IL COMMENTO

RIVISTA BIMENSILE DI CULTURA

Abbonamento per l'Italia: Annuo L. 8 — Semestrale L. 4 || Abbonamento per l'Estero: Annuo L. 10 — Semestrale L. 5
Un numero separato L. 0.40

Direttore: R. MURRI — Viale Glorioso — ROMA

SOMMARIO

<i>m.</i> : La Lega Democratica Nazionale dopo il Congresso d'Imola	pag. 257
A. CRESPI: Di alcune esperienze religiose	> 259
** Nazionalismo	> 263
E. DI CARLO: Per una erronea interpretazione.	> 266
M. ROSAZZA: A proposito di un convegno	> 267
<i>r. m.</i> : Intorno ad un volume	> 269
I libri	> ivi
Cronache clericali	> 270
Dai periodici	> 271

LA LEGA DEMOCRATICA NAZIONALE

DOPO IL CONGRESSO D'IMOLA

Dopo la relazione pubblicata nel numero scorso, i resoconti del congresso e le varie interviste nei giornali, non molto c'è da aggiungere sull'esito del III congresso nazionale della Lega D. N. tenuto a Imola nei giorni 18-20 settembre.

Con esso la Lega si è liberata definitivamente dalla preoccupazione ecclesiastica e confessionale che la assillava ancora; ha conquistato la laicità, ribadendola e sancendola contro coloro i quali la accusavano di essersi data al modernismo religioso appunto perchè la volevano vincolata all'antimodernismo, cioè all'ortodossia tradizionale ed alla disciplina ecclesiastica.

La posizione della Lega è ora perfettamente chiarita.

Con la esteriore Chiesa cattolica essa non ha ora più nessun contatto. Contatti formali non ve ne erano neanche prima; ma c'era l'accorato guardare indietro di parecchi, il preoccuparsi di non spinger le cose sino al punto da provocare nuove e più aperte condanne, l'amoreggiamento con i centraluoli, il disgusto, celato sotto molti pretesti, per la democrazia che sola è ed opera, i cui difetti possono essere per noi stimolo ad operare per correggerli non ragione di allontanarci con aristocratica ripugnanza.

La Lega non combatte la Chiesa; non la combatte, in quanto questa nasce da preoccupazioni religiose, ed è associazione di coscienze

religiose, per fini religiosi. In questo senso, che è il solo veramente legittimo, quasi tutti i soci della Lega che erano cattolici insistono — come noi facciamo — nel dichiararsi e nel voler essere cattolici; propugnando il ritorno della società romana al campo suo proprio d'azione. Che la Chiesa sia riformabile e non sia, che il cattolicesimo muoia o si rinnovi, questo, comunque, non interessa la Lega come tale, chiamata a risolvere un problema di pratica collettiva del precetto cristiano di giustizia e di amore, non un problema confessionale.

La lega continua a combattere apertamente e risolutamente l'ecclesiasticismo politicante, il programma politico dei clericali, la concezione vaticana dei rapporti fra società religiosa e civile, e lotta per una diversa sistemazione di questi rapporti, sistemazione le cui linee fondamentali furono già indicate nel noto volume del Murri. Per far questo con il concorde e volenteroso lavoro di tutti i suoi soci, essa esige da questi che siano pronti a subire tutte le conseguenze di una tale lotta con il Vaticano politico, sino all'ultima, che è il loro esser posti fuori della Chiesa ufficiale, mediante la scomunica. I soci debbono essere profondamente persuasi che, in tale lotta, sono essi che rappresentano, contro il Vaticano, gli interessi veri della coscienza religiosa e del cristianesimo e dello stesso cattolicesimo, il quale non può vivere se non perchè ed in quanto è religiosità, ancora, e cristianesimo in atto; le condanne dell'autorità non hanno quindi valore per essi, perchè questa autorità è *contro* la coscienza religiosa e la Chiesa; situazione rivoluzionaria, se si vuole, ma della quale la responsabilità risale ad altri, ed a noi non rimane che prender nota.

Se questo stato d'animo e l'educazione di esso è, o vuol essere chiamata, modernismo, in opposizione all'antitetico stato, che è il clericalismo, non faremo questione di parole: la Lega è essenzialmente modernistica.

L'ordine del giorno Murri, approvato al congresso d'Imola, diceva che con questo cattolicesimo esteriore e formalistico, degenerato in

clericalismo, non va confuso il cristianesimo. Il cristianesimo è uno stato d'animo individuale, per sé: una concezione della vita, una morale vissuta, un orientamento dello spirito pratico; il cattolicesimo è rapporto fra uomini, società, istituto esteriore, complesso di formule e di mezzi pedagogici. Segue dal primo, ma è un momento ulteriore di esso e che ha con quello rapporti di preparazione o di conseguenza; deve essere criticato in base alle esigenze fondamentali e vitali del cristianesimo, non limitar questo e deviarlo, per le influenze estranee che esso, come società religiosa esteriore, raccoglie, comprimerlo e soffocarlo. Per colpire il clericalismo nelle sue radici, noi dobbiamo quindi risalire alle sue origini primarie e remote; e le troviamo appunto in questo sviluppo della società ecclesiastica nel mondo romano della decadenza e medioevale, sotto la pressione di interessi economici e civili estranei e contrarii; nella esagerazione, nel cattolicesimo stesso, dell'elemento autorità e governo, espressa caratteristicamente nella frase che si attribuisce a Pio X: il papa pensa per tutti; nella differenza venutasi costituendo fra chiericato e laicato.

Ancora una volta, se questo restituire carattere e valore di mezzi, di elementi ulteriori e sussidiarii, a cose che lo erano venute perdendo per costituirsi quasi come fini a sé stesse, sacrificando la sostanza alla lettera; all'autorità, alle formulazioni storiche della dottrina perenne, alle forme disciplinari, ecc., è modernismo, noi siamo modernisti, e la Lega è modernista. Ma anche qui, come è evidente, non si tratta di giudicare di una fede o di una Chiesa, del suo contenuto e del suo valore spirituale; si tratta di stabilire che cosa è per l'uomo la società, ogni società e come egli può o deve viverci e giovarsene. E c'è una concezione democratica, la quale si applica anche alla società religiosa.

Chiariti così i nostri rapporti con la società ecclesiastica e con l'autorità, noi dobbiamo porre in chiaro i rapporti che abbiamo con il cristianesimo e con i suoi elementi costitutivi.

In quanto il cristianesimo è fede religiosa, rapporto vivo col Cristo, preoccupazione della continuità storica della dottrina e della vita che si fa risalire a Lui ed ai suoi discepoli, la Lega non è e non può dichiararsi ufficialmente cristiana, appunto perchè essa è laica. Voler chiamare cristiana la Lega sarebbe come voler chiamare il partito socialista partito socialista positivista. Nelle organizzazioni e nei raggruppamenti politici ed economici, i quali agiscono nella vita pubblica e nel campo proprio di attività dello Stato, le concezioni generali, le *fedi* alle quali si ispirano i promo-

tori, dalle quali essi attingono vigore e fiducia, non entrano in conto. Noi siamo cristiani, come i socialisti sono, per la massima parte, materialisti e positivisti; ma tali direzioni etiche non si traducono in formale ed articoli di programmi politici. Quindi la Lega D. N., per rimanere quello che è e deve essere, non può e non deve chiamarsi cristiana.

Se si dichiarasse tale, essa dovrebbe anche fissare i criteri per giudicare del cristianesimo o meno dei soci, e quindi avere il suo credo, i suoi teologi, la sua inquisizione sulla coscienza e sulla fede dei soci, diventerebbe una chiesa e non potrebbe ammettere se non cristiani. E invece la Lega accoglie, oltre i cristiani cattolici, protestanti, israeliti, buddisti, idealisti, panteisti persino, se il panteismo è inteso non come ripugnanza al divino, che commuove gli animi e dirige ed unifica le volontà, ma come riserva timida intorno ad alcune affermazioni teoriche sulla natura di questo divino. Li accoglie perchè, dal momento che essa chiede una eguale condizione di libertà per tutte le fedi, e non vuole che alcuna confessione religiosa goda, o soffra, di un privilegio politico qualsiasi, e poi che essa ha scopi politici ed economici, rapporti speciali con una fede ed una società religiosa sarebbero in contraddizione col suo programma.

Eclettismo e confusione: dice alcuno. E sarebbe, ma solo se la Lega non esigesse quella unità morale di concezioni e di intenti senza la quale non può esservi azione concorde. Ma tale unità non è uniformità di credo e di disciplina religiosa; datemi giovani che vivano la morale cristiana, nelle sue direzioni fondamentali, che sieno puri, generosi, altruisti, che abbiano un tesoro di energie spirituali da riversare in un'opera di fraternità e di bontà, che vogliano la democrazia e tutte le condizioni etiche del suo sviluppo, ed io potrò lavorare, nel terreno politico e sociale, in perfetto accordo con essi, anche se ciascuno di essi esprima a sé la sua fede in formule differenti.

Ma poi questa non è che la tesi astratta. Nella realtà, la Lega è composta di giovani e di uomini cristiani, credenti cioè nel Cristo e nella sua dottrina, appartenenti all'unità spirituale dei seguaci del Cristo, pronti a vivere anche nella comunione esteriore della sua Chiesa, quando i rappresentanti ufficiali di questa abbiano comprese le esigenze dello spirito e il loro proprio dovere; di giovani modernisti nel senso che sopra abbiamo detto.

Questo modernismo, come ora il lettore vede, non riguarda materie religiose, non disputa sui vangeli o sui dogmi o sui sacramenti, non presenta schemi concreti di riforma ecclesiastica; si limita a voler staccata la religione cristiana

dal clericalismo, rimessa in armonia con la cultura e con le aspirazioni della coscienza umana; cosa che essa deve ottenere riavvicinandosi alle sue origini ed al suo nativo carattere, non allontanandosene.

Ciò spiega anche la posizione della Lega dinanzi al cristianesimo ed alla religiosità delle nostre masse: nostro proposito e dovere è giovare di tutti gli elementi vivi che questa ci offre per il nostro programma di cultura e di vita. Quindi staccare le masse, le campagne soprattutto, dal giogo della politica clericale, mostrare la distinzione fra clericalismo e cristianesimo, l'accordo fondamentale di questo con le aspirazioni democratiche, far comprendere come la democrazia esige un senso sempre più vigile delle proprie responsabilità morali, uno spirito di bontà e di devozione fraterna per la causa comune, accompagnare l'educazione del popolo, compiuta per altre vie, avvalorando gli elementi religiosi che spesso sono sacrificati o lasciati indietro da queste. Con ciò, come è chiaro, non solo non si favorisce ma si arresta l'opera di scristianizzazione provocata dal clericalismo e compiuta dalla democrazia antireligiosa.

Ma noi non possiamo far questo come lo farebbero dei sacerdoti o dei pastori evangelici. Anche qui noi non entriamo nel campo strettamente religioso, non intendiamo spinger le masse a separarsi dal clero e da Roma, come, d'altra parte, non ci preoccupiamo di conservar proseliti a Roma. Sappiamo che è necessario edificare, non distruggere, e che la prima cosa è assai più difficile della seconda ed esige attenzioni delicate. Sappiamo che il nostro compito non è specificamente religioso, ma sì sociale e politico, che il cristianesimo è uno, anche se il più importante, degli elementi ideali con i quali deve essere rifatta o rinvigorita la coscienza nazionale, e che anche gli altri meritano la nostra attenzione parallela. Ufficio della cultura, oggi, non è creare una nuova religione, nuove forme e simboli dell'assoluto religioso, ma ricomporre in una nuova sintesi ed in un più perfetto equilibrio tutte le varie tendenze ed aspirazioni umane.

Ancora; noi, gruppo o partito politico, non possiamo limitarci ad una propaganda puramente morale. Un partito della morale è un assurdo, perchè la moralità è requisito e condizione di ogni attività umana e quindi di tutti i partiti o gruppi di interessi e di tendenze nei quali necessariamente si scinde il corpo sociale. I moralisti non formano un partito, ma sono *missi dominici* presso gli uomini di tutti i partiti.

Quindi, per noi, non dimenticare di essere e voler essere sempre più efficacemente un partito

politivo significa cercare un raggruppamento di tendenze politiche e di interessi del quale crediamo di possedere la formula. Rivelatrice è, in questo, un'altra delle antinomie che ci sono ora rimproverate, l'oscillare, che ci si attribuisce, fra il radicalismo e il socialismo. In realtà, noi dovremmo proporci di rinnovare in Italia il *temperamento* radicale, che è quasi venuto meno anche presso i socialisti riformisti, i quali sono quindi *meno che radicali*, e si perde nell'ala estrema del socialismo e in altri piccoli gruppi in un rivoluzionari-smo che è residuo di vecchie ideologie e passione incapace di freno e di misura. E questo temperamento radicale, avvivato e animato da un fervido idealismo, dovrebbe essere diretto all'attuazione di un vasto programma di riforme sociali, nel quale troverebbero posto in gran parte le richieste del socialismo riformista, ma composte ed armonizzate con altre esigenze nazionali e di cultura, che il socialismo, per immaturità politica o per posa demagogica, ha spesso sacrificato. Anche in questa apparente antinomia si agita quindi un problema grave e vivo, non nostro, ma di politica generale.

Tale mi sembra essere, dopo il congresso d'Imola, la posizione della Lega; la stessa che era prima, ma con più consapevolezza e chiarezza. E il principale vantaggio del congresso deve esser questo: che ormai di modernismo o antimodernismo religioso, di preoccupazioni confessionali, di rapporti quali che siano con i clericali non si parli più. Verso altri ostacoli ed altre necessità dobbiamo affaticarci. E, innanzi tutto, c'è necessario darci ad un efficace lavoro pratico di educazione popolare e di opere adatte; e di queste il congresso dell'anno venturo in Roma dovrà essere una accurata rassegna. Onore a chi saprà fare più e meglio ed essere d'esempio agli altri.

m.

DI ALCUNE ESPERIENZE RELIGIOSE

Preghiera. Rivelazione.

Le cose dette a proposito del miracolo ci permettono di parlare, per ciò che concerne il valore della idea di rivelazione e del fatto della preghiera, solo brevemente delle obiezioni moventi dal punto di vista naturalistico e di insistere maggiormente su quelle che muovono dal punto di vista storico ed etico. E siccome una volta discusso il fatto della preghiera, le obiezioni di quest'ultima categoria sono le sole che ci stanno di contro, così, *brevitatis causa*, lasceremo per ultimo la discussione delle idee di rivelazione e di dogma e discuteremo per primo il fatto della preghiera.

La preghiera può essere presa in senso generale, come l'atto di fiducioso abbandono dell'anima umana

allo spirito divino, di volenterosa subordinazione del particolare all'universale, della parte al tutto, del dato, di ciò che è, all'ideale, a ciò che deve essere; e può essere presa in senso particolare come domanda e petizione. Nel primo senso ogni lavoro scientifico, artistico, tecnico, sociale, ogni atto in cui l'anima si dà interamente e profondamente per qualche realtà ideale o personale, ed opera per l'avvento di questa o pel suo trionfo, può dirsi preghiera.

Ma solo nel secondo senso, in quello di petizione, la preghiera rivela davvero la propria essenza: il desiderio di comunione con Dio da parte dell'uomo. Nel primo senso della parola questo secondo significato è solo implicito; nel secondo senso il primo rivela a sé stesso tutta la profondità del proprio valore. La vita religiosa raggiunge nella preghiera, nel colloquio dell'anima col suo Dio, la più alta delle sue estrinsecazioni; non v'è vita religiosa che dove v'è questo reale commercio di spirito con spirito, di persona finita con Persona perfetta. E' perciò sotto questa forma soltanto che noi considereremo il fatto della preghiera. E la prima cosa che ci colpisce è la sua universalità. Svolgiamo i papiri egizii e li troviamo fitti di preghiere; dissepelliamo tavolette babilonesi e fra formule magiche e superstiziose troviamo tracce di intensa preghiera; apriamo gli antichi libri dell'India, della Cina e della Persia e la preghiera li riempie. I poemi d'Omero echeggiano di prieghi e con un priego s'inizia la più eloquente orazione di Demostene e i duci di Roma muovono alle lor vittorie dopo elevata agli Dei la preghiera. E quel che è anche più notevole è il fatto che la preghiera fu l'abitudine dei più grandi tra gli uomini, eroi del pensiero od eroi dell'azione: prepararono Socrate e Seneca, Dante e San Francesco, Cromwell, Washington, Mazzini. Pregò e insegnò a pregare il Cristo.

L'universalità di questo fatto e la sua presenza negli spiriti più eroici costituisce già una grande presunzione circa la sua efficacia: pure da un punto di vista esclusivamente naturalistico occorre ammettere che esso deve rispondere a qualche reale utilità per l'individuo e per la specie e dev'essere capace, in genere, di operare in senso benefico a chi ha l'abitudine di pregare, se la selezione naturale, che preserva le variazioni utili, l'ha reso universale e non ne ha sprezzato la presenza pure nei tipi più elevati ed energici di umanità. E' obbiezione valida contro questa presunzione la concezione moderna della natura come « un regno di leggi universali e invariabili? ».

La risposta è la medesima che nel caso del miracolo. Tosto che si sia compreso che il principio dell'uniformità delle leggi della natura riposa su necessità intrinseche del nostro pensiero e costituisce non una rivelazione ontologica ma un assunto metodologico, nulla osta a che quello che a prima vista pare un regno della rigida necessità sia in realtà, in un senso più profondo, il fenomeno di un regno dello spirito.

Se in fondo lo spirito è la realtà ultima e le sue leggi costituiscono il fondo stesso delle leggi della natura, nulla s'oppona a che la preghiera sia conforme alle leggi dell'essere e non possa a meno di essere esaudita tutte le volte che le sue richieste sono conformi alle esigenze della più alta e univer-

sale vita dello spirito. In questo caso come in quello del miracolo ogni difficoltà è eliminata dalla critica dei postulati che sono alla base della stessa concezione scientifica della natura; la quale critica mostra che la scienza, che è un metodo che lo spirito umano trova conveniente di adottare per la realizzazione di certi suoi fini, e che è una creazione di tale spirito, non può essere invocata contro altri metodi inventati e adottati dal medesimo spirito per la realizzazione di altri suoi fini; ogni difficoltà scompare tosto che divenga chiaro che essa nasce solo dall'assumere come vera una determinata teoria della realtà, che non è, viceversa, vera che per chi ignora o sotto valuta altri aspetti dell'esperienza a cagione del suo minore sviluppo spirituale. La preghiera non può essere dichiarata oggettivamente non valida che da chi trasforma in assoluta, illegittimamente, una conoscenza del reale che non è che parziale e relativa, con un atto di dogmatismo della sua libera volontà, con un atto che non è atto di fede meno di quello di chi afferma l'efficacia della preghiera. La quale efficacia è pertanto perfettamente compatibile sia col principio di causalità, sia con quello della uniformità delle leggi naturali.

Dato che il cosmo sia governato da una eterna ragione e da un eterno amore, le sue leggi non sono perciò meno eterne che se esso fosse un mero ordine meccanico; la sola differenza sta in ciò che mentre in quest'ultimo caso la vita spirituale come tale non ha valore efficiente, nel primo caso essa è efficiente non meno della naturale. Il naturalismo livella dall'alto in basso; lo spiritualismo dal basso in alto; il primo svuota di spiritualità la preghiera; il secondo spiritualizza e divinizza pur la natura. In un regno dello spirito la preghiera, il colloquio del finito coll'infinito non può non costituire una esperienza necessaria alla pienezza e alla perfezione d'entrambe; e viceversa, l'efficacia della preghiera, non meno della sua universalità e della sua presenza nella vita dei più alti esemplari di umanità, si comprende soltanto nella ipotesi d'un regno dello spirito ed è in sé stessa la conferma e verifica di tale ipotesi, che si mostra così più conforme a tutto lo spirito della cultura moderna e più comprensiva e vasta di quel che sia l'altra ipotesi che di modernità fa tanto tanto rumoroso che vuoto.

In un regno dello spirito la preghiera è l'atto e l'abitudine più idonea ad accrescere le nostre energie spirituali, a liberarci dal peso e dall'inerzia del meccanismo della natura e della animalità. Per essa noi riconosciamo nella nostra vita quotidiana che le nostre forze non pullulano da strati di realtà inferiori al nostro, ma da strati superiori e più ricchi, con i quali noi possiamo metterci in comunicazione alle radici profonde del nostro essere. Per essa diventiamo davvero sempre più noi stessi, cioè persone, organi dello spirito.

Per essa noi siamo in grado di elevare costantemente il nostro potenziale etico, intellettuale, estetico e di approssimarci sempre più a quell'ideale dell'attività, a quell'ideale della funzione perfetta, che trovò la sua espressione teoretica nella dottrina aristotelica dell'atto puro. Per essa la libertà umana imperfetta consistente nella possibilità di peccare si trasforma senza più in quella forma di sempre più perfetta libertà che consiste in una cre-

scente necessità interiore di attuazione del bene e in una crescente difficoltà e impossibilità del male, e che ha la sua più completa realizzazione in Dio, l'essere che per natura sua non può peccare.

*
**

L'idea d'un regno dello spirito che ha la stessa natura per suo organo e per sua manifestazione, elimina pure ogni obiezione di carattere naturalistico alla dottrina della rivelazione; l'impossibilità di una diretta comunicazione tra l'infinito e l'uomo scompare con lo svanire dell'errore che fa della natura un regno opaco allo spirito e da esso indipendente. Ma su questo punto alle obiezioni basate sul determinismo delle leggi della natura se ne sostituiscono altre basate sulle leggi della psicologia e della storia.

In tutte le religioni, anche le più primitive, noi troviamo tracce e sintomi dell'istinto, fondamentale nell'uomo, di credere che la volontà degli Dei o di Dio è conoscibile e può essere resa tale in determinate condizioni. Le pratiche della divinazione e della propiziazione hanno origine in questo istinto; il Dio degli uomini non è mai stato l'incoscibile; di questo anzi gli uomini non hanno mai saputo che farsene; essi hanno sempre avuto bisogno d'un Dio che si rivela, e hanno sempre creduto in un Dio capace, in dati momenti e in date condizioni, di rivelarsi. L'idea di rivelazione si presenta così come correlativa con quella di preghiera: l'uomo prega perchè Dio si riveli; Dio esaudisce la preghiera umana rivelandosi.

Ma l'idea del come Dio si rivela è andata di continuo mutando. Essa ha attraversato, fondamentalmente, due stadii: magico il primo, spirituale il secondo. V'è uno stadio in cui Dio è non altro che la personificazione di questa o quella forza cosmica, o di tutta la Natura esterna, di fronte alla quale l'uomo si sente piccolo e impotente; durante tutto questo stadio appare come rivelazione ogni segno che può essere interpretato come la diretta conseguenza e risposta d'un invito dell'uomo a Dio perchè riveli il suo volere. Dio rivela il suo volere, in tutto il corso degli eventi che procedono nel modo usuale; ma appare come in ispecial modo *rivelazione* la sua risposta a questioni emergenti da circostanze particolarmente insolite. In questo stadio Dio è concepito come una forza con cui l'uomo deve fare i conti; l'uomo lo teme, prega ed adora perchè ciò gli è suggerito dal proprio interesse; la trascendenza di Dio è soltanto la strapotenza della Natura; il suo rivelarsi è un atto di trascendente arbitrio. E' solo a poco a poco che, sotto la pressione dell'evoluzione sociale e storica, e in conseguenza della stessa progredita conoscenza che porta a concepire la natura esterna sempre più come un ordine costante, si passa dall'idea magica all'idea spirituale della rivelazione, e che le pratiche ed i riti della divinazione e propiziazione magica acquistano significato più profondo e diventano simboli di movimenti interiori ed etici dello spirito umano, e mentre permangono la forma, la sostanza radicalmente muta. Questa trasformazione richiede un grande sviluppo della coscienza morale. Essa richiede la scoperta di Dio non meramente e principalmente nella natura, ma anche e soprattutto

nello spirito umano come legislatore etico. Essa richiede che la strapotenza della natura ceda in maestà alla autorità della voce della coscienza, e che il divario tra ciò che noi siamo e l'ideale e il dovere rivelino un Trascendente e un Infinito dentro di noi, a petto del quale la mera natura è solo un nulla, e che anzi è eretto a chiave d'interpretazione della stessa potenza e trascendenza della natura esteriore.

Dio cessa d'essere un mero *potere* e un mero *arbitrio* e diventa una *perfezione eterna*, diventa l'autore *santo* della legge di giustizia e d'amore, diventa il tipo che all'uomo spetta d'imitare, la meta che l'uomo deve tener sempre presente al suo pensiero ed alla sua azione, il fine per cui ei fu creato e ch'egli riconosce buono: mentre lo stadio magico della evoluzione religiosa è antropocentrico, lo stadio spirituale è teocentrico: l'uomo trova il centro del proprio essere non più in sé ma in Dio, nell'universale che è dentro di sé, ma ch'ei sente essere assai da più ed assai più in alto. E' questa trasformazione che muta l'esorcismo in preghiera e conduce a scoprire la risposta di Dio; la rivelazione non è un atto arbitrario del suo potere, ma è una legge, se così ci si può esprimere, del suo essere; non solo, ma non è un atto a cui Egli accondiscenda provocato dall'uomo, ma un atto di cui Egli ha la piena ed assoluta iniziativa, suscitando nell'uomo il bisogno di Lui e movendo il suo spirito alla preghiera. Quindi innanzi la trascendenza di Dio è sentita come l'ineffabile e straboccante pienezza della sua perfezione che oltrepassa infinitamente ogni nostra capacità d'adequarla ed appropriarla, e la sua rivelazione è sentita come un dono, come una conseguenza della sua perfezione e santità intrinseca, che vuole, per essere fedele a sé stessa, comunicarsi all'uomo ed, anzi, ad ogni creatura nella proporzione in cui, secondo la legge dell'essere di questa, può da questa essere trasformata in proprio contenuto. In questo senso la rivelazione è l'esperienza religiosa *par excellence*.

E' bene insistere per qualche momento sulle caratteristiche di questa esperienza per mettere in chiaro alcuni punti che varie filosofie sono atte a trascurare o ad ignorare. In questa esperienza come in ogni altra v'è un soggetto che conosce ed un oggetto conosciuto; ma, ad es., mentre nella nostra esperienza d'un fenomeno naturale parliamo di *percezione* e mostriamo così di attribuire al soggetto la parte principale ed attiva, si che l'oggetto appare pressochè passivo, mentre nella nostra esperienza d'altre persone e del loro carattere noi siamo consci d'essere con esse alla pari, si ch'esse conoscano di noi molte cose solo perchè noi a ciò consentiamo e noi conosciamo di esse molt'altre cose solo in quanto esse a ciò ci ammettono con le loro azioni; viceversa nel caso dell'esperienza religiosa parlando di *rivelazione* noi intendiamo attribuire all'Oggetto l'iniziativa della nostra conoscenza di esso: noi conosciamo Dio solo perchè Ei ci ammette a tale conoscenza e nella misura della sua iniziativa e del suo consenso; laddove Dio sempre conosce noi anche quando noi non esperiamo la sua presenza; noi aspiriamo a conoscere noi stessi com'Ei ci conosce; qui il soggetto è meno attivo che sotto lo stimolo e per la grazia dell'Oggetto.

Lungi l'uomo dal sentire, in tale esperienza, di essere impegnato in un processo in cui egli è creatore del suo oggetto e della sua realtà; ciò che dovrebbe essere se la teoria pragmatistica della religione fosse vera; lungi l'uomo dal pensare che Dio sia reale solo in quanto è un'idea dell'uomo stesso, l'ideale più alto cui egli assurge, l'idea dell'unificazione ed armonia della sua esperienza, ei si sente, in tale esperienza, in relazione con una realtà personale più reale e concreta e inesauribile della propria: con un oggetto più reale ed attivo, da cui si sente dipendere, e con un oggetto che è anche soggetto, ossia Persona, e Soggetto perfetto ed autorevole. L'esperienza religiosa è l'esperienza del Reale per eccellenza; è la più realistica tra le esperienze, e sfida a un tempo naturalismo e idealismo e pragmatismo a spiegarla in modo diverso da quello in cui dà ragione di sé stessa. Ciò che per essi è un postulato o un ideale o una illusione, in essa e per essa è la Realtà più concreta, la totalità stessa dell'Essere in quanto accessibile all'uomo ed inerente nel suo spirito: essa è la soluzione dei loro problemi. Ogni esperienza, in quanto è esperienza di *realtà*, è in qualche grado rivelazione, sia dessa scientifica od estetica od etica; ma il suo carattere *rivelatore* si fa maggiore nella misura in cui passiamo da aspetti della realtà più astratti ad aspetti più speciali e concreti, a mano a mano che dall'aspetto *cosa* passiamo all'aspetto *vita*, all'aspetto *socialità* è *personalità*, e raggiunge il suo apogeo precisamente nelle più profonde esperienze religiose in cui non questa o quella personalità, ma la Personalità è attiva e si rivela come attiva sotto ogni altro aspetto dell'Essere. La differenza tra l'esperienza religiosa e le altre è di contenuto e di grado, non di forma; l'esistenza di Dio non è più ma neanche meno dimostrabile di quella di una rosa o d'un quadro o d'altra persona che mi stia dinnanzi; la sola caratteristica differenziale sta in ciò che in essa più che in ogni altra esperienza l'iniziativa spetta all'Oggetto e non al Soggetto; questo è come di sorpresa, inaspettatamente, ammesso a conoscenze di cui si ritiene di per sé incapace e di cui si ritengono di per sé incapaci coloro stessi che credono nella rivelazione a lui fatta. In questo senso rivelazione è perfetto sinonimo di verità nella sfera religiosa, in contraddistinzione - sebbene non in contraddizione - con altri livelli di verità che possono essere perciò detti « naturali ».

Ma questo non è il solo significato che nella storia ha assunto la parola *rivelazione*. Soprattutto nel secolo XVII e XVIII, s'intese per *religione naturale* il complesso delle credenze comuni a tutta l'umanità pensante e civile, in contrasto con le credenze speciali a ciascuna religione e reclamanti una speciale e soprannaturale *rivelazione*. E' ovvio che in questo senso noi, oggi, non possiamo più ammettere questa distinzione. L'antropologia ha allargato la nostra conoscenza delle religioni, presenti e passate, di tutti i popoli; da un certo aspetto ciò che è comun denominatore di tutte quante non basta a soddisfare la coscienza religiosa degli adepti d'alcuna e soprattutto delle più elevate; da un altro punto di vista ciascuna ha aspetti che a' suoi adepti possono parere *rivelati* e agli adepti delle altre risultati della ragion naturale, e ci si trova così di fronte al problema del criterio con cui giudicare

della verità religiosa inclusa in tante confessioni rivaleggianti pel possesso della verità assoluta. La dottrina dello sviluppo in un certo senso ha risolto questa difficoltà con l'avvezzarci alla nozione d'una evoluzione religiosa che s'inizia con la stessa riflessione ed esperienza specificamente umana, e che consisterebbe nella progressiva rivelazione di Dio all'uomo o nell'uomo e nel progressivo elevarsi dell'uomo a nozioni sempre più vere di Dio e a una vita sempre più praticamente vissuta nella luce di tali progressive nozioni; si ché le varie religioni storiche sarebbero stadi dell'integrale sviluppo religioso dell'umanità, ciascuno provveduto d'un certo grado di verità permanente, ma ciascuno provveduto di questo grado di verità in misura disuguale dagli altri, si ché vi sia un grado, per ora il più elevato raggiunto dall'uomo, racchiudente tutte le verità degli stadi inferiori e aggiungente una certa dose di verità propria. Quest'ultimo grado o stadio raggiunto dalla evoluzione religiosa, in quanto getta luce su tutti i precedenti e sullo stesso inizio dell'intero processo, sarebbe quello cui più propriamente spetterebbe il nome di rivelazione. Il processo di rivelazione sarebbe perenne, fin dall'inizio; ma l'uomo lo riconoscerebbe nella sua vera natura solo a un certo punto; il processo stesso ha due faccie, per così dire: visto dal lato di Dio è la progressiva rivelazione di verità vitali eterne all'uomo nella misura - ad ogni stadio - in cui questi può assimilarle; visto dal lato dell'uomo è un processo di progressiva scoperta di dette verità eterne, processo che a un certo suo momento implica quella che può dirsi la scoperta religiosa per eccellenza, ossia la scoperta che la conoscenza di Dio, nel mentre da parte dell'uomo è una conquista, da parte di Dio è un dono, si ché da Dio procedono e lo stesso impulso alla conquista e le energie di questa e il suo stesso trionfo. E' questa una scoperta esplicita nella nozione di Dio come Padre e come Amore, scoperta fatta primamente in modo vivo e una volta per sempre in modo unico esemplificata da Gesù nella sua vita e nella sua morte. Ed a noi sembra che questo modo di vedere non solo sia il solo attualmente sostenibile, ma sia pur quello che riconosce il grado di verità dei punti di vista già accennati. Anzi tutto esso riconosce, ad ogni momento del processo di evoluzione religiosa, il fatto fondamentale che l'esperienza religiosa ha, in modo speciale, in contrasto con ogni altra forma di esperienza, carattere e valore *rivelatore*; in essa il soggetto si sente posseduto, attivato dall'Oggetto, da Dio, come non accade mai, o solo in misure ineffabilmente più tenui, in tutte le altre esperienze che dicemmo, perciò, *naturali*. In secondo luogo riconosce che questa forma di *esperienza rivelatrice*, in grado più o meno profondo, è presente in tutto il processo evolutivo umano, e riconosce un progresso nella profondità non meno che nella espansione della verità religiosa. In terzo luogo riconosce che questo processo di rivelazione religiosa non solo non esclude ma implica un momento o stadio che potrebbe dirsi di *rivelazione speciale o suprema*, in cui l'uomo coglie la natura eterna ed intrinseca del fatto e del processo della rivelazione, sperimentando Dio come Padre e come Eterno Amore; *rivelazione speciale o suprema*, la quale, a sua volta, non esclude che il processo di rivelazione generale

che l'ha preceduta e preparata continui dopo di essa indefinitamente; ed anzi implica che così avvenga: poichè tale rivelazione speciale e suprema non può aver forza redentrice che se, dopo esser stata vissuta da Gesù e glorificata nella sua morte, viene rivissuta e glorificata da tutti coloro che nel suo trionfo hanno riconosciuto un pegno delle possibilità dello spirito umano: essa è perciò suscettibile d'indefinito approfondimento ed indefinita espansione nelle sue applicazioni: è in ciò che consiste la discesa del Cristo nella umanità: è in ciò che consiste la sua quindi innanzi indefettibile immanenza nella società de' suoi seguaci. E non solo questo modo di considerare la rivelazione ci sembra, in oggi, il solo possibile, e ci sembra più comprensivo di tutti gli altri, ma ancora, date le caratteristiche sopradefinite dell'esperienza religiosa come essenzialmente rivelatrice, esso ne è corollario indeclinabile. Dato che l'universo sia, in ultima istanza, governato da una logica di Eterno Amore, sarebbe assurdo il pensare che il processo pedagogico in cui l'esperienza umana consiste non avesse per sua meta la scoperta della sovranità della logica dell'Amore, e che questa scoperta non dovesse farsi in un momento del tempo, per la prima volta e una volta per sempre per l'umanità intera, e non dovesse di poi poter ripetersi e approfondirsi in un crescente numero di figli di donna. Del resto ogni scoperta, anche scientifica, è fatta una volta per sempre nel tempo e nondimeno ha valore sopratemporale, e una volta fatta, noi l'applichiamo con successo, impavidamente, all'interpretazione sia del passato che dell'avvenire: il caso è perfettamente analogo. Il valore permanente pertanto del concetto di rivelazione non implica alcun disconoscimento od alcuna eccezione ai postulati del determinismo scientifico o storico: nel suo aspetto umano la vita religiosa può appieno essere studiata come ogni altra forma di realizzazione dello spirito umano, senza che nel suo aspetto *divino noumenale*, di valore, essa cessi d'essere tutto ciò che pretende e proclama di essere. A meno di negare la validità dell'esperienza religiosa come tale, facendone un'illusione del soggetto o facendo del soggetto una mera transitoria determinazione dell'Assoluto, noi dobbiamo riconoscere che l'esperienza religiosa differisce da ogni altra nello spirito individuale come nel collettivo si da meritarsi il nome di *rivelazione*; e che sia nello sviluppo individuale che nello storico v'è un momento in cui tale esperienza è supremamente *rivelatrice*. Noi non possiamo disconoscere questo fatto che è il fatto inadeguatamente descritto da tutte le passate dottrine della rivelazione.

Noi possiamo rifiutarci di aderire a tutte quelle dottrine della rivelazione che fanno consistere questa in un sistema o in una serie di preposizioni in cui si fanno affermazioni dogmatiche; e possiamo preferire quelle teorie in cui la rivelazione ha essenzialmente per contenuto un *impulso od idea vitale*, certo suscettibile, fino a un certo punto, di essere concettualmente analizzata e descritta. Ma anche e soprattutto in quest'ultimo caso tale impulso od idea vitale cessa d'avere carattere religioso se non è sperimentata come precedente da un Oggetto-Soggetto realizzante una Perfezione ineffabilmente superiore ad ogni nostra potenza. Non v'è progresso di studi psicologici e critico-storici che giustifichi

l'abbandono dell'idea di rivelazione sia generale che speciale. All'opposto, a nostro modo di vedere, lo studio comparato di tutte le religioni, e lo studio della psicologia religiosa, mettono ogni di più in chiaro le caratteristiche irriducibili dell'esperienza religiosa ed il fatto che le dottrine tradizionali, a modo loro, insistono su fatti e modi di vedere impliciti in queste caratteristiche e dati assieme con esse. Il problema, pertanto, in questo caso come in quello del miracolo, non è di abbandonare l'*idea*, ma di descriverla e formularla più adeguatamente. *We must explain, not explain away.*

Il Cristianesimo non ha nulla da perdere e tutto da guadagnare da questo lavoro di reinterpretazione: certo se si persiste a identificare la sostanza della rivelazione con un determinato sistema filosofico-teologico, con un dato modo di comprenderla e descriverla, valido in un dato periodo storico e per uomini di quel tempo, esso dipende per le sue sorti da quelle di quel dato sistema. Ma se tale sostanza è identificata e riconosciuta in una idea vitale, questa rimane qualunque sia il nostro modo di esprimerla, così come il mutar delle nostre teorie sulla luce non toglie che resti il fatto della luce e che su di esso tutti ci s'intenda. Ora se la sostanza del Cristianesimo, è l'intuizione della vita dal punto di vista dell'amore, poichè la logica dell'Amore è eterna e immutabile, non v'è vicenda di filosofie che possa far altro, in ultima istanza, che rendere omaggio alla completezza, autarchia e sovranità sopratemporale di tal logica. Ora l'esperienza religiosa della rivelazione contiene implicita questa logica e ne è a un tempo l'alfa e l'omega: è questa logica concretata; e il Cristianesimo può dirsi per essenza la rivelazione che l'essenza dell'Essere è Spirito e che l'essenza dello Spirito è di rivelarsi come Amore e di amare dandosi e rivelandosi, sia desso Dio ed Uomo. Ed è perciò appunto che, ad ora ad ora, inceppato o promosso da filosofie, da teologie e da chiese esso durerà quanto il mondo lontano, ineffabilmente più alto e più ricco di tutte le sue possibili forme.

A. CRESPI.

NAZIONALISMO

Ci sono in Italia dei gruppi di giovani animosi, i quali cercano di dar vita o impulso a un movimento che essi hanno chiamato nazionalismo.

Hanno dei settimanali a Roma, a Milano, a Venezia; dispungono dell'ospitalità di buone riviste e di qualche grande giornale, pubblicano romanzi. Sono giovani e, come ho detto, animosi, e si sforzano di far rumore intorno a sé e ai loro propositi. Un recente romanzo di quello che essi chiamano il "maestro", Enrico Corradini: "La patria lontana", raccolse lode e biasimi, provocò polemiche acerbe, che durano ancora, interessando forse poco il gran pubblico, ma molto gli scrittori e i lettori dei cinque o sei periodici che vi prendono parte.

Il nazionalismo è un movimento dalle idee un poco vaghe; pochi anni fa, si chiamava imperialismo, sembrava volesse limitarsi ad illustrare una specie di concezione eroica della patria e dello Stato, di incitamento e di esasperazione di tutte le tendenze collettive al dominio ed alla conquista; qualche cosa di simile a quel programma di acre e selvaggio individualismo che esaltava il d'Annunzio, trascorrendo, fra le acclamazioni dei suoi ammiratori proni, sulla sua "imperiale quadriga: „ Volontà, Voluttà, Orgoglio, Istinto.

Oggi d'Annunzio, se le principali cose della sua arte magnifica ed abbondante stupiscono ancora molti, non è — come uomo d'azione e cittadino — preso sul serio da nessuno che viva fra le Alpi e il Libileo. Quegli che si proponeva di raccogliere la fiaccola tenuta già dal pugno poderoso di Giosué Carducci ed agitarla "sulle più alte cime, „ e parve voler essere il poeta di una nuova Italia, scrive senza ispirazione e senza passione, nascondendo con le esagerazioni delle sue risorse di virtuoso il difetto d'impeto dionisiaco. Ma quelle acri passioni che egli esaltò fermentano ancora negli animi, e uno strano miscuglio di queste e di buoni e sani impulsi è il nazionalismo italiano.

Gli italiani in genere, almeno sinchè sono in patria, sentono molto umilmente di sè e delle loro cose. Se oggi, con questo furore di critica e di negazione che squassa gli animi, è un poco un vizio di scrittori di tutti i paesi mettere in aspro rilievo i difetti e gli errori del proprio popolo e gridare alla decadenza, negli italiani questa indifferenza, fatta in parti uguali di superbia e di viltà, per la grandezza del proprio paese, è, più che un capriccio ed una affettazione, una abitudine che data da parecchio tempo. La superbia — noi siamo i grandi signori del passato — ci fa dire, quando vediamo altri popoli lottare vittoriosamente per la potenza e per la ricchezza:

Gino, eravamo grandi
e là non eran nati.

E abbiamo tanta ricchezza d'arte e di natura che ci par già molto far da custodi e da albergatori; e divisioni antiche e recenti ci tolgono di avere un'anima veramente collettiva, alcune di quelle tendenze che, sorgendo quasi dal profondo istinto e spirito della razza, traggono gli individui e preparano le grandi affermazioni nazionali.

Questa nostra indifferenza, tradotta in neghittosità ed inettitudine politica, ci ha procurato, nella storia recente del nostro paese, parecchi guai, e fatto perdere parecchie occasioni di tutelare vigorosamente i nostri interessi ed avanzare le nostre fortune; e si intende che ogni occasione perduta per noi

è guadagnata per altri, e che più si va innanzi e più sarà difficile disputare ad altri paesi commerci ed influenze di varia natura.

Una reazione contro questo nostro difetto veniva quindi opportuna; ma un moto che si proponesse di ravvivare la nostra coscienza nazionale, di far vivo e operoso nei giovani italiani l'amore pel proprio paese, difendendolo dalle esagerazioni di un vago umanitarismo e dall'affogare nel pantano di egoismi ciechi e di istinti brutali, doveva badare a tre cose: primo a che questo movimento fosse veramente "nazionale, „ rispondente cioè all'indole, alle tradizioni, alle speciali attitudini del popolo italiano, quali si sono venute foggiando nella storia; e non pretendesse invece di vederci divenire, a un tratto, diversi da quello che siamo, p. e., esaltati e brutalmente maleducati come uno "chauviniste „ francese o un pangermanista. La più recente tradizione italiana è tradizione di cultura, di frequenti rapporti pacifici, di operosità intellettuale o pratica; economicamente e numericamente siamo meno forti dei popoli vicini e la cui politica s'intreccia con la nostra o contraddice spontaneamente alla nostra: della Francia, della Germania, dell'Inghilterra, dell'Austria. I più evidenti e pressanti interessi nostri, nei rapporti internazionali, sono d'indole essenzialmente pacifica: la tutela dell'emigrazione, la difesa della cultura italiana nel Trentino e nella sponda orientale dell'Adriatico, l'estensione dei nostri commerci, la penetrazione pacifica nella Tripolitania.

E il popolo non ha impulsi eroici nè istinti militari; noi dobbiamo e possiamo cercare di esser forti, ma solo per evitare offese e diminuzioni di dignità; non certo col proposito di sopraffare. La megalomania fervida, l'irruenza, i sogni imperialisti dei giovanotti dei quali parliamo potranno essere qualificati di nazionalisti, ma hanno assai poca affinità col nostro spirito nazionale e poca probabilità di guadagnarlo e di scuoterlo.

E poi bisognava capire tutta la complessità del problema e prender le mosse un poco da lontano. La forza materiale e spirituale di un popolo dipende da numerosi elementi: dalla cultura, dalla buona organizzazione, dal normale funzionamento degli istituti pubblici, dalla sanità morale del popolo, dal consenso in alcune sicure direzioni ed aspirazioni delle attività collettive. Ed a tutto questo bisognava pensare e di tutte queste varie cose occuparsi per un risveglio del paese; e finchè ad esse non si sia efficacemente provveduto è vano sperare una Italia grande e forte; cioè a dire, più grande e più forte che oggi non sia. Parlare di potenza e di dominio e di violenza nelle condizioni attuali è come

mettere l'elmetto e la sciabola sulla testa ed al fianco di un anemico.

Certo, come dicevamo, molto c'è da fare e da rifare in Italia; ma il maggior bisogno non è già di uomini i quali sappiano dir delle parole grosse e fare dei gesti violenti, come se avessero dietro a sé una massa vigorosa e compatta; il maggior bisogno è di uomini i quali, in alto o in basso, in uffici delicati o in modesti, sappiano compiere, con competenza e con coscienza, il loro dovere: di famiglie moralmente e fisicamente sane; di amministrazioni pubbliche corrette, di maestri e di magistrati e di funzionari che diano l'opera loro con dignità e serietà, per uno scopo ideale.

E tutti vedono quanto largo campo sia aperto ai volenterosi, per una buona propaganda di cultura e di educazione.

E poi, e forse soprattutto, bisognava esser prudenti. A quello che siamo venuti dicendo i nazionalisti possono opporre che essi non negano la giustezza di queste nostre osservazioni; ma che appunto il rimedio che essi vogliono adoperare è una potente iniezione di coraggio e di forza nelle vene del paese; che a scuotere il torpore degli italiani e forzarli a guardare in alto, verso gli scopi comuni, e misurare il proprio vigore e curare la debolezza e la viltà non c'è altro modo se non questo: richiamarli a dei propositi ardui e precisi, proporre loro la necessità imminente di fare alle mani, provocare magari questa necessità.

Ed in ciò essi sono imprudenti, e la loro opera potrebbe esser rovinosa.

Quando in Italia si parla di nemico esterno o di guerra possibile si capisce bene dove corre il pensiero: esso va verso l'Adige e l'Isonzo e l'Adriatico superiore, a Trento, a Trieste, a Fiume. Francesco Crispi pensò, è vero, e parecchi italiani pensano forse anche oggi, che non l'Austria ma la Francia noi abbiamo sulla nostra via; poichè Trieste e la Dalmazia, essi dicono, nessuno pensa più che possano essere riunite all'Italia, e Trento è assai poca cosa di fronte a quel che potremmo guadagnare in una guerra vittoriosa con la Francia, nell'Africa mediterranea, senza parlare di Nizza e della Corsica.

Ma sta il fatto che in Italia un solo popolo sembra potere e dovere essere il nemico di domani: l'Austria. E questo per molti motivi: per il ricordo di lotte secolari e del recente dominio; per l'amore delle terre irredente, magnifiche parti di terra italiana; perchè anche l'Italia guarda all'Oriente e teme il tenace lavoro di penetrazione o di influenza austriaca che si va esercitando, da decenni, su molta parte della penisola balcanica.

E l'irredentismo ha una storia di passioni e di agitazioni, specialmente studentesche, non interrotte; e gli austriaci da parte loro, pensando che veramente l'Italia mediti la guerra, stanno in guardia e si indispettiscono ed armano forti e costruiscono vie militari ai confini, senza interruzione, e non ci risparmiando sgarbi e moniti.

Quindi se la guerra è il grande tonico rinnovatore, e se a una guerra bisogna pensare seriamente, è ovvio che i "nazionalisti" proclamino la necessità di una guerra con l'Austria.

E questa è grande imprudenza perchè la guerra è oggi tale una terribile cosa e l'Italia rischierebbe tanto, in una guerra con l'Austria, che agitare le polveri a cuor leggero è una terribile responsabilità e un rischio pauroso. Assai meno difficile è provocare l'occasione di una guerra che non sia mettere un popolo in condizione di vincerla. Imprudenza anche sotto un altro aspetto. Tocca proprio a un gruppetto di giovani letterati pretendere di gittare per una via così nuova e pericolosa la politica estera del paese?

Perchè, per sostenere queste loro idee bellicose, non si fanno prima tecnici di cose militari, per giudicare con competenza della nostra forza, e uomini politici, per portare le loro idee sul terreno proprio ed adatto? Perchè, se intendono di rimanere letterati, non si occupano di quello che è l'ufficio della letteratura, ravvivare lo spirito e la coscienza nazionale, volgendo ai fini che è in poter nostro raggiungere qui in patria, nell'educazione e nella vita, e non alle problematiche conquiste della forza e della violenza? Non c'è forse abbastanza da fare, fra tante difficoltà e tante miserie, prima di ripigliare un sogno imperialistico che può anche essere un fantastico miraggio?

E che questi giovani nazionalisti lavorino innanzi tutto, e parecchio, di fantasia, lo mostra già il loro nuovissimo motto: guerra vittoriosa; come se si potesse volere la guerra altro che per la vittoria e ci fosse modo di tendere alla vittoria diverso dal preparare seriamente la guerra.

Ma questi, dirà alcuno, sono discorsi inutili. Se la nuova propaganda avesse un'eco profonda nel paese, se si riuscisse a guadagnare l'opinione pubblica ed a suscitare un fervore di volontà che domani si imponesse anche ai governanti e alla monarchia, essi — i nazionalisti — avrebbero ragione e voi avreste torto. Avrebbero ragione, soggiungiamo, se tutto questo fosse fatto e se riuscisse a bene. Poichè l'esito, in questa materia, è il criterio supremo; e più saggio è chi meglio e più vede nel presente e con ciò stesso prevede.

Ed appunto, quello che siamo venuti dicendo mostra perchè il nazionalismo non abbia raggiunto e non sia certo destinato a raggiungere il successo; l'opinione pubblica non risponderà.

Ma sarebbe inesatto, poi, attribuire a tutto il nazionalismo il proposito spavaldo espresso nel motto "la guerra vittoriosa"; anche i dieci o venti *leaders* del nazionalismo non sono d'accordo fra di sé, e nella polemica parecchi si affannano a mettere acqua, acqua di buon senso italiano, nel vino dei più bollenti.

E se un indirizzo temperato prevarrà, come è sperabile, anche il nazionalismo potrà essere un buon indice e una buona cosa; l'indice di una rinascenza tensione della coscienza nazionale, oggi così flaccida e stanca, lo stimolo ai giovani perchè pensino a redimere la loro vita dalla volgarità, e raccogliarla in mano e lanciarla in nobile corsa verso gli ideali.

* *

Per una erronea interpretazione

Nel fascicolo del 5-20 luglio scorso (N. 13-14, pag. 202) del *Commento* il Dottor Adriano Tilgher mi obietta che la funzione pratica valutativa della realtà giuridica, da me sostenuta quale uno dei compiti della filosofia del diritto, sia affatto insostenibile « poichè per la riconosciuta identità del » giudizio pratico e del giudizio storico » — (ed egli cita qui a sostegno la *Filosofia della Pratica* del Croce, pag. 61-71) — « la valutazione della realtà » giuridica fa tutt'uno con la storia di questa e « volerla imporre alla filosofia del diritto è lo stesso » che volerla trasformare in storia del diritto, volerla strappare alla contemplazione della eterna « ed immutabile categoria del diritto, per porla a » contatto con la mobile e multiforme e contingente « fenomenologia giuridica ».

Più in là dice il Tilgher che « valutare la realtà » giuridica significa pronunziare una serie di « posizioni come le seguenti: opportunamente Roma » riconobbe al pretore una facoltà *adiuvandi vel » supplendi vel corrigendi iuris civilis*, perchè così « evitò molte rivoluzioni e diè realtà ai nuovi ideali » giuridici. . . » ed altre ancora. Secondo il Tilgher questo è valutare la realtà giuridica, ed anche questo è farne la storia.

Egli attacca poi i teorici del diritto naturale *teneri del dovere essere e del Sollen* — (io sarei anche tra costoro) — ed i sostenitori di un *preteso compito deontologico*. Ammettere il Sollen per il Tilgher è lo stesso che dire così p. e.: « Giuseppe II » non avrebbe dovuto pubblicare queste leggi limitatrici dei diritti della feudalità e del clero. . . , « ma io avrei voluto diversamente ». Dice sempre il Tilgher che fare intervenire il *Sollen*, il *dovere essere*, in una proposizione equivale ad aggiungere a quella proposizione puramente storica ciò che è il nostro desiderio, la nostra appetizione.

« Valutare la realtà in base al dovere essere significa . . . constatare un fatto e desiderare che

« esso non fosse stato o fosse stato altrimenti: significa discendere dalla pura sfera teoretica della » percezione nel turbolento caos dei desiderii ».

E tal filosofia del diritto invece secondo il Tilgher deve starsene a contemplare serenamente l'universale giuridico, l'eterna natura del diritto senza preoccuparsi di altro.

Ora la critica che il Tilgher muove contro la concezione della filosofia del diritto, da me sostenuta e condivisa con altri, e secondo la quale a quest'ultima spetta il compito deontologico, cioè la valutazione della fenomenologia giuridica, è fuori luogo. Già egli piuttosto che riferirsi ad un solo passo del mio scritto: « *Scienza del diritto e filosofia del diritto* (pag. 24), avrebbe dovuto desumere il mio punto di vista relativo ai compiti della filosofia del diritto, e specialmente al compito deontologico, da tutto il complesso del mio scritto. Il Tilgher ciò non ha fatto, ed è, io credo, per questo che egli attribuisce a me una concezione del compito pratico della filosofia del diritto ch'io non solo non condivido, ma respingo anzi.

Il mio punto di vista è quanto mai lontano da quello che il Tilgher mi attribuisce: io non intendo affatto trasformare la filosofia del diritto in una storia del diritto.

Come potrei sostenere io una tale tesi, io che concepisco la filosofia del diritto come ricerca dei valori assoluti, universali, necessari in senso critico, come ricerca di quei valori che stanno a fondamento dell'ordine giuridico normale?

La filosofia del diritto, secondo me, costituisce le linee generali dell'ordine giuridico normale, cioè di quell'ordine doveroso, che come tale si presenta alla coscienza normale, che è la coscienza delle supreme norme non solo etiche, ma logiche ed estetiche.

Vi sono certe condizioni, alle quali deve ottemperare l'ordine giuridico (cioè quell'ordine che presenta il carattere *extrafenomenico della giuridicità*) acciocchè possa essere attribuito ad esso il predicato di giusto o normale: sono queste condizioni, che costituiscono l'obbietto della filosofia del diritto nel suo compito pratico quale ricerca cioè dell'assoluto *dovere essere* del diritto. Questa concezione della filosofia del diritto è quella dell'idealismo-critico; essa potrà essere sbagliata di sana pianta, potrà riposare su presupposti filosofici generali falsi; ad ogni modo non ha nulla di comune con la storia del diritto come asseriva il Tilgher.

A proposizioni come quelle che egli, per dimostrare l'affermata identità tra la filosofia del diritto da me sostenuta ed il giudizio storico, cita, o a proposizioni simili, la filosofia del diritto non discende, e se discendesse, non è proprio a criteri di *opportunità* e di *utilità* che essa farebbe appello, non da tali criteri si lascerebbe guidare in una tale valutazione di singole norme giuridiche, di singole del tutto particolari disposizioni di diritto. Se alla filosofia del diritto spettasse come compito di valutare singole del passato o del presente disposizioni di legge, essa dovrebbe istituire una tale valutazione affidandosi a quelle norme supreme, a quei valori assoluti di giustizia da essa in precedenza proclamati e difesi. Questo è l'unico tribunale, al quale essa per riceverne lumi potrebbe e dovrebbe appellarsi, se mai volesse abbandonare

per un momento le alte sfere della giustizia assoluta, per discendere alla valutazione dei reali, concreti, singoli atteggiamenti del diritto. Ma è bene su questo insistere — un tale compito di valutazione della realtà giuridica, così inteso, non sarebbe mai l'obbietto *specifico* della filosofia del diritto, alla quale spetta invece la determinazione dei principi generali assoluti (in senso critico) di giustizia. L'angolo visuale dentro il quale lo storico guarda i fatti del diritto, e li considera, è del tutto differente da quello del filosofo: mentre lo storico giudica se quella data istituzione di diritto o quella data disposizione di legge, in quelle specifiche circostanze storiche, si dimostrò utile, opportuna a questo o quel gruppo sociale, o ad una società intera, (egli giudica sempre in dipendenza di criterii generali, vere premesse mentali, delle quali spesso non ha esplicita coscienza) il filosofo, che ha indagato e stabilito le condizioni formali della esperienza di un ordine giuridico normale — come si esprime il Bartolomei — considera se determinate disposizioni o istituti della realtà giudica concreta corrispondano o no a un tale complesso di condizioni generali astratte.

Invocare pertanto contro la concezione della filosofia del diritto da me sostenuta, ed a sostegno della propria critica, l'identità del giudizio pratico e del giudizio storico, affermata da Benedetto Croce, è vano, perchè il giudizio pratico o quello storico, come l'intende il Croce, è estraneo al dominio della filosofia del diritto quale io la concepisco. Tanto l'uno quanto l'altro poi sono giudizi di valore, fondati sul criterio dell'utilità, che non è il criterio al quale si ispira la filosofia del diritto secondo il mio modo di vedere.

Parco, Settembre 1910.

EUGENIO DI CARLO

A proposito di un convegno

Caro Murri,

Le mie brevi note sul convegno di Firenze per la questione sessuale mi hanno arrecato il piacere di una tua replica, piacere del resto un poco turbato da quella tua confessione iniziale. Ora poichè m'è dato di comunicare ai lettori del *Commento* la data del Convegno (11-13 novembre), permettimi ch'io a mia volta replichi brevemente alle tue osservazioni: sperando, io, che le mie possano non del tutto nuocere alla chiarezza delle idee.

Anzitutto tu affermi (poichè le obiezioni a me rivolte sono di due ordini) che al problema sessuale è implicita una soluzione nel Cristianesimo, e che questa soluzione è definitiva ed universale. Ed hai perfettamente ragione, ed io questo credo con te, qualora però convenga meco e col Tyrrell che non è affatto compiuto nè riuscito il tentativo morale e perciò pratico di trasformare il Cristianesimo come religione etica, contenente in sè, cioè, anche germinalmente una morale, in una etica religiosa, e quindi non etica e non religiosa.

Tu, distinguendo, dici benissimo, e io non l'avevo detto per brevità, che il problema sessuale va trattato in modo assoluto, e in modo pratico e incidentale e particolare: ma affermi ancora che,

malgrado la soluzione assoluta e definitiva data dal Cristianesimo, la immensa maggioranza dei puberi sono oltre e fuori di questa morale.

E potrebbe darsi che tu avessi ragione: ma ti sei tu domandato perchè questo avvenga? O non credi tu, come io fermamente credo, che questo avvenga perchè non bastano le soluzioni dei problemi astratti a determinare praticamente e quindi moralmente (poichè io credo altresì che la morale involga ed informi unicamente questioni pratiche e quindi individuali) una condotta di vita uniforme a quello assoluto affermato?

Non è forse fuori di dubbio che l'uomo è nel relativo e nel contingente e quindi nel fenomeno e nel fatto se bene venga e tenda all'infinito? Se una soluzione astratta, e però sintetica, bastasse una volta tanto, a che pro ulteriori analisi ed ulteriori esperienze?

Ma c'è questo da considerare ancora; e cioè che solo è cristiano quegli che ha ripensato e risentito in sè, nel suo spirito, la religione come è nel cristianesimo: chi ha esaurito tutta l'esperienza e però tutta la vita attuale col cristianesimo storico. Non solo, ma se poi qualcuno volesse rappresentarsi il perfetto cristiano, dovrebbe raffigurarselo oltre l'attuale cristianesimo, e però ricco di una *sua* esperienza non mai da altri compiuta, si da fare in modo che il cristianesimo stesso più arricchito della sua ricchezza religiosa, più sia stato avvicinato a quell'assoluto a cui tende e in cui solo è il perfetto cristiano.

E poichè il cristianesimo non ha trascurato, anzi ha risolto il problema sessuale, e ne ha fatto però materia di esperienza, bisogna dire che la soluzione non è stata trovata *sic et simpliciter*, per un colpo di bacchetta magica; ma dopo lunga riflessione e dopo prove dolorose, che ogni cristiano per sè ed in sè avrà dovuto provare. Quindi ogni individuo cristiano ha dovuto risolvere il proprio problema sessuale, come ha dovuto rivivere tutta la fede e tutta la speranza.

La soluzione cristiana può solo interessare i cristiani, o come individui per proprio conto, o come società che ha interesse a moltiplicare le proprie schiere.

Non ti pare adunque che sia un po' troppo pretendere di portarla con intransigenza e con imperiosità in un Convegno, di cui gli iniziatori e i partecipanti possono essere e non essere cristiani?

E poi chi ti disse che gli iniziatori « pretendano di muovere alla ricerca dell'imperativo categorico, in materia sessuale? » Nessuno di loro, certo.

Ma c'è un'altra osservazione ch'io ti voglio fare; una questione di utilità e di praticità: solo che tu mi conceda la buona fede e la buona volontà negli amici di Firenze. E l'osservazione è questa: che io non credo che bastino le norme e le soluzioni della Chiesa in tale materia, a costituire una vita pura e perfetta e però morale. Via! un sano realismo vuolsi nel considerare l'uomo come tale con tutte le sue fralezze e con tutti i suoi istinti, almeno per riuscire a fortificarlo là dove è debole e per aiutarlo a superare l'istinto bruto, almeno colà dove non sono in giuoco le ragioni più alte della vita. E a questo concorrono l'esperienza altrui e tutte le altre attività umane, anche la scienza empirica, quindi, e fors'anco la giuridica.

Mi spiego con un esempio; e poichè non bisogna lasciarsi spaventare dalle parole, prendiamo il neomalthusianesimo. Si sa che sia: limitazione artificiale delle nascite in considerazione di vantaggi economici, igienici e morali: come ha dimostrato di recente l'amico Prezzolini (*Voce*, n. 36, anno II). Tu sai ch'io non sono neomalthusiano nè vecchio malthusiano. Ma siccome la questione è presentata dai suoi sostenitori anche con argomenti non egoistici, io desidero, perchè desidero ragionare, sentire i loro motivi e le loro giustificazioni, e sentire quelle contrarie; e così farne mio pro per persuadere me stesso, ed anche altrui quando se ne presenti l'occasione. Non basta negare, bisogna alla negazione far seguire degli argomenti validi, delle buone ragioni. E questo anche perchè, caro Murri, l'uomo è sempre uomo, e gli istinti animali ed egoistici sono sempre i medesimi, e il combatterli e il superarli è necessità di ogni ora per tutti, anche per chi conosca la soluzione assoluta; il perchè a noi cristiani lo disse S. Paolo: « *Caro enim concupiscit adversus spiritum: spiritus autem adversus carnem: haec enim sibi invicem adversantur* » (ad Galatas v. 17): anche perchè *manifesta sunt opera carnis*, dalle quali né i primi né gli ultimi cristiani furono e sono vicini ad esser liberati. E così tu benissimo osservi « nessuno che sa e sente è intieramente puro, ma tutti possiamo divenire meno impuri »; ebbene chi sa che da quel Convegno, al quale ormai è necessario che tu partecipi, non si delinei chiaro e semplice un metodo, sia pure imperfetto, ma utile anche nella sua relatività, a questa purificazione? Non è dal di fuori e lungi dalla discussione che si affermino idee, che in chi abbia buona volontà e gran fede si tramutino in azioni buone e pure.

Ed è anche perchè tu affermi che, al di là della casistica, conviensi a compiere opera educativa « non dividere il mondo in buoni e cattivi, ma considerare ogni uomo come incamminato verso la bontà » che non conviensi porre come un termine, una barriera assoluta fra me e il mio amico, una soluzione, che io stesso difficilmente potrei vivere intera, mentre lui si affanna verso una soluzione che in qualche modo calmi la sua coscienza e soddisfi alla sua ragione.

Io invece farei bene a seguirlo e a giovarmi anche di lui come a giovarlo quando gli occorra. In siffatta materia, oggi, c'è così poco di bene, che parmi opportuno di accoglierlo da qualsivoglia parte esso si venga. Ma tu converrai meco che dal comandamento di Paolo *μη πλαγιάσεις*, non sedurre, all'illibatezza dei costumi e della vita ci corre un bel passo: sebbene tutta o quasi la morale cristiana in quest'ordine di fatti sia stata determinata da Paolo nella medesima prima lettera ai Corinti (Cap. 5°, 6°, 7°, 11°, 15°) e altrove. Mi accorgo che la mia lettera vien lunga e m'affretto a finirla, dicendo ancora alcunchè intorno ad un argomento sul quale mi pare tu m'abbia frainteso. Io aveva affermato: la questione del celibato *come stato ideale* è oramai superata per sempre *con farne questione individuale*; resta a provare quanto di umano praticamente e idealmente *acquisti o quanto ne perda* chi viva nell'uno o nell'altro stato.

E non c'è bisogno ch'io ti rammenti ch'io mi riferiva ad un particolare e preciso insegnamento

della teologia cattolica di antica e di recentissima data, che è precisamente quella grossolana opinione che considera il celibato come stato perfetto. Io conosco da tempo la *tua* opinione in proposito, nella quale potrai anche, come io credo, avere completamente ragione. Ma in questa cosa, come in tutto il resto della tua replica, ho notato che tu dimentichi troppo che il mondo, ossia l'umanità contingente, non è fatta di eccezioni, e di uomini che tutti posseggano « l'impeto eroico di una vocazione ideale ». Che al tuo modo di vedere convenga conformarsi tradizionalmente è un altro paio di maniche; ma intanto è questo: che di simili eroi non se ne trovano ad ogni angolo di via, e che questi eroi debbono, come tali, essi stessi determinare in quali circostanze di vita e di stato possano attingere alla meta della loro missione. Il legiferare e il porre norme etiche è per *tutti*, anche per gli eroi, se no avremo sempre degli eroi dannunziani, che a furia di voler atterrare barriere finiscono suicidi o al carcere o al manicomio. E però mi associo alle tue considerazioni e alle tue valutazioni, purchè tu ammetta con me che la questione del celibato è appunto *individuale*: ma con questo non possiamo, nè dobbiamo impedire che altri ne dissenta, al di fuori da preoccupazioni religiose, poichè costoro potrebbero sempre addurre il *pauci electi*. Del resto S. Paolo nella lettera citata consiglia: *neque vir sine muliere: neque mulier sine viro in Domino* (XI. 11); e poichè di umanità s'intendeva parecchio, dava ai buoni amici di Corinto questi consigli che hanno valore universale, dopo considerata la bontà astratta di rimaner pure le vergini e le vedove: *melius est enim nubere, quam uri*. Parole di grande umanità. E perchè ti dovrei ricordare le parole di Cristo (in Matteo 19-12) che terminano: *qui vult capere capiat?* Non è forse in quel *vult* tutta la grandezza e tutta la libertà spirituale di chi sappia misurare le proprie forze e adeguarle alla propria missione?

Dunque che ci divide noi due se non una divergenza di metodo? Ma credimi; i metodi nella vita dileguano e resta l'intenzione ed il fine; ch'io sono onesto e buono anche negli amici di Firenze. E però in quell'opera di vita debbono esser molti di noi per discutere (poichè, caro Murri, niuno vuole scuoprire il polo etico, come tu dici) « di tutti i mezzi pratici che ci giovinno ad essere più puri ». Ed io per mezzo tuo e con te insisto perchè i nostri vi si trovino numerosi l'11 del prossimo novembre. Abbiami con affetto tuo

MARIO ROSAZZA.

L'amico Rosazza prova che le riserve da noi fatte nel precedente articolo non tolgono ragione d'essere e praticità al Convegno di Firenze; e in questo siamo d'accordo. Egli spiega poi ed illustra il suo pensiero; e intorno a quel che dice sarebbe opportuna ancora qualche ulteriore delucidazione e ricerca; ma, una volta che siano intesi e sulla sostanza della cosa e sulla opportunità della riunione di Firenze, non giova polemizzare più a lungo.

(n. d. r.)

L'articolo pubblicato nel n. 15-16 del *Commento* fu firmato per errore: Paul Sabatier; doveva solamente avere in fondo l'iniziale N.

INTORNO AD UN VOLUME

Del mio volume « della religione, della Chiesa e dello Stato » si sono in questi ultimi tempi occupati parecchi critici. Ne scriveva G. Borgese, nella *Stampa*, in un articolo del quale diamo più innanzi larghi estratti. Ma, più che del volume e del suo contenuto, il Borgese si occupa dell'autore di esso, del suo stato d'animo e del valore significativo di questo; è una testimonianza piena di simpatia, uno splendido saggio di indagine penetrante e sicura, un giudizio che potremmo accettare con riserva, ma che sarebbe cattivo gusto discutere.

Giovanni Amendola si ferma sul limitare del volume e ci accusa di contraddizione e di incertezza in un breve articolo pubblicato nella *Cultura contemporanea* dell'agosto scorso, e che ha per titolo: « col d'avolo o con Dio ». Potremmo sbrigarci dell'accusa rispondendo quello che abbiamo risposto ad altri, esser questa contraddizione apparente il tentativo di uscire da vecchie formule e vecchi sistemi che si sono divisi molto semplicisticamente il mondo che la realtà eccede e scompone. Non con Dio o col diavolo; ma con l'uomo, che è parte Dio e parte diavolo, perchè divenga sempre più Dio e meno diavolo. Ma qualche altra breve considerazione è opportuna. Innanzi tutto, il sig. Amendola può vedere che, scrivendo quel volume, io non mi proponevo in alcun modo di fargli dispiacere, e non so quindi perchè ne parli con il tono di persona stizzita. Egli si meraviglia che io parli spesso come un egheliano, ma che poi salti fuori con affermazioni che negano qualche postulato fondamentale dell'eghelianismo, e trova che non c'era bisogno di fare tanta filosofia poco « pura » per giustificare la parte pratica del mio libro; e trova poi che neanche questa va.

Io non ho certo preteso di fare, nella prima parte del mio volume, opera di filosofia « pura », e riconosco che non ho, per far questo, la preparazione necessaria.

Per difendere la filosofia della religione che è in quelle pagine, da un punto di vista teorico, potrei dire molte cose; ma non è questo il luogo. Quanto alle ragioni pratiche che mi hanno suggerito la parte teorica del mio libro, osserverò solo una cosa: essa non è scritta per filosofi, ma per coscienze, che io conosco, le quali hanno bisogno di dilucidare a sé stesse una crisi interiore nella quale sono e di ripensare una fede della quale ancora vivono; è scritta per mostrare come la stessa coscienza religiosa — la cristiana inclusa — chiede oggi una nuova e sostanzialmente diversa posizione delle società religiose nella vita pubblica; e come, per questo, ci sia un anticlericalismo il quale muove da preoccupazioni fondamentalmente religiose. Ci sono riuscito? Le coscienze non credenti, quelle che hanno risolto la religione nella filosofia, non sono i migliori giudici; poichè esse trovano l'inutilità ed il vizio nello stesso assunto.

Senonchè questi filosofi debbono evitare un pericolo che li metterebbe in una posizione poco seria. Essi rischiano di inutilizzare la storia. Se, come dice in qualche luogo Giovanni Gentile, il modernismo è il tentativo postumo, di coscienze in ritardo, di giungere ad una soluzione culminante già in Giordano Bruno, tutta la storia del cattolicesimo

liberale e della crisi modernistica è soppressa d'un colpo; questo immenso affanno di coscienze e di vite non è, agli occhi dell'egheliano, che una ripetizione stupida e senza sugo. E se uno di questi filosofi andasse, p. es., a studiare il clericalismo spagnuolo con la sua immensa rete di conventi e di chiese, egli troverebbe certo che la cosa non interessa; poichè quel clericalismo è già stato dialetticamente pensato e risolto qualche secolo addietro, in un'altra parte del mondo. Ora il pensiero ci dà strumenti per intendere la vita e la storia, non schemi per surrogarle: e la crisi del clericalismo spagnuolo, quando verrà, apparirà ricca di dissidi e di conflitti e di risultati, tutta una storia nella quale ogni momento o ogni fase avrà le sue ragioni di essere e non potrà essere trascurata e soppressa senza che chi le sopprime si condanni a non intendere e a negare tutto un complesso e un individuo momento della storia dello spirito.

Le idee illuminano la storia ed i sistemi la riflettono; ma il pensiero che si contenta di sé stesso e della sua luce si isola dalla storia, diviene cosa sterile e morta. E. G. Amendola ha un poco troppo in uggia « la piazza ».

Quanto all'idea che l'Amendola si fa dei presenti rapporti fra Chiesa e Stato, e del modo di sostituirli con altri, la recensione non ce la dice. Ci dice solo che la nostra soluzione non è in chiara e perfetta armonia con i principi da noi posti. Ma anche su ciò converrebbe intendersi. Io non propongo una separazione totale e definitiva, perchè essa mi sembra immatura, ma quello che io propongo è in perfetta armonia con i principi da me posti, come passo innanzi e come avviamento. E il passo innanzi sarebbe, per la realtà attuale, di una importanza decisiva. E c'è un vecchio adagio che dice: *primum in intentione, ultimum in executione.*

r. m.

I libri

Lettere di Michelangelo Buonarroti con prefazione di Giovanni Papini. — Lanciano, R. Carabba, Editore, 1910. (Due volumi, L. 2).

La collezione « Scrittori nostri » iniziata da Giovanni Papini (il terribile Papini che sembra ora ritrarsi, come un laureato qualunque, nella cella del lavoro erudito) non poteva cominciare meglio di così. Le lettere del divino *Michelagnolo* sono, complessivamente, l'espressione intima — e forse perfetta — dell'animo suo. Uno stupendo genio che era, anche, una mirabile coscienza cristiana. Bisognerebbe anzi meravigliarsi della trascuratezza della Chiesa Cattolica per codesto suo gigante, se non si riflettessero che da quattro secoli ormai tutto ciò che v'ha in essa di ufficiale, di autentico, apprezza e glorifica quel solo eroismo che, viceversa, è una virtù: l'ubbidienza, la schiena flessibile, il cervello vuoto. E Michelangelo, senz'essere un solitario nel più sublime senso religioso della parola, fu però, sempre, un cristiano fiero e sincero. Questo basta per essere messo fuori della pedagogia cattolica ufficiale. Il grande nome giova ed è ripetuto su tutti i toni cretinamente, ma l'esempio vivo è bene dimenticarlo. Per i cattolici quindi l'anima del Buonarroti è purtroppo ignota.

Cosa che per me è un delitto dal punto di vista religioso. I grandi uomini che ci sono presentati dalla

Chiesa — i santi — hanno quasi sempre una fisiologia impossibile, quella, almeno, che ci è data dagli *auctores probati*. Sono riusciti a fare di tutti i santi della Chiesa altrettanti lacchè. Solo chi attinge alle pure sorgenti per i primi quindici secoli cristiani trova delle gigantesche stature morali e si accorge del quotidiano tradimento, ch'è fatto ora da una infinità di scrittorelli unti e benedetti, ai massimi eroi del Cristo. Il riprodurre quindi in edizioni popolari i *documenti diretti*, che ci esprimono le grandi coscienze, è azione salutarissima. A quando la pubblicazione delle opere psicologiche dei padri e dei santi?

Ho avuto un godimento indicibile nella lettura della corrispondenza di Michelangelo, appunto perchè vi si mostra un altissimo e fortissimo cristiano, senza esagerazioni e senza pose, semplice e tenero ed energico nelle piccole cose come nelle grandissime. Anzi, la cosa più meravigliosa è che il divino creatore parli con la stessa attenzione d'uomo superiore, senza accorgersene, forse, d'un affaruccio di famiglia e della Fabbrica di San Pietro. Nessuna frase, nessuna parola che faccia sospettare un po' di orgoglio e di vanità. Pensava a San Pietro con la stessa austera semplicità amorosa, con cui provvedeva al nipote. I cristiani del secolo ventesimo debbono consacrare con l'epiteto che gli decretarono i contemporanei umanisti: *divino*. Ma il senso è più alto.

L'edizione è molto bene curata dal Papini, ma la stampa non mi va. I margini sono troppo stretti e la copertina è orrenda.

M. P.

CRONACHE CLERICALI

Una insinuazione. — Le *Civiltà Cattolica*, nel suo n. 6 agosto 1910, dedica un articolo al mio recente volume: « Della religione, della Chiesa e dello Stato ». I lettori possono immaginare lo stile e il contenuto del libro; a tutte le altre ragioni di odio e di diffamazione si aggiunge ora il fatto che, per la nota interpellanza dell'on. Murri, i RR. PP. gesuiti debbono sloggiare dal seminario interdiocesano delle provincie pugliesi in Lecce.

Faremo grazia, quindi, ai nostri lettori, di una qualsiasi confutazione dell'articolo della *Civiltà*; ma c'è una bugia insinuata abilmente qua e là, alla quale ci par necessario far argine, prima che essa dilaghi e diventi un luogo comune. Ci perdoni il lettore, se dobbiamo parlare di cose personali.

Ecco dunque le frasi alle quali ci riferiamo: Il Murri « si fa calunniatore... de' suoi stessi benefattori ». « Contro questi ultimi inveisce il prete modernista, che ha mangiato fino a ieri il pane della Chiesa ». Le proposte del Murri « sono vere infamie... tanto più odiose perchè proposte da un povero prete che la Chiesa ha nutrito col patrimonio di Cristo ».

Lo scopo di queste insinuazioni è evidente. La *Civiltà Cattolica*, che è la più fervida raccoglitrice dell'*Obolo di S. Pietro*, sa quanto valgano sui suoi lettori considerazioni economiche; e la colpa del Murri sarà tanto più grave in quanto questo prete, che oggi si ribella alla Chiesa, fu nutrito e mantenuto da essa, col patrimonio di Cristo. Facciamo dunque, assai brevemente, i conti del dare e dell'avere.

Feci il corso di ginnasio a Recanati; frequentai le scuole del seminario; non so se pagai tasse, ma

certo nessuno, all'infuori dei miei, spese un franco per me. Ho ricordi cari di quegli anni: ma ricordo anche le molte croci con la lingua in terra del primo e uno zero preso al componimento di italiano al primo esame di licenza ginnasiale in Ancona, perchè, mi disse l'insegnante, si vedeva che « ero stato rovinato dai preti ».

Poi fui quattro anni nel seminario di Fermo. Anche qui pagarono i miei; solo un anno ebbi l'abbuono di una parte della retta, per l'importo di un centinaio di lire, se bene ricordo, e questo come premio al successo de' miei studi. Ma rifletta il lettore che cosa fossero per la mia educazione quei quattro anni: il corso di filosofia era biennale, e non aveva, oltre l'insegnamento delle varie parti della filosofia, che un insegnamento di matematica e fisica, elementarissimo. Quando entrai in seminario, parvi troppo giovine per la teologia e mi fecero ripetere la quinta, benchè avessi già la licenza ginnasiale. Dopo altri due anni, ero troppo giovine per la teologia e mi fecero ripetere il secondo corso di filosofia! Si era severissimi nell'impedire qualunque lettura moderna. A 22 anni finiti, nel 1892, io non conosceva ancora Carducci. Per prender la licenza liceale nel 1887 dovetti prepararmi *intieramente* da me. Presala, rifiutai una borsa di studi che mi era offerta per andare all'università e tornai in seminario, in quel seminario...

Negli anni 1888-1892 frui della metà di un posto gratuito nel Collegio Capranica, posto che toccava appunto alla diocesi di Fermo assegnare. E questo è il più che io abbia avuto, benchè anche sola la metà della retta e tutte le altre spese fossero non poca cosa; certo, erano quanto bastava per vivere a Roma modestamente, da studente; e quel mezzo posto l'ebbi per studiare dommatica all'Università de' gesuiti, e per languire letteralmente in una clausura rovinosa; tanto che nel dicembre 1898 dovetti interrompere per un anno gli studi e pochi ritenevano che sarei vissuto.

Per essere ordinato prete, mi fu necessario il titolo del patrimonio. Mio padre mi assegnò un fondo, che possiedo anche oggi. In tutti i dodici anni che sono stato prete e mi si è lasciato celebrare non ho avuto altro che l'elemosina della messa, cioè a dire una media di 40 lire al mese.

Ne' primi anni che vissi a Roma sacerdote, vissi con ripetizioni di teologia; e anche qualche gesuita me ne procurò. Fui undici mesi economo in una piccola parrocchia di montagna e mi furono liquidate in tutto, dal subeconomato dei benefici vacanti di Sanseverino che, pare, faceva assai bene i computi necessari, circa 27 lire al mese. Quando Pio X fu papa, ebbe la curiosa idea di farmi passare dal Grosoli 100 lire il mese, perchè - diceva - mi tenessero il luogo di beneficio ecclesiastico che non avevo. E la cosa durò sette mesi: totale 700 lire.

Questo è tutto quello che ho avuto dalla Chiesa. In tutti questi anni, la verità è che non sono vissuto che del mio lavoro. Preti volgari e ignoranti facevan fortuna, ottenevano canonicati e vescovadi ed onori, io sacrificavo tutto il mio tempo e tutta la mia giovinezza alla Chiesa. Quando nel 1902 le Istruzioni vennero a rovinare il movimento nostro io trovai la mia Società nazionale di cultura con un passivo di lire 32.000 e un attivo di metà

questa somma; e non ho ancora finito di pagare quel debito, troppo grosso per me. Se la Chiesa di Roma volesse pagare questi debiti, i quali sono tutto quello che mi resta di quindici anni, i migliori della vita, dedicati interamente ad essa, mi renderebbe una piccolissima parte del mio.

Vedano adunque i lettori che cosa io ho avuto dal « patrimonio di Cristo »: 80 franchi l'anno in media, e per quale lavoro! Ah, Cristo è sempre lo stesso. Il denaro con il quale sono pagati i canonici ed i cardinali, l'enorme capitale mobiliare dei frati gesuiti non è cosa sua, di sicuro; il suo patrimonio è anche oggi l'ira, l'odio, l'irrisione e la scomunica di una Chiesa ufficiale, e una croce; e di questo patrimonio di Cristo e dei poveri io sono stato — è vero — largamente nutrito dalla Chiesa di Roma.

Miserabili gesuiti, che raccogliete l'obolo del vicario di Cristo, il quale spende 6 milioni l'anno pei calzoncini bianchi de' suoi carabinieri e le vesti pavonazze degli scopatori segreti e l'automobile del card. Merry del Val, tenetene conto. E la gente onesta tenga conto di queste insinuazioni maligne di frati della Compagnia di Gesù.

Dai Periodici

Il pensiero di Romolo Murri.

Non bisogna cercare l'origine dei libri più significativi in una qualche vanagloriosa ambizione che gli autori, ben pasciuti e ben contenti di sé medesimi, hanno avuta di prestare la loro fiaccola ai popoli per rischiararne le tenebre. Un libro di prim'ordine è quasi sempre scritto dall'autore per l'autore, ed è suggerito dalla necessità che ogni uomo conscio del suo compito sente di far la luce entro sé stesso, di dirimere le sue contraddizioni, di segnarsi la sua via. E', insomma, un esame di coscienza. E tale è il recente libro di Romolo Murri: *Della Religione, della Chiesa e dello Stato*. Se sia in tutto e per tutto un libro di prim'ordine, vedremo più in là; di significati è ricchissimo. E la sua origine è quella: battuta da tutti i venti e frustata da tutte le onde, invisa all'ortodossia e al conservatorismo senza perciò riuscire pienamente accetta a quelli che si dicono depositari delle speranze del popolo e custodi del futuro, l'attività di Romolo Murri ha dovuto raccogliersi in sé per offrire minor superficie d'attacco all'impeto aggressore. L'epoca del ripiegamento coincideva col periodo più critico nella vita del Murri: da poco tempo disertore della Chiesa militante, da pochi mesi deputato al Parlamento italiano, già forse deciso in cuor suo a quella svestizione che ha seguito di poche settimane la comparsa del libro. Il modo del ripiegamento, poi, non poteva essere che uno: ripensamento. Tutto chiuso in sé stesso, malgrado le aspre polemiche e la vita rude che pareva dovessero disgregarlo, il Murri ha rielaborato le sue idee, ha organizzato le sue convinzioni, ha concretato i suoi propositi. Abbiamo dunque, tutt'insieme, una confessione, un credo, un sistema, un proclama; e, se nelle ultime pagine i capisaldi di una riforma nelle relazioni fra Stato e Chiesa in Italia sono esposti con tanta precisione che basterebbero pochi mutamenti formali per trarne un disegno di legge in tutta regola, nelle prime pagine il Murri ha affrontato da filosofo i massimi problemi dello spirito, esponendo le sue teorie intorno ai concetti di religione, di Chiesa, di Stato, di democrazia. Per queste pagine e per quell'altre di valutazione storica e per il tono complessivo, il libro trascende i limiti della lotta politica, e si pre-

senta a una critica, la quale non voglia limitarsi a pesare il bello e il brutto in un volume di bozzetti paesani o di sonetti erotici, ma si proponga di prestare orecchio a tutte le fievoli voci della nostra vita spirituale, da qualunque parte esse vengano.

* *

Ho detto che il libro è una confessione; ma con ciò non ho voluto dire che il Murri vi parli di sé stesso. Non v'è uomo più schivo di questo dal mal vezzo di parlare in prima persona; e nel suo pudore, che è segno di vera nobiltà, egli è andato tant'oltre da non inserire nel libro, una narrazione, sia pure incidentale, delle sue traversie nella Chiesa, impoverendolo per tal modo di alcune pagine che sarebbero state le più interessanti per un lettore superficiale e che avrebbero rianimato alquanto quella prosa un po' arida e grave. La confessione consiste nel metodo interno. Gli ultimi capitoli rispondono alla prima domanda che il Murri dev'essersi posta: quale sarà la mia azione nella vita pubblica italiana? La riforma dei rapporti fra Stato e Chiesa, secondo questa e quest'altra direttiva.

Ma, collocata questa domanda e data questa risposta, il Murri è salito a ritroso. Perché c'è un problema ecclesiastico? Perché ci dev'essere? In che consiste? Come è sorto? E così, via via, fino agli ultimi muraglioni dell'astrazione. Giacchè c'è o ci dev'essere un conflitto fra lo Stato e la Chiesa, bisogna pur sapere che cosa s'intenda — in generale, filosoficamente — quando si dice Stato e Chiesa, Società e Democrazia. E, poichè la Chiesa è un fenomeno religioso, bisogna anche indagare in che rapporti la Chiesa stia con la religione, e dunque che cosa sia la religione. Anzi, esiste la religione come una forma autonoma e legittima dell'attività spirituale? E' o non è una scienza ancora immatura, come dicono gli scienziati? E' o non è una filosofia imperfetta come pretendono i filosofi? Così, con un procedimento che è nello stesso tempo un poco scolastico e un po' scettico, questo credente ha messo in forse perfino l'ultime ragioni della sua vita e della sua fede. C'è un che di pedanteria nel suo procedimento, sebbene di una pedanteria che è la più strana fra tutte: la pedanteria del coraggio. Dall'aspra prova il Murri esce vincitore, ma non si da non lasciare, ora ch'egli ha risolto tutti i suoi dubbii, un dubbio nell'animo del lettore. Come dev'essere agitato e tormentato nel suo intimo quest'uomo in apparenza così risoluto e franco, giacchè, senza una precisa necessità polemica e senza un vigoroso temperamento filosofico, sente il bisogno di « farsi un sistema », quasi a tranquillizzarsi e a procedere innanzi *senza pensarci più!* Perché un uomo di fede e di azione — che tale è, in ultima analisi, la sostanza del Murri — si costringa al duro supplizio di esplorare con faticosi scavi dialettici i più riposti motivi della sua azione, le ultime fondamenta della sua credenza, quale deve essere, da un lato, la forza morale di quest'uomo, quale dev'essere, dall'altro, la violenza della sua crisi! Ad una società mediocrementemente razionalista, che trotterella per la florida via del progresso, tutta bardata e impenacchiata di buon senso e di logica curialesca, quest'uomo, che le è tanto superiore, non ha la santa serenità di rispondere: *io credo, io agisco*, e di credere e di agire senza tanto sofisticare sull'agire e sul credere. Gli chiedono ragioni, ed egli offre ragioni senza risparmio; gli domandano perchè ed egli esibisce tutti i suoi perchè; perchè crede questo e quest'altro, perchè vorrebbe agire così e così, complicandosi di troppe astrazioni per essere un vero uomo d'azione; e rimanendo troppo legato alla volontà di agire per divenire un vero pensatore.

* *

Prese una per una, le parti che costituiscono il libro non sono persuasive. Nella parte filosofica si sente che il Murri è attratto nell'orbita del neo-idealismo; ma,

mentre il neo-idealismo sostiene che la religione è una filosofia imperfetta, il Murri si affatica a dimostrare che la religione è un'attività autonoma dello spirito. Senza prender posizione, nè pro, nè contro la tesi del Murri, poichè non è questo il mio compito, io riporto una sua definizione della religione. La religione, dunque, « è un anticipare, un fare, in cui il fine è noto più come direzione di una ricerca e di uno sforzo, che come modello o tipo di ciò che poi la prassi esegue; e, in questo senso, la religione è opinione, domma, mistero, non verità saputa, non realtà postulata praticamente, cercata nell'atto ed esistente solo in esso, quasi anticipazione di ciò che dall'atto verrà; e muove da nozioni filosofiche, ma le eccede e le supera, esponendo in giudizi esistenziali, — ma di esistenze che sarebbero di là da l'esperienza nostra immediata — giudizi di valore, creando espressioni estetiche, inadeguate ed indefinite, di quel più di realtà che va facendosi nella coscienza e nello sforzo religioso, ma che non è ». Quei più, quei meno, quella parentesi, quegli incisi, quell'essere e non essere tradiscono un immane ma sterile sforzo. Come non si è accorto il Murri della inutilità, nel caso suo, di definire? Come non s'è accorto che, se la religione supera la filosofia, è assurdo poi definirla, cioè sottoporla reluttante alla filosofia? Per difendersi dai filosofi basterebbe all'uomo religioso asserire « io credo: dunque la religione è ». Tutt'al più potrebbe aggiungere che anche i filosofi greci avevano superato la religione, la loro religione, ma non facevano i conti con la religione dei cristiani, che avrebbe assorbito quella filosofia e se ne sarebbe servita ai suoi fini. Chi sa che non debba avvenire alcun che di simile alla filosofia moderna? Dopo aver assorbito e negato la religione, potrà soggiacere a un nuovo prorompente sentimento religioso che la assorba a sua volta. Detto questo, la religione avrebbe la sua giustificazione, e ne avrebbe d'avanzo. Poichè le teorie sono forti; ma i sentimenti ed i fatti le ingoiano.

La parte storica del libro è animata da un fine polemico; e perciò i suoi giudizi — acuti ed aspri, interessanti, perchè pronunciati da un uomo di passione e di ingegno — su Pio X, su Leone XIII, sui gesuiti, sulle relazioni fra Stato e Chiesa dal secolo IV al XX, non hanno valore se non nel fine polemico cui tendono. E il fine polemico è la riforma nei rapporti fra Stato e Chiesa, che il Murri vorrebbe attuata. In una cronaca letteraria non si discute di politica; ma si discute di metodi mentali. Il Murri è o non è separazionista? In teoria è. « Lo Stato, — egli dice, — una volta finirà con l'intervenire sempre meno nelle faccende religiose di una Chiesa o delle singole Chiese. Queste esplicheranno l'opera loro liberamente, nell'ambito del diritto comune, senza suscitare gelosie e diffidenze », e altrove loda gli Stati Uniti, ove « la libertà piena dei culti è nel suo massimo fiore ». Ma, per ciò che riguarda l'Italia, egli non crede venuto il momento della separazione: crede anzi che, con una serie di misure legislative, lo Stato italiano debba ingerirsi della Chiesa per modificarne e migliorarne gli ordinamenti. Come mai questo dissidio? Le ragioni con cui il Murri tenta di giustificarlo sono fiacche e contraddittorie. Ma ce n'è una che egli forse ignora e che a me pare poderosa, non per giustificare, ma per spiegare il dissidio. Il Murri è un'idolatra dello Stato e della Democrazia, della quale e del quale si fa un'idea quasi divina. Egli vive perciò in un singolare stato d'animo (un po' affine a quello del Savonarola): come se la democrazia statale dovesse rinnovare il contenuto del cattolicesimo, in idea, tutto ciò può anche essere grandioso; ma a chi escogita misure legislative per il domani non si chiedono idee, si chiedono nozioni di fatti.

Orbene, non importa sapere che cosa lo Stato deve essere, che cosa la Democrazia dovrebbe essere. Con una iniziale maiuscola, non v'è nulla che non diventi divino. L'importante è ciò che è oggi il nostro Stato,

ciò che è oggi la nostra democrazia. E su questo il Murri non può farsi illusione. Nè con l'uno, nè con l'altra si può dare una coscienza religiosa al popolo italiano. E allora a che servirebbe l'anticlericalismo giacobino, materialista e liberticida; bisogna dire dove il Murri crede di trovare gli alleati per un anticlericalismo a scopo di riforma religiosa. Se egli acutamente dice che « la borghesia italiana è clericale, perchè atea », sarebbe poi così ingenuo da supporre che quella stessa borghesia possa divenir credente per effetto dell'anticlericalismo demagogico?

Delle due l'una. O il Murri ha escogitato il suo programma per il giorno d'oggi; e allora deve aver lo stoicismo di capire che le sue intenzioni sarebbero miserabilmente falsate da una democrazia, che egli, mentre l'esalta in teoria, condanna poi senza pietà nel fatto, e da uno Stato, che non è nè più puro, nè più spirituale della Chiesa da riformare. Non è il cieco che possa additare il retto cammino a un altro cieco; e v'è maggior probabilità di salvezza, se ciascheduno andrà per conto suo in un regime di leale separazione, rinunciando ai mutui fallaci appoggi, ma anche alle velleità di contese. Ovvero il Murri ha escogitato il suo programma per il lontano giorno in cui la Democrazia e lo Stato fossero animati da un vasto spirito religioso. E allora i progetti di riforme legislative sarebbero campati nel vuoto. Poichè una democrazia religiosa è già di per sé stessa una religione; uno Stato religioso è già di per sé stesso una Chiesa; e, quando la società ha raggiunto un simile apogeo di vita intima, perde ogni significato la questione dell'identità della separazione fra Stato e Chiesa. Identità e separazione, che sono soluzioni apparentemente opposte, ma l'una e l'altra egualmente logiche e sincere; mentre i regimi intermedi, siano essi concordati o sottomissioni o ingenerenze di qualsiasi genere e da qualsiasi lato, non sono mai puri di carattere sedizioso. Checchè si dica, la formula di Cavour, malgrado la sua apparenza ambigua e il mal uso che la terza Italia ne fece, è ancor oggi la più logica.

(Dalla *Stampa*).

G. A. BORGESE.

Debbo chiedere scusa agli associati ed ai lettori del lungo ritardo nella pubblicazione di questo numero del Commento, ritardo dovuto ad una mia lunga assenza dall'Italia. Cercheremo ora di riguadagnare rapidamente il tempo perduto; e spero di poter dedicare in seguito maggior tempo ed attività a questo periodico.

Debbo anche avvertire coloro i quali attendevano la pubblicazione dell'annunciato volume sui miei rapporti con Roma della decisione presa di rinunciare, per ora, a questa pubblicazione, sì che ho anche fatto scomporre la parte di essa che era già stata data in tipografia. I documenti che m'interessava far conoscere sono stati pubblicati da Mons. Castelli, arcivescovo di Fermo; la parte polemica che li accompagnava, non vale la pena di una risposta, essendo essa stessa una preziosa documentazione di uno stato di mente e di animo del quale si è già fatta una critica esauriente; nè è ora il tempo di badare a scriver memorie.

Coloro i quali avevano diritto alla pubblicazione potranno, se vogliono, ritener due lire sul prezzo di associazione al Commento per il 1911.

Al prossimo numero diffuse cronache clericali sugli ultimi atti di Pio X.

Direttore: R. MURRI, responsabile.

Tipografia dell'Unione Editrice. — Roma, Via Federico Cesi, 45.