprezzare le superiori attrattive, la nostalgica affezione che essa conservò verso l'austerità semplice della vita nomade, l'avversione profonda che essa nutrì per il lusso, la ricchezza, e per ogni attività economica superiore, testimoniano come i valori connessi alla vita agricola, e dai quali venivano derivati i culti dei Baal Cananei, Dei solari o campestri, signori della terra e patroni della fertilità e distributori dei frutti, e per suggestione dei quali Giavè si sarebbe potuto corrompere, furono costantemente svalutati dinanzi alla preminente preoccupazione degli interessi politici nazionali della comunità d'Israele. Fin dagli inizi, perciò, anche la storicità di Giavè as-



sicura lo spiritualismo della sua religione, poichè la storia è propriamente il fatto dello spirito umano, e un Dio, che governa la storia, deve essere diverso e superiore a quello che governa i cicli cosmici e naturali, deve essere un Dio, cui ineriscono gli attributi dell'intelligenza e della volontà, senza dei quali il governo della storia sarebbe inconcepibile.

Fin dagli inizi, finalmente, il monoteismo spiritua-  
listico giudaico è personalistico, con che era evitato lo scoglio dell'astrattezza: questo Dio, che per quanto invisibile, non è l'Atman-Brahma, nè il Noûs, impersonale e indefinito, è tutt'altro che l'anima indeterminata dell'universo; ha una fisionomia precisa e una volontà concreta, il che è una premessa indispensabile per il monoteismo concreto. Perchè, laddove Iddio è spirito impersonale, esso è soltanto idea astratta, laddove invece Iddio è persona, esso si concreta come una determinata attività di pensiero e di volere, non si perde nella vuotezza di un essere indeterminato, ma sintetizza l'Assoluto nel relativo: la personalità spirituale è appunto l'unità dell'Infinito nel finito, è l'Idea assoluta in concreto, è il Soggetto.

Il carattere difettivo di Giavè è, piuttosto, il suo umore capriccioso e passionale. La santità di Giavè consiste nella sua inviolabilità e nella sua inaccessibilità, nel potere, che egli ha di far rispettare la sua volontà, ma non nella perfezione morale della sua natura. Gli si attribuisce, allo stesso titolo, la volontà del bene e quella del male. Conserva, della sua antica natura di Dio della tempesta, il carattere poco amabile e terrificante; uccide le persone che guardano la sua arca, le più leggiere infrazioni alla sua volontà lo mettono in furore. Si trova naturale, che egli stermini, in una sola notte, tutti i primi nati egiziani. La peste e le malattie sono la sua opera.

Egli uccide o rende pazzi coloro che vuol perdere; Dio parziale, crudele e feroce, è, come disse Rénan, un politico massacratore, un Dio che favorisce, per *fas* e per *nefas*, la sua piccola e turbolenta tribù. Per quanto capriccioso e vendicativo, esso non si contraddice mai, quando si tratta di proteggere il suo popolo: egli presiede inalteratamente alle sue sorti, sia che tragga Israele dalla servitù di Egitto, sia che lo guidi e sorregga per le vie del deserto, sia che lo illumini coi suoi profeti, sia che gli designi ed imponga i suoi magistrati ed i suoi re.

Ora, ciò che in questa concezione è giusto è l'affermazione di Dio, come provvidenza storico-collettiva. Ma ciò che in questa concezione, tuttavia, si presenta come erroneo; può essere riassunto in tre punti: 1°) l'immanenza immediata posta senza trascendenza; 2°) il collettivismo, posto senza l'individualismo; 3°) il carattere storico-collettivo della Provvidenza, posto come storico-nazionale, anzichè come storico universale. Sviluppare questa concezione, oltre tali manchevolezze, fu appunto il compito di tutto il Giudaismo e di tutto il Cristianesimo, per toccare finalmente quel termine estremo, in cui la coscienza religiosa venne posta nella condizione di non poter andare oltre, senza negarsi nella sua forma specifica, senza riconoscersi inidonea, in quanto coscienza religiosa, a determinarsi con un diverso e superiore contenuto.

È l'immanenza immediata del Dio provvidenza, la dottrina che prima di tutto va corretta, ed a questo provvede la riforma dei Profeti, che vanno dall'ottavo al sesto secolo. L'Iddio provvidenza pre-profetico era, come s'è visto, immediatamente aderente alla storia di Israele. Giavè predilige Israele senza ragione alcuna e lo assiste nella sua epopea nazio-

nale, qualunque cosa Israele faccia e chieda. Ancora ai tempi di Davide, Iddio è per Davide quei che: « mi dà modo di fare le mie vendette, e che abbassa i popoli della terra ». La moralizzazione di Giavè è appunto la rottura dell'unità immediata di Giavè e la storia di Israele, e la costituzione di una unità mediata, in cui da un lato sta Giavè, che non è più volontà capricciosa, ma pura volontà morale, e dall'altro sta Israele, il popolo dalla dura cervice, col suo peccato ostinato. Giavè e Israele si ricongiungono solo dopo, quando e se la opposizione e la lotta tra i due sarà sanata, solo dopo, quando e se Israele avrà fatta propria la santità di Giavè. Questo nuovo rapporto si dichiara nell'idea originalissima dal *patto*: Giavè non offre più incondizionatamente e senza riserve i suoi favori al popolo eletto. Giavè pone condizioni. Giavè si distacca dall'affetto irragionevole, dalla predilezione a tutti i costi per il suo popolo. Giavè si solleva oltre il suo popolo. Giavè diventa veramente Dio, nell'attimo stesso che riconosce Israele come peccatore. I due termini si distinguono e si oppongono. Tuttavia l'opposizione non è senza conciliazione. Il peccato non è senza redenzione: la legge è il termine medio, che unisce e concilia le due volontà: « Io pongo davanti a te, dice l'Iddio provvidente, la vita e il bene, la morte e il male. Io ti comando oggi di amare il Signore Iddio tuo, camminare sulle sue vie e nelle sue leggi, e di osservare i suoi comandamenti e i suoi statuti e le sue leggi, acciocchè tu viva e cresca, e che il Signore Dio tuo ti benedica, nel paese ove entri, per possederlo. Ma se il cuore tuo si rivolge indietro e se tu non obbedisci, anzi sei sospinto ad adorare altri dei ed a servir loro, io vi annunzio oggi che del tutto perirete, e che non prolungherete i vostri

giorni sopra la terra, per entrare nella quale e per possederla voi passaste il Giordano. Io prendo in testimonianza il cielo e la terra, che io ho posto davanti a voi la vita e la morte, la benedizione e la maledizione: eleggete adunque la vita, acciocchè tu sia tu e la tua progenie » (*Deuteronomio*, XXX, 15-19). Come storicamente si arrivasse a questa grande conquista e sotto quali stimoli, è, ai fini del nostro discorso, del tutto secondario. Certo, a un dato momento, dovette porsi una enorme distanza fra l'ideale profetico e il costume di Israele, tra una minoranza ispirata e la gran massa del popolo, perchè da codesta separazione nascesse la riforma di Giavè. Comunque, il nucleo centrale della predicazione profetica resta ormai orientato tutto verso il concetto di una Provvidenza, che assiste Israele solo se esso cammina sulle vie della giustizia, e lo abbandona se se ne allontana. Aggiungete l'umor cupo dei profeti ed avrete tutta l'opera di Amos, di Osea, e del primo Isaia, i quali si accaniscono a predicare la distruzione del loro paese, e, in questo accanimento, come fu osservato dal Loisy, se vi fu da una parte un'intelligenza politica della situazione e dell'avvenire dell'Oriente, per cui i profeti si rendono conto, meglio dei re e dei loro ministri, della sorte che attende i piccoli Stati di Palestina, dinanzi al grandeggiare minaccioso delle potenze finitime, dall'altra parte vi è l'irritazione dei profeti dinanzi a una società, che non li soddisfa e li urta, onde se è la loro chiarezza che li rende pessimisti, è anche il loro pessimismo che li rende chiaroveggenti. Il libro di Amos è un'appassionata arringa, contro il corrompersi del costume, ed è profetato il giudizio tremendo di Giavè. Osea prevede una riconciliazione di Giavè col suo popolo dopo la punizione. Ma è soprattutto

Isaia, che interpreta più degnamente lo spirito profetico del secolo ottavo. Isaia manifesta, con aspre parole, il corrucchio di Dio verso i suoi figli, che abbondano in sacrifici e pratiche rituali, senza però rimuovere la malvagità dalle opere loro: empietà è dappertutto; non solo sono le ingiustizie, gli abusi e l'idolatria che irritano il profeta, peccato è anche la ricchezza, l'oro e l'argento, i cavalli, i carri, i monili e gli ornamenti delle donne, le città frenetiche di rumore. L'ira del Signore è accesa contro il suo popolo, e divamperà tremenda. Il profeta ora minaccia ed ora richiama appassionatamente alla virtù: « Levatevi, dice, esaltatevi, imparate a far bene, cercate la giustizia, raddrizzate l'oppresso, fate ragione all'orfano, mantenete il diritto alla vedova, e il Signore vi farà mangiare i frutti della terra. Per questa empietà, divamperà l'ira del Signore. Iddio vi percuoterà, movendo contro Israele le nazioni, che lo asserviranno ». Tuttavia, come Osea, così Isaia conclude ottimisticamente, col rappresentarsi gli scampati dalla sventura, finalmente convertiti al Signore, e restituiti in libertà, da servi fatti padroni dei loro stessi oppressori, e felici per l'eternità, in un regno in cui sarà osservata la giustizia di Dio. L'austero ideale profetico venne fissato nel *Deuteronomio*, che, nel Canone, figura come il quinto libro di Mosè. Il tentativo fatto dal *Deuteronomio* di trasformare la fede dei Profeti in una religione popolare, non essendo riuscito pienamente, mantenne ancora vivo il fervore profetico, e sorse così il profeta della punizione Geremia, la più sublime e tragica delle figure profetiche, la cui predicazione si espresse in un accento mai più raggiunto di estrema tensione, alimentata come essa fu dalla ostile sordità del popolo, dalla inimicizia del sacerdozio, dalle persecuzioni dei poteri pubblici da

un lato, e dall'altro dall'immensa sciagura che si abbattette sul regno di Giuda, coll'invasione della potenza babilonese. In circostanze così drammatiche, la voce del profeta tuonò con passione rovente, ed apparve in tutto degna del momento, in cui si risolveva, in un disastro nazionale, la crisi che si era andata preparando già da due secoli. Non che in Geremia si annunzino elementi teologici e dogmatici nuovi, oltre quelli già posti dai profeti del secolo ottavo, ma in lui è più alta la temperatura, in cui si fondono lo sdegno per l'infedeltà di Israele al patto di Dio, l'invito alla conversione, e la fiducia, resistente a malgrado di ogni male presente, nella riconciliazione futura, nella quale la lite tra Israele e il Signore sarà finalmente composta col trionfo finale di Israele, e in Israele di Dio. Gerusalemme fu presa e devastata da Nabucodonosor nell'anno 586, e il popolo, o per lo meno la parte più eletta di esso, fu condotta in prigionia. Ezechiele considerò le tribolazioni del suo popolo come giusta punizione di tante colpe accumulate nel tempo: la sventura fu per lui un mezzo per risvegliare il sentimento della colpa ed acuirlo, perchè sulle rovine del presente fosse eretto il nuovo edificio dello stato sacerdotale di Dio. Il suo ideale è la signoria dei sacerdoti, il tempio la sua cura, e il culto secondo la Legge la formola pratica del regime. Ezechiele tracciò questo programma in principio dell'esilio, e cento anni dopo la comunità ebraica, tornata in Palestina, gli diede esecuzione con la legislazione sacerdotale di Esdra, la quale, unita con antiche leggi, scritti storici e leggende, costituisce appunto il Pentateuco, del quale naturalmente neppure una riga proviene da Mosè. Ezechiele fu il consolatore per gli esiliati di Babilonia, e per venti anni fu il centro dell'infiammata

predicazione, che salvò la coscienza di Israele da una tormenta, in cui ogni altra coscienza religiosa sarebbe perita. Durante l'esilio, i sogni profetici si colorano sempre, ottimisticamente predicando un avvenire splendido per Gerusalemme, e, attraverso Gerusalemme, per il mondo. Israele è stata una sposa giustamente abbandonata dal suo marito geloso. Babilonia è la forza che Giavè mette in movimento per l'esecuzione dei suoi piani, i quali sono la realizzazione di un mondo giusto per mezzo di Israele. Sione sarà il centro di esso. Il vero Re, il David ideale apparirà e riunirà nelle sue mani tutto Israele. Re e Profeta, nel tempo stesso, esso condurrà il popolo sulle vie di Dio. Il mondo allora riconoscerà la superiorità di Sion, l'universo si farà giaveista e il vero culto di Giavè sarà la giustizia e la felicità.

Tali le conclusioni del Giudaismo classico. Questo puro Giudaismo non si spense, senza essersi acquistato una benemerenzza che durerà eterna nei secoli. In quanto l'Iddio profetico è pura volontà morale, e in quanto questa pura volontà morale è insieme trascendente e immanente: trascendente, perchè sta contro Israele, come un imperativo, che Israele può trasgredire e trasgredisce, e immanente, perchè tuttavia Israele adempirà il patto e nell'adempimento si glorificherà, è posta una premessa, che non sarà mai più cancellata nella storia successiva del pensiero umano, una premessa, in cui è superato tanto lo spiritualismo astratto del brahmano, quanto l'attivismo concreto, ma senza una profonda ispirazione etica del Persiano. Opposizione e conciliazione sono entrambi presenti nella dottrina profetica; e l'opposizione non lascia in uno stesso piano parallelo bene fisico e bene morale da un lato, e male fisico e male morale dall'altro, ma concepisce Giavè come puro

bene morale, e la felicità del Giudeo appare del tutto condizionata all'adempimento della volontà giusta di Giavè.

Questo purq̄ giudaismo, col progresso della cultura, non poteva, per altro, restare nelle sue posizioni: il problema della destinazione individuale fu la prima breccia fatta nella purezza della sua dottrina. È ben noto, che in tutti gli organismi politici primitivi l'individuo non emerge dalla comunità della quale fa parte; ciò si spiega col fatto che l'affermazione dell'individuo è sempre l'affermazione di una indipendenza dalla tradizione, affermazione quest'ultima che esige una potenza e una maturità intellettuali, quali non possono comparire che in fasi molto avanzate di sviluppo. Vivere in accordo con la tradizione è la soluzione più facile e pigra dei problemi dell'esistenza. Accettare valori belli e fatti è sempre assai più comodo, che crearseli con le proprie mani e secondo un proprio criterio. Perciò la regola stabilita dagli eroi e dagli avi, e mantenuta da colui, che, come capo della comunità, li rappresenta nella continuità della vita storica, è, in tutte le società, per un lungo periodo di tempo, la regola valida per tutti; e così l'individuo è sommerso normalmente e confuso nella comunità domestica o tribunizia, alla quale appartiene. La soggettività non è dell'individuo, che in via eccezionale, quando cioè l'individuo si solleva a eroe; normalmente la soggettività non appartiene che al capo; i membri di ogni comunità non hanno altra volontà al di fuori di quella del capo. Da quest'angolo visuale, prima che sia accennato il processo di disintegrazione e specificazione dell'organismo proto e monocellulare arcaico, la religione non contempla nè risolve problemi relativi all'individuo, ma solo problemi relativi alla famiglia, alla tribù, alla città, alla



nazione, anche quando essa, come nel caso del profetismo, è di ispirazione individuale, e non di competenza esclusiva del potere pubblico o del sacerdozio. Il Giudaismo classico ha per soggetto Israele e non l'uomo, la comunità nazionale e non i suoi componenti. Quando però la progredita cultura suscitò libere energie individuali, la predicazione profetica così semplice ed unilineare dovette sembrare insufficiente ai nuovi bisogni. La lotta tra Israele e Giavè, la pena di Israele e la conciliazione e il trionfo finale, potevano appagare la coscienza ebraica, solo fin tanto che i suoi orizzonti fossero rimasti nei limiti di un problema politico nazionale; non bastavano più il giorno, in cui ogni israelita avesse sentito di possedere una personalità, che gli creava problemi propri, si fosse accorto di essere uomo, oltre che israelita, avesse desiderato di salvare qualche cosa di posseduto in proprio, oltre ciò che era posseduto da lui solo *in partibus*, a nome collettivo. Già l'ultimo grande profeta Ezechiele tradisce preoccupazioni di questo genere. Le generazioni precedenti avevano detto: « i padri mangiarono l'uva acerba e i figli hanno i denti allegati », ed Ezechiele aveva risposto indignato: « l'uomo stesso che commette il peccato, esso è condannato a perire », ed aveva sviluppato, con logica rigorosa, la sua dottrina: « il figlio cattivo di un padre buono non sarà risparmiato dal giudizio di Dio, a causa della virtù del padre suo, nè il figlio buono è in disgrazia per l'empietà del padre suo ». L'antica nozione della solidarietà della nazione e dell'individuo è rigettata da Ezechiele, come incompatibile con la giustizia di Dio.

Inoltre lo spirito nazionale esce affievolito dall'esilio, e la sua storia successiva è quella di un piccolo e impotente trastullo nella politica mondiale delle

grandi potenze, le quali a poco a poco spengono la speranza di un dominio temporale nel mondo, speranza cui Israele era rimasto incrollabilmente fermo fino e durante l'esilio. E svanita questa speranza, la religione classica perde il suo sostegno indispensabile. I monumenti letterari più cospicui di questo periodo mostrano, infatti, che oramai i termini della disputa sono spostati, e che il protagonista del nuovo dramma religioso non è più la collettività nazionale, ma l'individuo. Nei Salmi e nei Libri Sapienziali il popolo mostra di essersi educato alla scuola dei Profeti: la concezione profetica resta, ma applicata all'uomo come singolo: questi moralisti affermano costantemente che la moralità è condizione necessaria per il successo e per la felicità, e che la religione è il fondamento anche della sapienza mondana, e per un pezzo resta massima fondamentale quel che afferma un salmista, che nella sua lunga vita « non ha mai visto il figlio di un uomo giusto cercare il suo pane » (XXXVII, 25). Una volta però spostati i termini, la teoria profetica non poteva più reggere: poichè, se l'accordo tra la virtù ed il premio poteva agevolmente essere ammesso come una speranza avveniristica collettiva, l'esperienza più chiara doveva impedire che tale accordo potesse essere constatato come un fatto proprio dei destini individuali. È di alto significato, sotto questo aspetto, il dolente libro di Giobbe, che segna appunto il travaglio, che nasce nell'animo del giudeo il giorno in cui s'accorge che l'esperienza contraddice la massima fissata nella dottrina della retribuzione individuale, e insegna invece che non sempre il giusto prospera, e l'empio è in affanno. Di questa antitesi tra la virtù ed il premio, antitesi che, restando senza conciliazione, distrugge alternativamente la potenza

o la giustizia di Dio, soffre ora senza via di uscita la coscienza giudaica. Distinguere, e dire che se i saggi e i giusti sono poveri, è però meglio la felicità del giusto povero, anzi che la prosperità del malvagio; o dire, che si soffre per la responsabilità dei peccati, che possono essere stati commessi senza saperlo; o pensare che le tribolazioni siano prove passeggiere, nelle quali il Signore si compiace di cimentare i suoi servitori, ma oltre le quali Egli è sempre pronto a riparare il male che ha fatto, sono altrettanti deboli ragionamenti, espedienti effimeri, con i quali non poteva essere calmata un'agitazione, che esigeva ben altri rimedi. Le persecuzioni di Antioco Epifanio portarono fino all'exasperazione il conflitto: si videro gli apostati ricompensati, e si videro i fedeli morire, tra i più atroci supplizi, per non aver voluto rinnegare la Legge. Se Dio non aveva mantenuta la promessa, e Israele era finito sotto la servitù dei Gentili, adesso anche la giustizia individuale era tradita nella maniera più tragica e impressionante. Il martirio sotto Antioco Epifanio metteva la vecchia dottrina con le spalle al muro. Una soluzione soddisfacente di questa difficoltà sarebbe stata logicamente quella di allargare senz'altro il concetto di Dio da provvidenza storico-nazionale a provvidenza infinita storico-mondiale, di considerare l'ordine morale e divino come presente nella storia tutta dell'umanità, di abbassare il ruolo del popolo d'Israele a strumento contingente, temporaneo e particolare di questa Divinità, operosa nella storia di tutti i popoli, e finalmente di risolvere il problema della destinazione individuale, considerando la retribuzione come interiore alla virtù medesima, secondo quel detto che un giudeo moderno, Spinoza, espresse tanto egregiamente: *beatitudo non est virtutis prae-*

*mium, sed ipsa virtus*, assegnando all'individuo il compito di cooperare, nei limiti delle sue risorse, con la sua condotta virtuosa, alla giustizia imminente nella storia, e alla salvazione totale dell'universo, e di trovare, nell'inserzione in quest'opera immortale, la beatitudine eterna della sua esistenza effimera. La coscienza moderna, con la sua religione del progresso, e di un progresso non determinato *ab extra*, ma condizionato particolarmente dagli sforzi operosi di tutti gli individui, ha così dato una risposta all'antitesi posta dal Giudaismo. Ma dare questa risposta per intiero era troppo, per le capacità della coscienza giudaica, onde la soluzione, cui essa si attaccò, fu invece quella offertale dalla escatologia persiana e greca. Per Israele, fino a quel momento, non vi era stata altra vita, oltre quella terrestre. Egli aveva respinte come chimeriche tutte le forme, sotto le quali gli altri popoli si rappresentavano la vita d'oltre tomba. Il suo Dio era interamente di questo mondo, l'opposizione era nei confini di questo mondo: peccato, punizione, giustizia, retribuzione, tutto era affare di questo mondo. È qua in basso che si esercita la giustizia di Dio; è sulla terra, che la liquidazione finale del Creatore con la sua creatura deve essere saldata col bilancio esatto tra merito e ricompense; oltre tomba è la vita delle ombre, la cui sorte è miserabile; lo Sheol ebraico, come l'Ade omerico e l'Aralù babilonese, è un rifugio oscuro e lugubre, nè nel mondo sotterraneo vi è separazione tra buoni e cattivi; lo Sheol, in ogni riguardo, è la negazione della vita: con la morte corpo ed anima si separano, il primo come polvere ritorna alla terra, e l'altra come soffio ritorna al mondo, donde nessuno, dopo che è morto, ritorna. Dice Giobbe: « Se un albero è tagliato, la speranza

rimane che esso germogli di nuovo. Ma l'uomo muore e sparisce; l'uomo esala lo spirito, e dove è più egli? Come l'acqua, che si ritira dal mare, il fiume che si inaridisce, così l'uomo giace e non si rialza più; finchè i cieli saranno, i morti non si risveglieranno, nè saranno destati dal loro sonno ». Questa virile convinzione di voler tenuta nei confini di questo mondo, e nei limiti della vita, la vera patria dell'uomo e di Dio, contrastava troppo però con la realtà; nè le sperate fortune nazionali sembravano più raggiungibili, nè il giudeo viveva più soltanto per la sua nazione, domandando egli ormai qualche cosa per sè stesso. Qui sono possibili due casi: o l'individuo deve rinunciare ad ogni felicità eterna, in una rassegnazione triste e pia, oppure l'individuo deve dirigere i suoi sguardi oltre la morte. La prima direzione è rappresentata nella letteratura apocrifia dai libri di Baruch e di Gesù Sirach; la vita appare nella luce torbida del pessimismo indiano, come una cosa amara e dolorosa, dalla culla alla tomba, e miglior sorte sarebbe non essere nati: la morte è la fine di questa vana e dolorosa e passeggera vita, e pone al suo posto la pace e il riposo del niente; la morte diventa un bene relativo, diventa la speranza del malato, del debole, del vecchio, diventa qualche cosa che è meglio della vita; emerge quindi già il pensiero che Iddio invii al giusto una morte precoce, per risparmiargli una cattiva vita. Ma il giudeo non trae da questo pessimismo le ultime conseguenze, e da così sconsolato pessimismo scivola in una specie di epicureismo, per il quale il giudeo, dai dolori dell'essere, trae motivo per godere tanto più gradatamente dei beni terreni. D'altra parte, lo scetticismo non è abbastanza forte per scuotere la Legge, e il giudeo resta fedele, nonostante tutto, al precetto:

Temi Dio e osserva la sua Legge. Al posto della speranza collettivistica in un ideale avvenire di perfezione, è messa l'eterna uniformità del corso naturale degli eventi, il quale non lascia comparire mai nulla di nuovo sotto il sole, e la vita umana sarà domani così vana e dolorosa come lo è oggi. La soluzione collettivistica viene messa da parte come una chimera, e il singolo può fare solo *bonne mine à mauvais jeu*, e la conclusione ultima di questo indirizzo è un compromesso tra vari stati d'animo, dei quali nessuno è abbastanza energico, per prevalere decisamente sugli altri. Smarrita la confidenza in una ricompensa della virtù, tuttavia non ci si abbandona senza riserve ai godimenti terrestri; in una perplessità, che tanto si lamenta del male dell'esistenza, quanto, per un residuo di devozione, rifugge dal dichiarare apertamente la propria sfiducia nell'assistenza di Dio, il pessimismo giudaico finisce col regolarsi in maniera di trovarsi a posto in ogni caso. Esso concede al suo sconsolato scetticismo il diritto di partecipare al godimento dei beni sensibili, come un *minimum*, come il solo residuo di felicità indubitabile, che resti dopo la perduta speranza della vera beatitudine. Alla sua incapacità di dichiarare apertamente il mondo diseredato da Dio, e di negare quindi in sostanza Dio, concede la soddisfazione di rispettare *quand même* la Legge, e di vivere nel timore di Dio. Decisione questa, che equivale a non decidere, e che mira soltanto a mettersi in regola tanto se la decisione dovesse stare in un senso, quanto se dovesse stare nell'altro senso. Questo punto di vista fu proprio dell'aristocrazia, che si trovava nella condizione di coltivare praticamente tale saggezza, e fu anche del sacerdozio, sebbene naturalmente questo dovette ritenere opportuno di con-

siderarlo come una concezione esoterica e non comunicabile alle classi popolari.

L'altra direzione, che fu destinata a maggiori e più fecondi sviluppi, trovò invece la sua soluzione nelle esperienze religiose e speculative della Persia e della Grecia. Soprattutto l'idea della resurrezione si prestò magnificamente al caso giudaico, come l'idea che era in grado di conciliare tanto l'esigenza della salvezza individuale, poichè il giusto angosciato sarebbe rivissuto in una felicità eterna, quanto l'idea tradizionale di una rigenerazione collettiva, con l'avvento di un regno di Dio terrestre. Questa soluzione, che sorgeva dietro lo stimolo dell'individualismo, rompe e supera il particolarismo nazionale dell'antico regno. Israele rinuncia alla nazionalità del suo Dio. Da ora innanzi Giavè non sarà più Giavè, ma sarà il Signore universale, e se prima poteva essere universale solo mediatamente alla missione del suo popolo, adesso lo è, direttamente ed immediatamente, senza bisogno dell'intercessione di un popolo particolare, destinato ad esercitare una specie di sacerdozio militante nella storia del mondo. Naturalmente, in un primo tempo, i due regni si giustappongono. Vi è l'adempimento del regno di Dio temporale terrestre e nazionale, e sarà prossimo quando la decadenza morale e il dolore sulla terra avranno raggiunto il più alto grado. Allora ritornerà Elia con i grandi profeti, allora gli Israeliti saranno riuniti e il Messia sveglierà i morti. Questo primo regno è un regno mondano, il quale distruggerà l'Impero Romano. Poi seguirà la seconda resurrezione, il giudizio mondiale, la rinascita sotto un nuovo cielo e una nuova terra. Come è naturale, il primo regno, che trovava la sua ragione in motivi puramente tradizionali, era destinato a decadere, fino a scompa-

rire, e a lasciare solo il secondo regno. Il libro di Daniele, il libro di Enoch, il secondo libro dei Maccabei, il libro di Esra, i salmi di Salomone rappresentano questa direzione. I due regni, del resto, si distinguono poco chiaramente, e variano secondo i diversi partiti: gli Zeloti pensavano, evidentemente, in primo posto al regno terrestre, mentre la parte più sognatrice del popolo aveva nell'anima più il regno celeste; e questo indirizzo fu più forte di quello Zelota guerriero e finì col prevalere, specie dopo che le ribellioni furono schiacciate dalla potenza romana. Esso fu il fondamento comune dell'Essenismo e del Giudaismo-cristiano; questi due movimenti mirarono entrambi a dare all'uomo una preparazione degna per il prossimo regno di Dio. L'Essenismo spera nel pronto spuntare del regno di Dio, ma non sa niente di esso. Il Giudaismo-cristiano, al contrario, costruisce sull'annuncio profetico del Battista e di Gesù, e pensa che il regno di Dio sarà realizzato nel corso della generazione vivente. L'Essenismo pone un sistema di regole, le quali debbono servire a raggiungere un grado più alto di purezza e di giustizia, di quello consentito dal sistema farisaico. Esso fu banditore del Nasirato, che fu un tentativo di ritornare alla semplicità della vita nomade, come ai tempi di Geremia avevano tentato i Recabiti. Il Giudaismo-cristiano fu simile all'Essenismo, in quanto anche esso rappresentò una specie di esercizio spirituale di contrizione e di purificazione, per il prossimo grande giorno finale. Ma mentre l'Essenismo ebbe colorazione aristocratica esclusiva, fu una organizzazione per gli spiriti forti ed eccezionali e rese difficile l'accettazione dei novizi, per le lunghe prove e le dure condizioni che esigeva, e non ebbe cuore per la gran massa dolente del popolo povero, che esso



abbandonò al suo destino, senza tendergli la mano soccorritrice, il Giudaismo-cristiano, tutto ispirato dalla umanità dolce e semplice di Gesù, si tenne a tratti facili e popolari, abbandonò la sapienza dottrinale degli Scribi e dei Farisei, e le dottrine segrete degli Esseni, e rappresentò l'estrema democratizzazione del Giudaismo.

Con l'accettazione della escatologia persiana, il Giudaismo chiude la sua seconda crisi di sviluppo. Partito dal concetto di una opposizione tra Dio e Israele e di una conciliazione politico-temporale, avendo avvertito che questo concetto tagliava fuori il problema dell'individuo, esso è costretto ad allargare l'opposizione a quella tra Dio e l'uomo, e conseguentemente ad estendere la conciliazione da un regno di Dio come regno d'Israele a un regno di Dio come regno dell'umanità rigenerata, nel quale gli uomini tutti risorgeranno e riceveranno il premio della loro virtù. In questo secondo giudaismo, la Provvidenza diventa universale ed individuale, ed in ciò è il suo grande vantaggio sull'antico Giudaismo dei Profeti. Il suo difetto è che esso paga questa conquista a caro prezzo, suscitando ulteriori difficoltà. Quel che si voleva raggiungere era la prova persuasiva, che Iddio governasse giustamente tanto il destino del singolo, quanto quello dell'umanità, o, come diremmo modernamente, che la storia fosse razionale, tanto nei riguardi di ogni particolare suo attore, quanto nei suoi risultati ultimi generali. Si trattava di evitare tanto che il singolo apparisse al di qua della benevolenza divina, come vittima trascurabile, sacrificata senza premio ad un disegno storico mondiale, quanto che la salvezza diventasse problema esclusivamente personale, e fosse smarrito il sentimento, che vi è un destino il quale

riguarda il corso storico dell'umanità nel suo insieme. Il secondo Giudaismo entra nel cuore di quest'antitesi tra l'individuo e la società, che costituisce tanta parte dei problemi di ogni epoca, e la risolve sinteticamente ammettendo i diritti di entrambi i termini, ed estendendo ai due termini l'assistenza divina. L'antitesi di Dio e il mondo, e la sua conciliazione, sono, però, conformemente alla tradizione del puro giudaismo, posti non come due momenti ideali, ma, mitologicamente, come due êre temporali, di modo che a un mondo malvagio succede un mondo giusto, il regno di Dio. Oggi il regno di Dio nella vita storica dell'umanità è concepito come sempre presente, e sempre da raggiungere; e la successione temporale è posta, come abbiamo visto, in funzione dell'eterno residuo di trascendenza, che risorge nell'attimo stesso dell'immanenza. Così i destini collettivi dell'umanità vengono realizzati come un accrescimento illimitato, il quale si produce nell'opera stessa che ogni individuo vi conferisce. La partecipazione dell'individuo al regno di Dio è sempre possibile, in quanto il regno di Dio futuro è nell'opera di coloro che oggi lo costruiscono. Ogni individuo, attraverso la sua salvazione personale, determina la salvazione universale, e provvede alle sorti del corso storico umano, provvedendo a sè medesimo. Ora, nel Giudaismo l'azione di Dio è distinta in periodi temporali, invece che in momenti ideali. Ciò che deve essere corretto è il concetto del regno di Dio, intendendolo come spirito di giustizia, anzi che come dominio temporalmente incidente in una certa epoca; deve essere corretto come idea di una rigenerazione che è pura intimità, anzi che fatto o accadimento esterno. Ma, per ottenere questa trasformazione, è anche necessario che l'a-

zione di Dio nel mondo e nell'uomo, da esterna ed accidentale come era stata fino allora immaginata, sia posta come intima e sostanziale.

33. — L'ambascia, quindi, dello sviluppo successivo, è di rivedere, conformemente a tale esigenza, soprattutto il modo di manifestarsi di Dio nel mondo e nello spirito umano.

Il Giudaismo classico aveva posto la Legge come l'unico intervento fondamentale ed esplicito di Dio: Iddio aveva espresso, una volta tanto, la sua volontà e determinati i suoi comandamenti. Dopo essere apparso a Mosè, sull'Horeb, si era ritirato nel suo trono inaccessibile ed invisibile: e chi avesse voluto, d'ora innanzi, cercarlo, non lo avrebbe trovato altrove, che nella Legge. Dal concetto della Legge il commercio diretto e permanente tra Dio e gli uomini era sostanzialmente intercettato; onde, premendo l'esigenza di collegare il Divino e l'umano in una maniera più intima, volendo porre l'opposizione-unità tra Creatore e creature nella sua autentica idealità, invece che in forma di un tempo di empietà (opposizione) e un tempo di giustizia (unità), la Legge non offriva quell'elemento vivente ed attuo, che era necessario alla bisogna. La Legge era sempre qualche cosa di esterno alla vita dello spirito umano da un lato, e qualche cosa di esterno a Dio, nel tempo stesso, dall'altro. La mediazione della Legge non serviva a niente, quando il rapporto tra malvagità e giustizia, peccato e redenzione, opposizione e unità, si fosse voluto esaminare nella sua interiorità drammatica. Aggiungete, che non essendo possibile concepire un'umanità interamente ossequiente alla Legge, nè l'individuo stesso osservante senza fallo la Legge, la salvezza attraverso la Legge diventava impos-

sibile per la collettività, e quanto meno estremamente difficile per l'individuo. « I Giudei credono, diceva S. Paolo, che essi saranno salvati dalle opere della Legge, cioè a dire conformandosi al volere di Dio, quale è rivelato nella Scrittura e nella tradizione. Ma perchè un uomo sia trovato giusto, deve avere osservato perfettamente tutta intiera la Legge, cosa che nessuno ha mai fatto, nè è possibile che si faccia mai da alcuno ». La Legge fu data, secondo Paolo, non perchè l'uomo potesse diventare giusto, osservandola puntualmente, ma perchè egli acquistasse la chiara coscienza della sua condizione di peccatore, e dal fatto stesso dell'impossibilità di obbedire a tutte le prescrizioni della Legge, egli si convincesse della necessità dell'intervento di un mezzo superiore di redenzione. Paolo credette di trovare in Cristo quella mediazione, che la Legge non era in grado di offrire, e, come tale, fu il vero fondatore del Cristianesimo. È ormai pacifico che Gesù non fondò alcuna nuova religione, e che la sua predicazione, dal punto di vista della storia dogmatica, è del tutto irrilevante. Gesù non ebbe l'intenzione di sovvertire le credenze religiose correnti. A parte la sua personalità superiore, il suo insegnamento non formulò alcuna dottrina che non fosse familiare ad ogni colto giudeo del suo tempo. Gesù non pensò mai di abbattere la Legge o di diminuirne comunque l'autorità. Egli disse anzi: « Sino a che il cielo e la terra non passeranno, non la più piccola lettera o virgola sarà cancellata dalla Legge »; ed ancora: « Colui che trascura uno solo anche dei più piccoli di questi comandamenti, e insegna agli uomini a far ciò, sarà chiamato l'ultimo nel Regno dei Cieli ». Legge morale e legge del cerimoniale sono altresì inseparabili: la giustizia consiste esclusivamente nell'adempimento

di questa Legge, nella sua totalità; il cerimoniale è parte integrante dell'adempimento della Legge. Ortodosso non meno fu il riconoscimento che egli fece della autorità degli interpreti tradizionali. Ortodossa la sua dottrina, che i due precetti fondamentali del giudaismo: amor di Dio e del prossimo, costituissero il principio della perfezione morale e religiosa. Ortodossa la sua dottrina delle ricompense terrestre e celeste. Ortodosse le sue idee circa il regno di Dio, e ortodossamente poco chiara, come nel fariseismo, la distinzione tra l'adempimento terrestre e quello celeste del Regno. E, in sostanza, il suo insegnamento si tenne nei limiti d'un comune messaggio apocalittico, che, nell'attesa del Giudizio, richiamava gli uomini a virtù e a penitenza. Se non che, il prestigio personale di Gesù dovette essere così impressionante, che subito dopo la sua morte cominciò quel processo di mitificazione, comune a tutte le religioni, e che è di base al culto degli eroi. La deificazione eroica di Gesù si giovò poi soprattutto del fatto che se, nella mente dei Giudei, la grandezza morale e personale di Gesù serviva a rafforzare la fede in Gesù come nel Messia, assunto in cielo e prossimo a tornare rivestito di potere e di gloria; quando l'esaltazione di Gesù si estese ai Gentili, costoro, mancando interamente delle basi tradizionali, su cui poggiava la speciale concezione dei discepoli giudei, intesero meno la particolare missione messianica, che la generica eminenza di Gesù.

Per i convertiti non giudei, il culto di Gesù Cristo veniva ad avere così una portata più ampia e profonda, che non per i giudei; e l'adorazione di Gesù Messia, una volta posto in sott'ordine tutto ciò che aveva riferimento alla escatologia tradizionale giudaica, tendeva a trasformarsi nell'adorazione di Gesù

come Salvatore e Redentore. Ora è questo indirizzo che Paolo porta a una espressione e a uno sviluppo consapevoli. Paolo chiama Cristo a sostituire la Legge: la Legge non è stata altro che un'istituzione pedagogica e di carattere temporaneo. Senza impugnare la Legge e la sua santità, Paolo ne proclama soltanto l'abrogazione, una volta che, con la venuta del Cristo, Iddio si è manifestato in maniera ben altrimenti efficace. Per Paolo, Gesù Cristo è il figlio di Dio: Iddio ha in Gesù Cristo preso figura umana e si è sottoposto al sacrificio della croce. La fede in Gesù Cristo, morto e risorto, è l'articolo fondamentale della nuova religione. Vivere in codesta fede anziché nell'osservanza della Legge è la salvezza. L'idea centrale e significativa dell'evangelo paolino è unicamente questa: la divinità di Gesù Cristo, la sua prevalenza sulla Legge, la salvezza vivendo in Cristo e nello spirito di Cristo.

Naturalmente, qua si presentavano subito due diversi sbocchi di questo insegnamento: se è in Cristo, come depositario e interprete della volontà divina, essendo egli stesso Dio fatto uomo, che deve essere trovata la salvezza, e se il principio del retto vivere deve essere cercato in Cristo, bisogna innanzi tutto definire lo spirito stesso di Cristo. Dio attraverso Cristo e non attraverso la Legge, sta benissimo. Ma *quid Christi?* Che cosa deve significare la fede in Gesù morto e risorto? Prestare fede alla divinità di Gesù, alla sua missione di redenzione, al suo sacrificio cruento, non è, da un certo punto di vista, che la condizione, con cui si riconoscono i titoli validi di Gesù, a porsi come rappresentante divino sulla terra. Ma sembrò che con ciò restasse tuttavia indecisa la questione più importante: quella di sapere il contenuto imperativo della sua volontà salvatrice.

Sembrò allora necessario riferirsi all'insegnamento storico di Gesù, e fondare su di esso le regole praticamente efficaci della nuova religione. E questa direzione fu quella seguita dalla parte allora più autorevole dell'umanità cristiana. Quando, infatti, verso la fine del secondo secolo, il pullulare delle chiese e delle sette rese necessaria una risposta alla domanda: dov'è il Cristianesimo vero?, fu stabilito che il vero Cristianesimo era quello della tradizione apostolica. Rimettersi alla tradizione apostolica, era anche un definire Cristo attraverso la tradizione evangelica; e così lo spirito di Cristo, in cui doveva essere ottenuta la salvezza, finì col coincidere interamente con l'insegnamento storico ed evangelico di Gesù. Il Cristianesimo cattolico, che fu l'artefice di questa risoluzione, in realtà retrocedette al di qua del Paolinismo: paolino fu nell'accettare la sostituzione di Cristo alla Legge; ma fu eminentemente antipaolino nel fare di Cristo una seconda Legge, e del Cattolicesimo una religione legalitaria come era stato il Giudaismo, e limitando la sostituzione del Cristo alla Legge come una sostituzione del Vecchio col Nuovo Testamento. Non è, evidentemente, il caso di stare a vedere le benemeritenze di codesta soluzione; da un punto di vista strettamente dogmatico, che è il solo che qua c'interessa, è però certo che codesta soluzione non faceva un passo avanti, e che il Cristianesimo cattolico non fu che l'espedito, attraverso il quale fu possibile inalveare nella civiltà occidentale il secondo Giudaismo, avendo esso fruito della riforma paolina, solo per il lato della sostituzione della nuova Legge di Cristo alla vecchia di Mosè, ed avendo reso con ciò possibile l'acclimatarsi del Giudaismo presso i Gentili, cosa che sarebbe stata praticamente difficilissima, ove fosse dovuta re-

stare in piedi la vecchia Legge, minuziosa e repugnante a chiunque non fosse nato giudeo.

L'altro indirizzo si applicò a definire non la parola di Cristo, ma Cristo medesimo. La posizione in cui era venuto a trovarsi Cristo era oramai sostanzialmente quella di un mediatore divino: se l'indirizzo giudaico cattolico si affannò a precisare tale mediazione, come avvenuta una volta tanto storicamente, attraverso a una nuova legge; l'altro indirizzo si preoccupò piuttosto di scioglierla da ogni determinazione esterna, e di intenderla in un senso sempre più intimo ed ideale, onde se la parola di Gesù fu l'organo del primo indirizzo, il concetto del Cristo fu l'organo del secondo.

Dobbiamo dire che a tale seconda concezione era già offerto un terreno estremamente propizio e preparato di lunga mano. Nello stesso Giudaismo, come testimoniano i libri di Barùch, di Gesù Sirach, e la Sapienza di Salomone, s'era già fatto strada, probabilmente per influenze ellenistiche, il così detto concetto della Sapienza, fatta identica con lo Spirito di Dio. La Sapienza è il principio dell'immanenza dell'Essenza divina nell'uomo, essa è l'erede dell'antico concetto dello Spirito di Dio, il quale prima era pensato naturalisticamente e impersonalmente, alla maniera egiziana, come etere del mondo. Prima, mancando i sotto Dei naturalistici come mediatori, si riparava a questa esigenza di una mediazione con gli angeli e il verbo di Dio. Di contro ai buoni stanno i cattivi angeli. Nel Canone dell'antico Testamento, Satana è il più importante di questi angeli, attraverso i quali Dio esercita le azioni dannose e punisce. Satana è l'avversario della virtù umana e dell'umana felicità, ma egli lo è per conto e in nome di Dio, e non è l'avversario di Dio: la sua funzione è quella



di agente provocatore. Ma codesti mediatori non resero di fronte al più alto concetto della Sapienza e della Parola personificata come messaggera di Dio. Il Memmra è il rappresentante di Dio nel processo mondiale. La Sapienza, senza perdere l'onnipresenza e l'eternità dell'antico Spirito di Dio, acquista l'onniscienza; alle proprietà intellettuali dell'onniscienza si associano le proprietà morali della bontà e dell'amore. La Sapienza rappresenta la stessa Divinità, in quanto esce dal riposo dell'essere in sè, ed entra in rapporto col processo mondiale. Essa non è soltanto creatrice del mondo, ma anche reggitrice, e rappresenta Dio nella storia.

Filone dà la più alta espressione speculativa a codesto pensiero. Filone concepisce il Dio supremo alla maniera egiziana aristotelica, come Essere immobile, riposante, ovverosia come vertice astratto monistico: Egli è, per essenza, senza nome, e predicare di Lui attributi od azioni è lo stesso che circoscriverlo e ridurlo alla misura del finito. Al polo opposto vi è la materia inerte e senza forma. Questo abisso tra i termini è colmato interponendo tra di essi il Logos.

Nel senso della filosofia ellenica, egli considera il Logos come la ragione eterna della Divinità, il complesso del mondo intelligibile, ovverosia la totalità unitaria delle idee platoniche, le quali debbono essere intese come forze attive. Il Logos è quindi anche il momento della manifestazione e realizzazione delle idee divine, è la ragione del mondo realizzante sè stessa, in maniera immanente. Il Logos è un mediatore tra l'Essere riposante della Divinità suprema ed il processo del mondo.

Questa alta concezione speculativa del Mediatore conflui ad un certo momento nel concetto del Cristo, e già nell'Epistola Paolina ai Colossesi si fa notare

un Cristo idealizzato alla maniera del Logos filonico, come primo nato dalla creazione, come reale mediatore per l'adempimento della creazione, attraverso il quale e nel quale tutto sussiste. Nello stesso Paolo, l'unione in Cristo tende ad acquistare la caratteristica di una semplice esperienza interiore, sottratta a ogni esteriorità legalitaria: lo spirito di Cristo, abitante nel cristiano come la sorgente perenne e la forza che regge la sua vita religiosa, tende a costituirsi come un imponderabile elemento, determinante una redenzione puramente spirituale. Ma è soprattutto nel Vangelo di Giovanni, che l'identificazione del Cristo col Logos trova la più ampia applicazione. In questo Vangelo, Gesù è il Logos stesso diventato carne, che porta alla luce la pienezza di Dio. L'attività salvatrice e mediatrice del Cristo appare legata al suo sacrificio redentorio, il quale, quantunque legato al fatto storico della morte di Gesù in croce, è concepito come un sacrificio spiritualmente immanente.

Tale mitologia importa necessariamente tanto l'umanità quanto la divinità del Cristo, ma tende a dissolvere il significato del Cristo da ogni incidenza storica, e a trasformare il fatto redentorio in una esperienza spirituale immanente, e a porre in luogo della persona di Cristo lo spirito di Cristo. Ciò che qua opera è un progressivo superamento dell'elemento mitologico. La mediazione incidente storicamente in un certo fatto, tende a tradursi come elemento ideale. A questo punto, evidentemente non restava che superare la mescolanza del Cristo storico e del Cristo Logos, fondendo interamente, senza residui, il primo nel secondo; non restava che ripudiare la personificazione antropopatica del Cristo a beneficio della sua pura idealità; poichè l'erroneo della concezione Paolino-Giovannea sta appunto nell'asseve-

rare la pura idealità di Cristo in congiunzione con la figurazione storico-particolare di essa: e se Cristo non è più soltanto il Messia, nè il fondatore di una nuova Legge, nè il semplice crocifisso regnando Erode, ed è avvistata la sua funzione ideale, dall'altra parte però questa idealizzazione non è ancora così sicura di sè da non mettere a lato del Cristo, come principio spirituale di redenzione, il Cristo morto e risorto, volato in Cielo, seduto alla destra di Dio, e via dicendo. Perciò, resta anche la escatologia, la quale, se è ridotta in un secondo piano e se è dirozzata, resta però ancora come necessario complemento di un rapporto che, per la sua figurazione mitologica, non è ancora in grado di giustificare una salvazione cosmica senza aggiunzioni escatologiche. L'aver concepito infatti Cristo, come realizzazione tipica singolare dell'immanenza Divina nell'umanità, esclude quella redenzione universale terrestre, alla quale è necessaria la concezione della realizzazione del Dio-Spirito in tutti gli uomini, la sostituzione a una incarnazione singolare della somma di tutte le incarnazioni. Per cui la storia umana diventa la storia divina, e la tragedia del singolo Uomo-Dio cede il posto alla tragedia dell'universale umanità di Dio, nel processo storico mondiale. Il Cristo diventa allora l'assoluto principio immanente della storia; la storia è Dio medesimo, come sua incarnazione perenne nella umanità tutta; la salvazione personale e la salvazione universale si comunicano e si condizionano a vicenda: l'uomo sa di salvarsi, vivendo a beneficio dell'umanità immortale, e l'umanità diventa immortale, per opera dei singoli uomini che la sorreggono col loro sacrificio, il quale è insieme la loro esaltazione.

La Dottrina Paolino-Giovannea non arriva a tanto;

e è necessario aggiungere che non poteva arrivarci. La Dottrina Paolino-Giovannea costituisce il supremo sforzo della coscienza religiosa. Passare da essa ad una intuizione religiosa superiore non è possibile, perchè il suo errore non può essere corretto, che rompendo la confusione del Cristo Logos e del Cristo storico, e concependo il primo nella sua universalità, fuori ed oltre ogni singolarizzazione reale. Ma fare ciò non significa altro che concepire il processo dialettico dello spirito umano fuori ed oltre ogni rappresentazione sensibile, ed il terreno della religione è lasciato indietro, e passiamo nel campo della filosofia.

La Dottrina Paolino-Giovannea, appunto perchè rappresenta il termine estremo di sviluppo della religione, rappresenta anche il momento in cui la religione decade e si estingue idealmente; l'ulteriore processo della sua dialettica non sospinge più da religione a religione, ma da religione a filosofia. Ed è a questo punto che si fa chiaro quanto dicevamo in principio: distinguersi, cioè, la religione dalla filosofia, unicamente per la forma, ma importare, tuttavia, nel tempo medesimo, la differenza della forma una differenza anche di contenuto. Forma speculativa e forma religiosa si denunciano appunto non indifferenti l'una rispetto all'altra, quando una certa forma si accusa inadatta ad un certo contenuto. Vi è un momento, in cui è proprio la figurazione mitologica, come tale, che viene investita in pieno dallo stimolo del processo dialettico: per passare da un contenuto all'altro, bisogna passare dall'una all'altra forma; e il difetto di contenuto diventa lo stesso errore della forma. Nella Dottrina Paolino-Giovannea, il limite è dato dalla sua infusione del Cristo Logos nel Cristo storico; è questa infusione, che deve es-

sere negata, ma negare questa infusione è negare che il processo ideale dello Spirito possa essere esteriorizzato, senza danno, in una serie di incidenze reali, che il fatto possa tenere il posto dell'idea, che la vicenda storica possa sostituire allegoricamente il processo logico. Quella allegoria tradisce il suo oggetto: questo oggetto si addimostra intraducibile allegoricamente, e, tradotto, impone una correzione di contenuto, non raggiungibile che attraverso la cancellazione stessa della traduzione.

La Chiesa, con accorta consapevolezza, difese e sostenne sempre tenacemente non soltanto la divinità di Cristo in uno colla sua umanità, ma anche la sua singolarità, opponendosi ai tentativi, che furono fatti fin dal principio di separare la mediazione ideale del Cristo dal suo reale protagonista, e affermando sempre che nessuna mediazione poteva essere accettata, fuori di quella storicamente offerta da Gesù. Le tendenze gnostiche, miranti a superare la mitologia di Gesù, furono sempre diffidate e represses. Già mezzo secolo prima del Concilio di Nicea, che è quanto dire agli albori della riflessione teologica cristiana, un sinodo di vescovi depose Paolo di Samosata, vescovo di Antiochia, per aver insegnato, che il Logos, in Dio, corrispondeva alla facoltà razionale nell'uomo, senza avere personalità distinta. I Padri della Chiesa, per quanto influenzati dalla filosofia neo-platonica, su questo punto, mantennero una inalterata e gelosa fedeltà al dogma. E senza tale gelosa cura, del resto, della Chiesa a voler chiudere tutte le porte, dalle quali la rappresentazione religiosa fosse potuta uscirsene sulle vie della speculazione laica, non si comprenderebbero molte dottrine apparentemente stravaganti e insensate, principalissima, ad esempio, quella della pre-

senza reale del corpo di Nostro Signore nell'Eucaristia. Questo dogma, al quale riluttarono, sull'esempio di S. Agostino, fino ai tempi nostri molti uomini di fervida pietà cristiana, se nelle controversie fu giustificato con ragioni puerili e stolte, intese a spiegare la conversione degli elementi, e come il pane e il vino potessero rappresentare in carne e sangue il vero corpo di Gesù, ha un fondamento molto serio, e oscuramente presagito dalle autorità ecclesiastiche. Poichè è appunto il sacramento dell'Eucaristia quello che più agevolmente forniva l'occasione per una concezione spiritualistica del mediatore. L'Eucaristia serviva a risolvere il problema, come il sacrificio redentore di Gesù potesse essere utilizzato a beneficio di tutti i peccatori: era la trasformazione del fatto singolo in principio universale di redenzione, come ripetizione del sacrificio e partecipazione salutare fattane a tutti i fedeli. Ora, già in Giovanni codesta dottrina assumeva carattere simbolico, e Giovanni fa dire a Gesù che non è la carne, ma lo spirito che solo dà vita. Ma dall'interpretazione simbolica dell'Eucaristia alla idealizzazione del Cristo, era troppo breve il passo, perchè la Chiesa non fosse interessata a imporre il dogma della presenza reale, dogma attraverso il quale, pur essendo immanentizzato il sacrificio redentore, lo era però senza rompere con il sacrificio realmente sofferto da Gesù.

Tutti gli sforzi della Chiesa, tuttavia, quando il momento fu giunto, non valsero a trattenere la coscienza umana dal collocarsi al di là della rappresentazione religiosa del Cristianesimo. La Riforma non investì direttamente il dogma del Cristo, volle anzi rimanergli fedele; nè dichiarò decaduta la religione come tale, volle anzi fondare una nuova religione. Iniziatasi, come

è noto, con Martin Lutero, con una discussione sul diritto del Papa a concedere indulgenze, allargatasi la discussione ai poteri del Papa in generale, affermato, con la Confessione di Augsburgo, il diritto di alcune chiese contro la Chiesa romana di promuovere riforme ecclesiastiche, la Riforma non mirò ad altro che a rimuovere l'autorità della Chiesa di Roma, come unica interprete della Scrittura, restando peraltro fuori discussione l'autorità della Parola Rivelata. Senonchè, il principio col quale si vinceva sulla Chiesa romana, implicava una rivendicazione, che poteva essere estesa anche contro la Scrittura. Il centro della questione, nella controversia luterana, era stata l'autorità d'interpretare la Scrittura, ed i riformati si erano arrogato tale diritto per sè e per ogni cristiano. Ciò significava porre, a criterio indipendente di ogni verità, l'intelligenza umana, significava considerare come regola suprema, autorità decisiva, la libera soggettività: ogni uomo ha nella propria mente la misura del vero e del falso, per la sua semplice qualità di creatura ragionevole, e ogni uomo quindi può fare a meno dell'interposizione degli interpreti tradizionali, i quali si aggiudicano abusivamente, come loro esclusiva prerogativa, ciò che invece compete ad ogni essere capace di giudizio e di raziocinio. Ora, una volta affermato codesto principio, non si capisce perchè esso debba essere rivolto solo contro la Chiesa, e non debba investire la stessa Rivelazione. Se l'uomo riconosce di portare in sè medesimo i poteri per giudicare del vero e del falso, non si comprende perchè il giudizio indipendente non debba estendersi anche alla Rivelazione, ed il libero esame, dopo essere passato sul corpo della Chiesa, non debba subordinare a sè anche le dottrine rivelate. La teologia riformata, come era da attendersi, non tardò ad eserci-

tare un'opera lentamente, ma progressivamente corrosiva sul corpo dogmatico della Rivelazione. Già sorse subito la questione di definire quale e dove fosse la parola rivelata da Dio. La Chiesa cattolica aveva composto il suo Canone, tenendosi al sodo terreno della tradizione. Alla domanda: come noi sappiamo che la Bibbia è la parola ispirata da Dio?, S. Agostino aveva risposto: « Io non crederei al Vangelo, se l'autorità della Chiesa non me lo imponesse ». Al posto di questo criterio obiettivo di certezza, Lutero non potette che sostituire quello soggettivo dell'esperienza interiore: « Dio ti dirà nel tuo proprio cuore: questa è la parola di Dio ». In altri termini, è il *testimonium internum Spiritus Sancti*, per usare la frase formulata più tardi dai riformatori, la sola prova conclusiva dell'ispirazione della Scrittura. È evidente che, in questo modo, anche l'infallibilità della Scrittura subiva la stessa sorte dell'infalibilità del Papa e dei Concili, la Scrittura stessa veniva a sottomettersi e ad essere guidata dalla soggettività indipendente.

Non di meno, la Riforma non arrivò mai ad una coscienza tanto perspicua di sé, da capire il principio che operava in essa; e sebbene di fatto erigesse a demiurgo dell'universo lo spirito umano, e implicitamente, con la subordinazione di ogni dottrina al libero esame, riducesse il Cristianesimo tradizionale a una povera farsa, peraltro non ebbe l'audacia di riscattare lo spirito da una certa situazione, che lo faceva servo padrone: padrone di fatto, ma tuttavia ancora servo di titolo. Ed è soprattutto questa ambiguità, che ha sempre arrestato lo sviluppo della professione protestante, la quale, se storicamente giustificata, come ponte di passaggio per una epoca che non sapeva nè poteva rompere brusca-

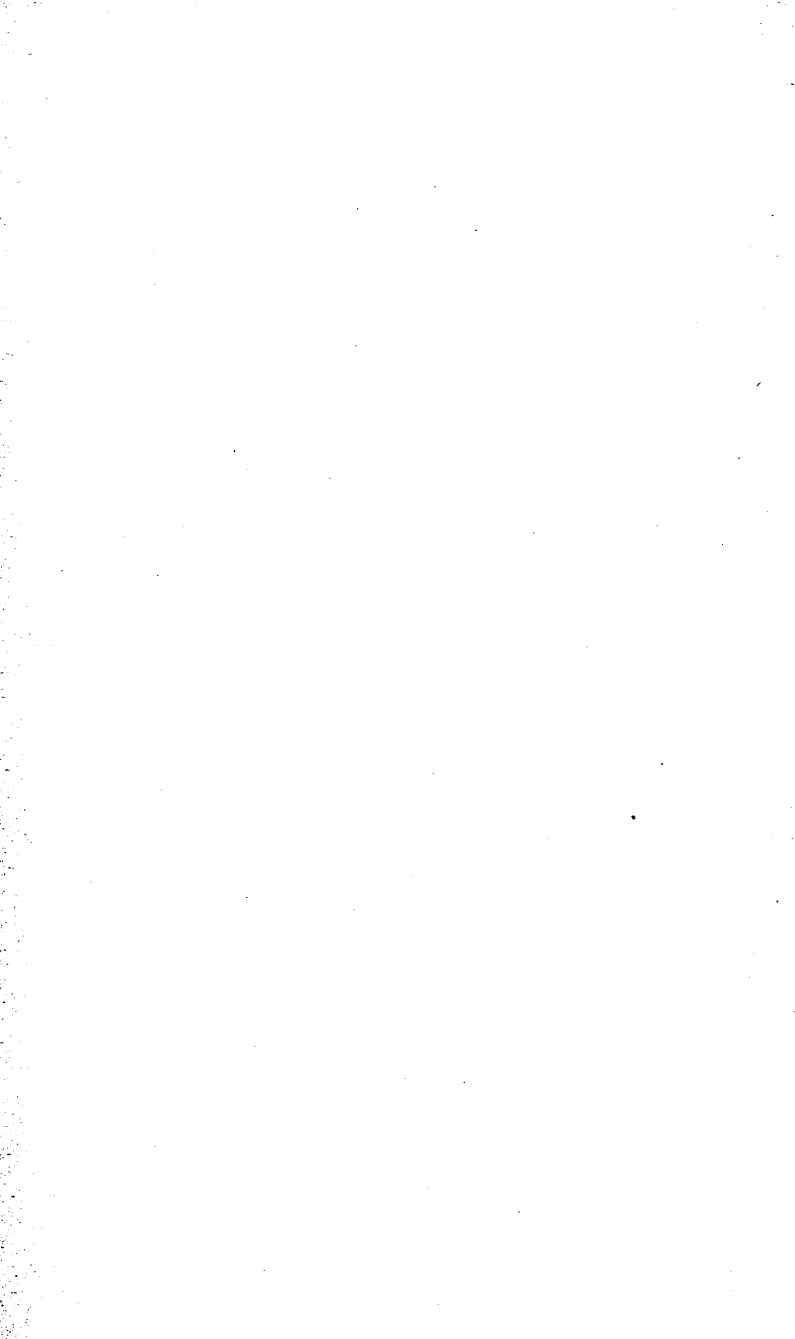


mente con una tradizione multisecolare, ricca di benemerenze, di fascino, di prestigio, e di potenza, fuori di tale circostanza storica, finisce col riuscire sgradita, tanto alle anime pie, le quali non ambiscono a sostituirsi agli interpreti autorizzati, quanto agli spiriti intraprendenti, che saltano a piè pari ogni rappresentazione religiosa.

Il significato della Riforma fu trovato fuori della Riforma, più tardi, nell' Idealismo speculativo, col quale il Cristo fu spogliato della sua figurazione mitica, e fu definitivamente identificato con lo Spirito.

L' Idealismo moderno si distingue dall' antico, perchè cristiano, vale a dire, concreto. La passione di Cristo, tradotta speculativamente, è il processo dello Spirito, la cui absolutezza si realizza nell' opposizione. Cristo non è l' Assoluto astratto, nel suo essere in sè, che resta involuto e in riposo nella sua immobile unità con sè. Cristo è l' Assoluto, che si manifesta e si aliena nella creatura, l' Assoluto che decade nel relativo, che s' abbassa nelle condizioni naturali del tempo e dello spazio, che accetta la sofferenza, la lotta, e la morte, e tuttavia, in questo suo stesso decadere ed alienarsi, s' incarna, vale a dire ricompone l' armonia con sè medesimo, ed attua sè medesimo. Però, nel pensiero speculativo, tale processo di alienazione e di ritorno a sè non è più collocato in una esemplificazione unica e singolare di Uomo-Dio, ma è posto come legge della vita e della storia dell' umanità. La passione di Cristo è la passione di tutta l' umanità, che, carica di miserie e di splendori, percorre la sua storia in una eterna caduta e in un eterno risollevarsi, e in ogni risollevarsi, in un sollevarsi sempre più in alto.

---



# INDICE ANALITICO

## INTRODUZIONE.

- § 1. — Religione in senso lato, e religione in senso proprio — La seconda come oggetto del nostro studio . . . . . pag. 7
- § 2. — Il nostro proposito di spiegare l'esperienza storica religiosa, e non di costruire religioni ideali o filosofiche . . . . . » 10
- § 3. — Il piano delle nostre considerazioni . . . . . » 13

## CAPITOLO I

### La vita dello spirito.

- § 4. — L'opposizione di soggetto e oggetto . pag. 15
- § 5. — La sintesi di soggetto e oggetto per l'attività stessa del soggetto . . . . . » 19
- § 6. — La scienza come sintesi parziale . . . . . » 22
- § 7. — La sintesi assoluta nell'intelligenza dell'Infinito: arte e filosofia . . . . . » 28
- § 8. — La filosofia come filosofia dello spirito . . . . . » 34

## CAPITOLO II

### La religione.

- § 9. — La religione è un momento storico dello spirito filosofico . . . . . pag. 38
- § 10. — Differenza tra la religione e la filosofia vera e propria; e impossibilità di determinarla in maniera rigorosa . . . . . » 46

## CAPITOLO III

**Di alcune teorie sulla religione.**

- § 11. — Religione e moralità . . . . . pag. 52  
 § 12. — Religione e intuizione . . . . . » 65  
 § 13. — Religione e trascendenza . . . . . » 79

## CAPITOLO IV

**Gli elementi caratteristici della religione.**

- § 14. — Sacrificio e preghiera . . . . . pag. 86  
 § 15. — Il mistero. Rivelazione e fede . . . » 95

## CAPITOLO V

**La Chiesa.**

- § 16. — Come dalla peculiarità della rappresentazione religiosa si costituisca la Chiesa pag. 108  
 § 17. — Chiesa e Stato . . . . . » 116

## CAPITOLO VI

**La storia della religione.**

- § 18. — Lo Spirito come storia e come progresso . . . . . pag. 125  
 § 19. — La contingenza nella storia . . . . . » 133  
 § 20. — I momenti ideali del processo storico religioso . . . . . » 139

## CAPITOLO VII

**Il processo religioso fino al monoteismo astratto.**

- § 21. — L'enotheismo . . . . . pag. 141  
 § 22. — Le intuizioni primitive: naturismo, animismo e umanesimo . . . . . » 144

- § 23. — Il politeismo . . . . . pag. 153  
 § 24. — Il politeismo nelle varie religioni . . . . . » 157  
 § 25. — Il sincretismo . . . . . » 164  
 § 26. — Il monoteismo naturistico egiziano e  
 indiano . . . . . » 168  
 § 27. — Il monoteismo spiritualistico indiano . . . . . » 169

## CAPITOLO VIII

**Il dualismo astratto.**

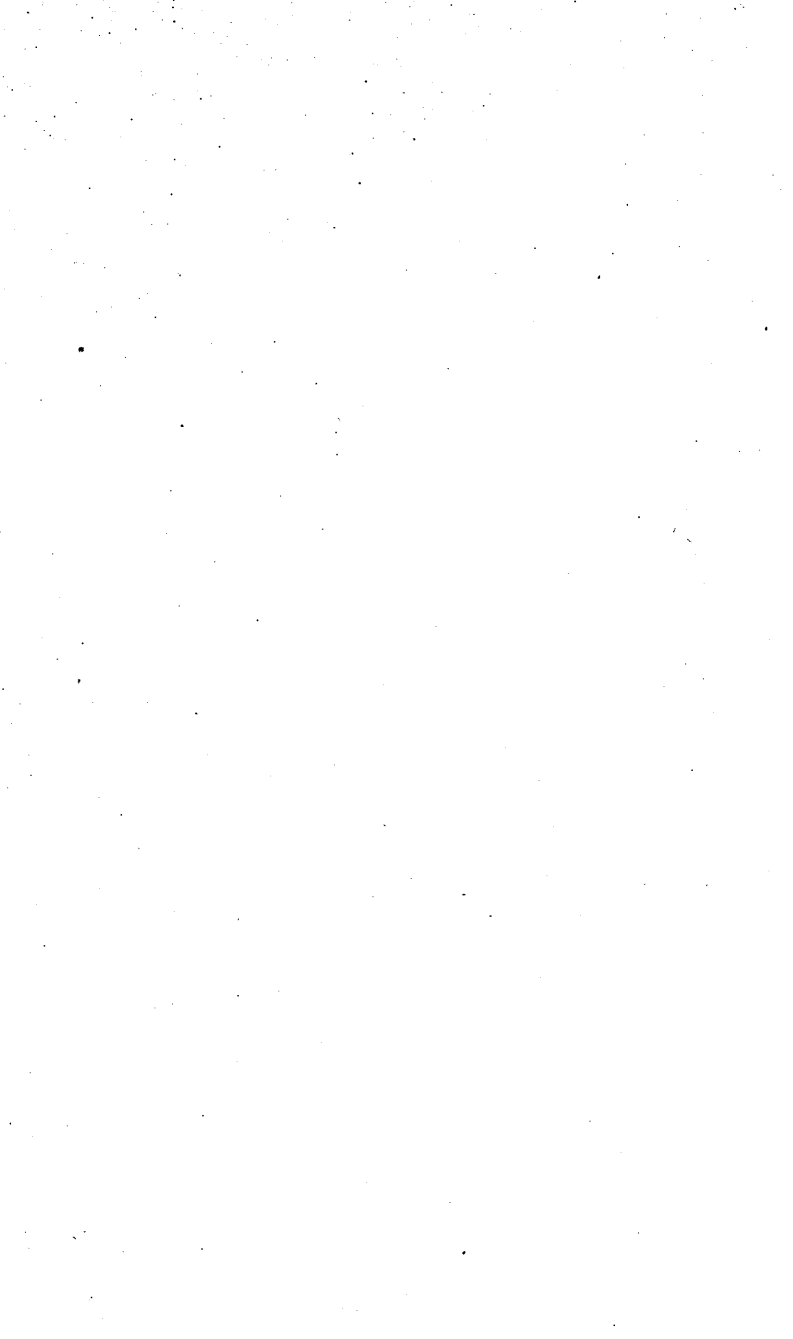
- § 28. — Il dualismo nel Brahmanesimo . . . . . pag. 172  
 § 29. — Il misticismo nella civiltà occidentale  
 e mussulmana . . . . . » 178

## CAPITOLO IX

**Il Monoteismo concreto.**

- § 30. — Le intuizioni dialettiche naturistiche:  
 il mito di Osiride in Egitto. Il culto di De-  
 metra e di Dioniso in Grecia. Miti dialet-  
 tici in Babilonia, nei Fenici e nei Germani . . . . . pag. 185  
 § 31. — Il Parsismo . . . . . » 196  
 § 32. — Il Giudaismo . . . . . » 200  
 § 33. — Il Cristianesimo . . . . . » 221
-





BL

51

G32

Gentile

Sommario d'una filosofia della religione

764634

JUL 30 '87

D. E. Thomas

AUG 4 '87

5315 Buford ave





44 754 469

BL	764634	
51	Gentile	
G32	Sommario di una filosofia della religione	
JUL 30 1957	R. E. Thomas	AUG 4 1957



44 754 469