



I S E M P R E V E R D E

GIOVANNI GENTILE



La riforma dell'educazione

ATHENA
EDIZIONI

Athena Edizioni ti regala questo libro in formato cartaceo, stampato e spedito gratuitamente a casa tua. Infatti per ogni libro acquistato dal sito potrai scegliere un libro della collana Sempreverde in omaggio. Visita edizioniathena.it per maggiori informazioni.

CAPITOLO I
LA NAZIONALITÀ DEL SAPERE
E DELLA SCUOLA¹

Non posso nascondere che prendo oggi la parola in preda a un vivo turbamento. Mettere il piede per la prima volta in Trieste, in questa città delle nostre antiche speranze e delle nostre ardenti aspirazioni, il cui nome sacro e fatidico risonnò negli anni, ormai non più vicini, della verde giovinezza per le arcate vólte delle nostre univer-

1 Discorso inaugurale tenuto il 6 agosto 1919, nella grande sala della Società filodrammatica.

sità ad accendere nei cuori l'entusiasmo per la patria e a svegliare e confermare la fede nell'ideale; trovarsi qui, e vedere Trieste, pur nel primo impeto tumultuoso della conquistata libertà, quale noi da lontano la pensammo sempre, vibrante di amore per la gran madre comune, fiera del suo tricolore sventolante al sole per tutte le sue piazze e tutte le sue vie; e sentire d'essere qui a parlare a Trieste in nome dell'Italia; tutto ciò non può non riempirmi il petto di una profonda commozione.

E sento che voce assai più alta della mia ci vorrebbe oggi ad esprimere il cuore che palpita nel saluto che, da parte della università, di tutta la scuola, dell'anima italiana, reco ai maestri di Trieste: ai fratelli benemeriti, che nei lunghi anni del desiderio, dell'attesa, della lotta e del martirio, custodirono qui il fuoco sacro dell'italianità.

Incaricati dal Segretario generale per gli Affari Civili presso il Comando Supremo del Regio Esercito di venire qui a tenere un corso di cultura ai maestri, io e i miei colleghi, chiamati da varie università e scuole superiori del Regno, non abbiamo creduto di dover fare in questo corso la parte degli insegnanti cui spetti di svolgere un determinato programma, esporre un definito corpo di dottrina, un certo contenuto di sapere, quasi per colmare non so quali lacune dei vostri studi passati, e arrecare insomma qualche aggiunta alla vostra cultura professionale. Di tale cultura non crediamo che qui fosse difetto. E già, quanto a me, porto fermissima opinione che ogni scienza idonea all'incremento della scuola e della educazione si sostanzii in una cosa sola, e cioè nell'amore, che dà significato alle dottrine ed energia ai propositi; e che dove l'amore manchi,

ogni sapere pedagogico, ogni corredo di cultura sia vano; e dove esso spiri, i più tenui suggerimenti del buon senso, dell'esperienza e dell'intuito della vita, di cui l'educazione è focolare ardente, si dilatino naturalmente in sistema luminoso, coerente, fecondo. E chi può dubitare dell'amore di Trieste per le sue scuole e per le sue generazioni nascenti appena abbia visitato alcuno de' sontuosi e grandiosi edifizii da essa mirabilmente ordinati all'istruzione? Ne abbiamo visitato più d'uno con animo compreso di ammirazione e di reverenza, vedendo con gli occhi nostri, al nostro giungere qui, che l'istruzione e l'educazione del popolo fu già, e s'intende perchè, in cima ai pensieri degl'Italiani di Trieste; e ripetendo a noi stessi che gl'Italiani delle altre provincie potevano venire qui non ad insegnare, ma ad imparare come

si provvede, con sincero interesse e fervore, al primo e fondamentale bisogno di un popolo civile.

Noi dunque, o Triestini, non siamo venuti tra voi con la boria e lo zelo ridicoli del pedante armato di nuovi programmi e di nuovi testi scolastici. Siamo venuti piuttosto a compiere, modestamente ma volenterosamente e cordialmente, un atto di fede. Giungendo a Trieste da Venezia per San Donà, Porto Gruaro, Cervignano, Monfalcone (nomi memorandi oramai e sacri a ogni cuore italiano) per le campagne desolate e ancora irte di reticolati arrugginiti e divelti, per l'arido vostro Carso, dove si avvinghiò tenace alla sua vita e alla sua morte la più fiorente gioventù d'Italia, e la terra ne resta cosparsa di croci, a testimoniare il sacrificio che spianò la via di Trieste; si entra tra le vostre mura, o Triestini, col sentimento vivo

della fede e dell'amore con cui il popolo italiano guardò sempre alla città vostra; con la certezza che qui non si può venire a fare il solito mestiere di tutti i giorni, ma si ha il dovere di elevarsi, e quasi d'intonare l'opera propria all'alto sentimento che avvinse l'Italia a Trieste, e Trieste all'Italia, e diede impronta di fervente italianità a ogni loro scambio intellettuale. Noi siamo venuti appunto a rinsaldare i vincoli spirituali da cui già vi sapevamo congiunti alla scuola italiana; a recare qui direttamente quel soffio di vita spirituale, di cui già vi mostravate, per quanto vi era possibile, bramosi, e che vi faceva chiamare in mezzo a voi quanti più potevate dei rappresentanti la scienza e la cultura viva d'Italia.

Siamo certi di venire incontro a un vostro desiderio di nuovi cittadini d'Italia, come di obbedire a un bisogno profondamente sentito dall'animo no-

stro, arrecandovi un saggio di quel che sia la nostra scuola e la nostra scienza, non quale è nei libri muti, ma quale vive appunto nella scuola, nella quotidiana ricerca della nostra anima, intenta nella indagine morale, nel vagheggiamento della sua letteratura e della sua arte, nella meditazione della sua storia e nello studio della sua stessa terra, teatro e campo della sua millenaria vita laboriosa e non sempre avventurata ma gloriosa nella sua stessa sventura, a conoscere, e quindi a formare e educare se stessa, a costruire e cementare la coscienza della nuova Italia.

Di questa Italia, dacchè si riscosse tra noi il senso nazionale, e diventò operoso, e produsse nel corso dell'ultimo secolo quel moto, che ebbe sempre del miracolo della risurrezione, o meglio della nascita di questa aspettata fra le nazioni, voi, anche da lontano, siete state membra vive e

preziose. Ma, come fratelli che siano stati lungamente separati dalla famiglia e, tornati alla casa paterna, sentano per effetto della mancata consuetudine giornaliera una certa soggezione di fronte ai fratelli rimasti, e ne spiino gli atti e ne colgano a volo ogni parola, ogni accenno che possa illuminare quel passato, in cui rimasero assenti, ansiosi di appropriarsi tutta, al più presto, con le sue gioie e i suoi dolori, con le sue cure e le sue speranze, maturatesi giorno per giorno, l'esperienza domestica, e sto per dire tutto il cuore della famiglia, tanto più da essi apprezzata, ed amata quanto più lungamente ne hanno avuto il desiderio; così voi, fratelli di Trieste, italianissimi di aspirazioni e di amore, ci pare di vedervi entrare nella grande famiglia italiana con lo sguardo che cerca e scruta, e vuol presto penetrare nell'anima nostra, che dev'essere pure la vostra;

non perchè ve ne mancasse già ogni notizia; che anzi sappiamo come studiosamente seguiste ogni cenno che vi venisse dalle nostre città; ma perchè vi mancava quel contatto, che è dato dalla piena e continua comunanza di vita. Poichè altro è vivere, e altro conoscere la vita.

Ebbene, eccoci qui, noi delle antiche provincie; noi più fortunati di voi che da decenni e decenni abbiamo potuto lavorare laggiù a fare anche nella scuola, anche nella scienza, la nostra Italia. Ec-coci tutti insieme, vecchi e nuovi fratelli; conosciamoci meglio, viviamo un po' insieme, mettiamo insieme, nella stessa scuola, i nostri intelletti e i nostri cuori. Facciamo subito qui, dunque, una scuola italiana; facciamola con animo pieno di riconoscenza per quelle migliaia e migliaia di giovani nostri che dormono, qui dietro, presso alla roccia e al fiume che ci divide, e che ci hanno

conquistato il diritto di riunirci qui, in nome dell'Italia, a conversare, a voce alta e con animo sicuro, delle ragioni, delle forme e del carattere della nostra cultura.

In queste conversazioni, torno ad avvertirvi, noi non vi esporremo risultati, non vi comunicheremo propriamente nulla di quello che s'insegna o si vuole insegnare nelle scuole del Regno d'Italia. Nell'intendimento di chi ordinò questi corsi estivi pei maestri delle provincie redente fu bensì che essi avessero carattere prevalentemente universitario; ma non perchè dovessero portare un contributo nuovo alla cultura onde il maestro, qui come per tutto, vien provveduto nelle scuole di secondo grado che lo abilitano all'insegnamento.

È ormai un quindicennio che in Italia si è istituito presso le facoltà di filosofia e lettere un Corso

di perfezionamento pei licenziati dalle scuole normali, che comunemente si denomina Scuola pedagogica. L'idea di questa scuola, con cui si vollero aprire al maestro le porte dell'università, quantunque la Scuola pedagogica non sia un vero istituto universitario, sorse tra noi quando si sentì il dovere di elevare il grado dell'istruzione elementare, e si gettarono infatti le basi di una nuova istituzione, la scuola popolare, ancora rimasta, pur troppo, allo stato di semplice germe, poco vitale e abbandonato a condizioni assai difficili di sviluppo. Si sentì che per infondere un nuovo vigore nella scuola del popolo bisognava pure accostare il maestro alla cultura universitaria. E si creò l'istituto che ho detto; che non ha fatto, fino ad oggi, per verità, buona prova; e non è riuscito ad avere un organico e solido ordinamento; ed è stato fatto segno dalla sua origine a

critiche e censure acri, e non tutte arbitrarie e infondate; ma, nonostante tutti i suoi difetti e tutte le avversioni infondate, è vissuto, e vive; e ormai, se tutti pensano che occorre riformarlo o trasformarlo, nessuno pensa più che si possa abolire². Esso infatti risponde a un bisogno reale della cultura e della scuola primaria. La quale è esposta, per la natura stessa della preparazione professionale del maestro, a un gravissimo rischio; e a

² Il R. D. 13 marzo 1923, n.° 736, art. 18, in realtà parve abolirlo. Ma i fini medesimi della Scuola pedagogica si ritenne che si potessero meglio raggiungere con gli Istituti superiori di magistero da un lato e dall'altro con le Scuole di cultura che si promossero pei maestri. Poichè le Scuole pedagogiche avevano molti più iscritti che frequentanti, e minacciavano di riuscire semplici fabbriche di diplomi.

questo rischio dev'essere sottratta, se si vuole che la scuola sia cosa viva.

La cultura del maestro elementare è portata ad essere dommatica. Quand'anche il vigile spirito individuale e l'amore appassionato della sua delicatissima funzione spirituale spinga il maestro ad un'autocritica incessante sul metodo del proprio insegnamento, e voglio dire sul suo effettivo insegnare e sulla vita della propria scuola, che a lui tocca di promuovere e guidare, tuttavia dal genere di studi con cui s'è preparato alla scuola egli è indotto a considerare il sapere, suo patrimonio spirituale e fondamento di quanto deve insegnare, come qualche cosa di bello e formato, chiuso in formole, in regole, in leggi già accertate, e sottratte perciò ad ogni ulteriore controllo: quasi corpo, che non sia più organismo che si svolga, ma qualcosa di fissato già in certe linee, cristalliz-

zato. Appunto perciò crede che il suo sapere possa servire di pietra angolare a tutto l'edificio della scuola. A poco a poco per quello che ha appreso e per quello che insegna (elementi, per lo più, che, nella loro astrattezza, sfuggono infatti al flusso rinnovatore della vita spirituale), il maestro finisce col chiudersi in un certo numero di idee, che sono quelle che sono, e non si correggono, non si trasformano, non vivono e non hanno più il calore della vita, poichè si sono meccanizzate; e lo spirito che le accoglie e conserva, ha perduto quell'attitudine naturale al dubbio, che è insoddisfazione del saputo e del modo in cui si sa, e pungolo a sapere di più, a sapere meglio, a esaminare se stessi, il proprio pensiero, i propri sentimenti, il proprio carattere, e a restare aperti a tutte le suggestioni, a tutti gl'insegnamenti di cui è sempre ricca la vita.

Ora, contro questa naturale tendenza della mentalità propria del maestro, dov'è la forza che possa efficacemente operare? L'università è, o si sforza di essere alla meglio, non scienza bella e fatta e consacrata in teorie già definite e consacrate in manuali, ma indagine, laboratorio, lavoro dello spirito che non dice ancora: – Ecco, io so, – ma sente sempre di non sapere ancora abbastanza; sente le difficoltà che mettono in forse ogni affermazione raggiunta; anzi cerca le difficoltà, le mette in chiaro, dà loro tutta la potenza possibile; e non queta mai. E in questa vita, che è critica perpetua e perpetuo progresso in un sapere che non è mai conchiuso e non aspira nemmeno a una conchiusione definitiva, è la funzione universitaria seria e feconda. Qui è la fonte a cui bisogna attingere e tornare sempre ad attingere la freschezza del lavoro spirituale, in cui e per cui

il sapere ha un valore, e sfugge al meccanizzamento mortificante e deleterio. Questo concetto profondo è il vero titolo per cui la Scuola pedagogica è sorta in Italia. Non si tratta, nè anche lì, di far imparare ai maestri tante cose nuove, che essi potrebbero cercare da sè nei libri; ma di agire sul loro intelletto, metterlo in moto, scuoterlo e gittarvi dentro il dubbio salutare della critica, e il senso, il gusto di quel che sia vero sapere.

Ebbene, anche questi corsi estivi vogliono a questo titolo aver carattere universitario. Essi vogliono agire non sul quanto, ma sul come della vostra cultura; si prefiggono di condurvi dentro a quei laboratori spirituali che sono le nostre aule; e farvi partecipare un po' al lavoro originale, onde ad ora ad ora si contribuisce alla formazione del sapere italiano: si fa e si rifà in perpetuo la

sostanza delle nostre idee, dei nostri convincimenti intorno a ciò che si vuole che sia la scienza italiana, il concetto italiano della vita e della letteratura, il patrimonio della nostra scuola, di ogni scuola: l'eredità sacra dei nostri maggiori, per cui noi siamo noi, e abbiamo un nome e una personalità, e guardiamo a un avvenire, non solo economico e politico, ma anche morale e intellettuale, che sia nostro, nazionale.

Nostro e vostro, da oggi, o Triestini. Rompiamo le scorze delle anime nostre; accomuniamo in tutto il nostro sentire: facciamo insieme una scuola, la scuola nazionale, la scuola italiana, sulla base della cultura nazionale!

Ma qui, sulla soglia della nostra scuola, tanto per cominciare, eccoci innanzi a una grossa questione. La quale è stata lungamente dibattuta, e

negli ultimi anni, nell'esasperazione del sentimento nazionale prodotta dalla guerra, divenuta oggetto delle più appassionante discussioni. E io non dubito che non pochi tra voi, a sentirmi ora parlare di una scienza nazionale, si saranno ricordati che se molti in questi anni passati energicamente protestarono che la scienza sia per natura sua e debba essere nazionale, non mancò chi ammonisse a non lasciarsi travolgere dall'onda del sentimento: poichè la guerra sarebbe passata, ma la verità non passa mai e non tramonta; e quel che è destinato a tramontare, non può essere che errore. Non mancò chi ammonisse che ciò che è vero per la scienza e ciò che è bello per l'arte, è vero e bello di qua e di là d'ogni frontiera; e solo a questo patto è degno del suo nome.

Bene, cominciamo dall'affrontare questa questione, che è per noi preliminare. Brevemente, e con discrezione, come si conviene a quest'ora.

Prima di tutto, badate, non gioverebbe distinguere tra scienza e cultura, o tra istruzione ed educazione, pensando che la scuola non è nazionale pel contenuto di sapere scientifico che essa deve accogliere in sè, ma nazionale dev'essere in quanto della scienza fa una cultura, uno strumento formativo di coscienze, e insomma un mezzo di educazione dell'uomo e del cittadino, e movendo dal concetto che la scienza s'integra con una forma d'azione diretta sul carattere e sulla volontà delle nuove generazioni, allevate nel seno di ciascuno Stato giusta le tradizioni e i fini di questo. La questione così si complica, non si risolve. Si complica con altre questioni, che non conviene ora proporre; poichè delle questioni può

dirsi quello che il Manzoni dice dei libri: che ne basti una alla volta, quando non è d'avanzo.

Semplifichiamo piuttosto. Se si vuol definire il concetto di nazionalità del sapere, bisogna intendersi prima sul concetto della nazionalità, e poi su quello del sapere. Altrimenti si combatte al buio. Che cosa è la nazione? Questione intricata anche questa, e intorno alla quale ardono discussioni, tanto più scottanti in quanto premesse e illazioni in questo caso non rimangono sequestrate nel campo di astratte teorie speculative) e, ma si connettono con gli stessi interessi concreti degli uomini che il valore della nazionalità affermano o negano. Ricorderò appena le difficoltà in cui tutti si sono incontrati quando hanno cercato di determinare il contenuto specifico e concreto di questo concetto della nazione, novello Proteo sempre lì presente e sempre inafferrabile: presente alla im-

mediata intuizione di ogni coscienza nazionale, inafferrabile al pensiero che si sforzi di fissarne l'essenza.

È la nazionalità la terra comune? o il comune linguaggio? o la vita politica vissuta in comune? o il cumulo delle memorie e delle tradizioni e dei costumi, onde tutto un popolo si specchia in un passato unico, e in esso, dovunque, ritrova sempre se stesso? o è la relazione, che stringe tutti gl'individui di una comunità in una compatta e salda compagine, assegnando alla fede d'un popolo una missione e un apostolato? L'uno o l'altro di questi elementi, o tutti insieme, sono stati a volta a volta affermati e negati con egual ragione: poichè per ciascun di essi può esser vero e può esser falso il dire che costituisca l'essenza caratteristica d'un popolo e di una qualunque società storica. In verità, i detti elementi, ad uno ad uno e

nel loro insieme, possono avere un doppio significato; e in un significato sono contenuto accidentale della coscienza nazionale; laddove nell'altro, se c'entrano, vi rappresentano un elemento necessario, essenziale e immancabile. Possono cioè avere un valore puramente *naturale*, e possono avere un valore morale o *spirituale*. La terra che ci vide nascere, che ci nutrì infanti e copre l'uno o l'altro dei nostri parenti, i monti e le marine che chiudono e individuano questa terra, sono entità naturali. Non l'uomo le ha fatte, e l'uomo non può dirle sue, e legarvi la sua esistenza. La stessa favella e la stessa religione, che vivono nello spirito umano, possiamo bensì considerarle fatti naturali non meno degli accidenti geografici con cui si circoscrive e si rileva la terra di un popolo: possiamo nella lingua vedere (almeno in astratto) la lingua che fu parlata prima che noi

nascessimo, e che parlarono i nostri maggiori, ora morti, quando misero in essere questo patrimonio onde noi, venendo alla vita, beneficiamo, al modo stesso che godiamo della luce e del calore del sole largiti a noi da natura. E così taluni, anzi molti, concepiscono la religione : qualche cosa che si eredita e si trova, ma non è frutto della nostra fede operosa, e funzione della nostra attuale personalità. Ebbene, tutti cotesti elementi, in quanto naturali, sono evidentemente estranei alla nostra personalità. Abitiamo dentro la chiostra delle Alpi e godiamo di questo cielo luminoso e di queste spiagge ridenti che si specchiano nel Mediterraneo; ma se da questa dolce terra migriamo sospinti dalle necessità economiche, e passiamo l'Oceano, e di là da esso ci raccogliamo in molti, stretti dal naturale vincolo della comune origine, e continuiamo a parlare la nostra

vecchia lingua, a sentirci sempre una determinata comunità, con interessi comuni e peculiari affinità morali, l'Italia è venuta con noi oltre l'Oceano, e noi abbiamo conservato la nostra nazionalità, ancorchè divisi dalla madre patria. E così possiamo staccarci non solo dalla terra, ma dalla lingua, dal costume, dalla religione; possiamo essere divisi, dentro la nostra stessa terra, da particolari tradizioni storiche, e dialetti, e anche lingue, e religioni, e interessi vari: e pure rispondere con uno stesso sentimento, una stessa anima al suono dello stesso nome, ai colori della stessa bandiera, al cenno delle stesse speranze o degli stessi timori: sentirci un popolo, una nazione. Non è quello che mettiamo dentro al nostro concetto della nazione che dà realtà e consistenza a questo concetto; ma è quell'atto di energia spirituale con cui raccogliamo un certo elemento o

un certo numero di elementi nella coscienza della personalità collettiva, a cui sentiamo di appartenere. La nazionalità non consiste nel suo contenuto, che può variare; bensì nella forma che un certo contenuto della coscienza umana assume quando si ritenga costitutivo del carattere di un popolo.

Giuseppe Mazzini, il celebrato apostolo delle nazionalità, il risuscitatore delle energie nazionali di questa Italia, che ha oggi diritto di affermare altamente il proprio essere di nazione, intuì in modo profondo questa verità, ignorata anche oggi e neppur sospettata da quanti della nazionalità cercata e verificata nei segni od elementi naturali intendono di fare un titolo, ossia un antecedente e una base, del diritto politico spettante ad aggregati etnici più o meno considerevoli, più o meno irrequieti, più o meno avviati a costituirsi in forma

di Stato libero e indipendente e ad esser riconosciuti come personalità politiche già esistenti in diritto, quando non siano ancor tali di fatto. Mazzini, fin dai primi anni della *Giovine Italia*, insegnava che l'Italia, quando era ancora un'idea e non era una realtà politica concreta e attuale, non era un popolo e non era una nazione. Poichè la nazione per lui non è niente di esistente in natura, sì una realtà, una grande realtà spirituale; e pertanto, come tutto ciò che è nello spirito e per lo spirito, essa non è mai un fatto che esista e possa constatarsi, ma una missione, com'egli dice, uno scopo, qualche cosa da recarsi in essere e realizzare: un'azione³.

³ Cfr. il mio libro *I profeti del Risorgimento*², Firenze, Vallecchi, 1925.

Il popolo italiano, a cui egli come l'Alfieri⁴, parlava, non era il popolo che si vedeva d'intorno, ma il *popolo futuro*, che gl'Italiani stessi dovevano creare. E l'avrebbero creato affisandosi in un'idea: nell'idea della patria da conquistare. Idea considerata cosa sacra e degna che per lei si viva e che per lei si muoia: quel bene sommo, per cui ogni sacrificio sia lieve, sì che l'individuo fuori di esso non sappia vivere, non trovi bene che abbia sapore e che possa invogliare a quel lavoro, che la vita è per tutti. Per Giuseppe Mazzini la nazionalità dell'uomo non è ricchezza avita, ma conquista; e un popolo non può esibirla, con imbelli pretese, al riconoscimento altrui, ma deve dimostrarla realizzandola, combattendo, lottando fino alla morte, per conquistare la propria indi-

4 Cfr. il mio libro *L'eredità di V. Alfieri*, Venezia, «La Nuova Italia», 1926, pp. 107-108.

pendenza, e con l'indipendenza, nella libertà de' suoi destini e nell'unità delle sue parti, la nazionalità. Non c'è prima la nazione e poi lo Stato. La nazione è lo stesso Stato che trionfa de' suoi nemici e degli oppressori che ne impediscono la formazione; e non è quindi più soltanto un'aspirazione vaga o una semplice velleità, ma fede attiva, energico volere, che crea nella libera potenza politica la realtà in atto della propria personalità morale, della propria coscienza collettiva. Quindi l'alto concetto del Mazzini, che l'Italia non potesse farsi per aiuti stranieri, ma dovesse essere un prodotto della insurrezione e cioè della sua propria volontà.

La nazione, in sostanza, è, appunto come Mazzini intravvide e fermamente credette, la volontà comune di un popolo che afferma se stesso, e così si realizza. Nazione è soltanto la nazione

che vuol esser tale: vuole realmente, e non dice soltanto di volere: opera cioè in modo da realizzare la propria personalità nella forma dello Stato, fuori del quale non è volontà collettiva, o personalità comune o popolare. Opera seriamente, sacrificando l'individuo alla collettività, e affrontando il martirio, che non è mai altro che questo sacrificarsi del singolo all'universale, e quasi lo spendersi che ognuno di noi fa, sempre che operi, pel proprio ideale.

Non già, si badi, che una nazione non possa, in nessun senso, preesistere alla formazione dello Stato. Preesiste, se questa formazione s'intende come la formale proclamazione che esso faccia di sè o il riconoscimento che gli altri Stati facciano prima o poi di esso. Non preesiste, se si considera che la proclamazione di uno Stato è un momento solo di un processo iniziato prima, e da

tempo, e l'effetto di forze preesistenti e già in atto operanti; effetto non mai definitivo, poichè uno Stato, quand'anche si dica già costituito e posto in essere, continua a svilupparsi in virtù delle stesse forze che lo produssero, e a rinnovarsi e ricrearsi o ricostituirsi di continuo. Di modo che questo Stato che è il Regno d'Italia, nè può dirsi, in verità, cominciato nel 1861, quando fu votata in parlamento la legge per la proclamazione del Regno, nè si compì a Roma nel 1870, nè a Trieste il 3 novembre 1918. Che anzi, a ben riflettere, lo Stato è sempre un futuro: è quello che noi, con la nostra condotta, dobbiamo instaurare da oggi, da questo istante, con tutti i nostri sforzi avvenire, indirizzati a quell'ideale politico, che ci brilla davanti, non soltanto come una bella idea, ma come il bisogno indeclinabile della nostra medesima personalità.

Coincidendo così con l'idea stessa dello Stato, tanto la nazione è intima a noi e connaturata col nostro essere stesso, quanto è innegabile che la volontà universale dello Stato sia tutt'uno con la nostra concreta e attuale personalità etica. La nostra Italia, la nostra patria, è quella che vive negli animi nostri: complessa, ricca, alta idea morale, che noi realizziamo. E la realizziamo, in ogni istante della nostra vita; col nostro sentire, col nostro pensare, col nostro parlare, col nostro stesso immaginare, con tutto il nostro vivere, che in concreto confluisce (e quindi si fa valere nel mondo) nella volontà che è lo Stato, quest'Italia che ha combattuto e ha vinto; che ha lungamente combattuto, tra errori e dolori, tra speranze e scoramenti, tra prove di forza e segni di debolezza: ma con un pensiero segreto, con un'anima profonda, che la sorresse sempre, esaltandola nelle vittorie,

rialzandola e irrigidendola nell'ora grave della resistenza, con fede indomita nel finale trionfo.

Questa nazione, questa patria santa, che intenderemo talvolta diversamente l'uno dall'altro, appunto perchè ciascuno vuole innalzarla a grado sempre più alto di onore e di bellezza, non è essa la sostanza della nostra personalità di uomini che non vivono alla deriva, ma hanno una coscienza, e guardano in alto, al loro destino?

Orbene, intesa così la nazione, non solo non ci può essere vita d'uomo che non rechi l'impronta della sua nazionalità, ma non c'è nè anche scienza vera, scienza, voglio dire, che sia scienza d'un uomo, la quale non sia scienza nazionale. Fu concetto degli antichi, prodotto del genio greco, che la scienza, anzi la verità, si liberi fuori della vita umana, al di sopra di tutte le vicende mortali,

di là dalla storia tormentata da contrasti fatali di errori, da tentennamenti, dubbi e desiderii insoddisfatti di sapere; si libra alta, pura, immota, scevra d'ogni turbamento e svolgimento, termine fisso della umana mente e scisso in tutto da essa, trascendente. Ma fu concetto che, attraverso la riflessione speculativa posteriore due volte millenaria, si palesò astratto, e come tale fallace.

Astratto appunto dalla mente umana che in tale immagine di verità si specchia a volta a volta, mirante sempre a un ideale eterno, ma sempre intenta a foggare in novella forma, sempre più adeguata e perfetta, questo suo ideale. Onde tutto il mondo moderno, prima con oscura coscienza e più con un intuito felice che con un chiaro concetto della propria orientazione, poi con consapevolezza sempre più chiara e critica, si è agitato attorno a un concetto che è in diretta anti-

tesi con l'idea classica della verità celeste e remota dal travaglio di tutte le cose terrene. E s'è convinto ormai per molte vie che la realtà, ogni più alta e sostanziale verità, la verità stessa di cui si pasce lo spirito ed in cui attinge ogni valore il pensiero umano più degno d'esser pensato, è nella vita stessa, nello sviluppo della mente, ossia dell'umana personalità. La quale, idealmente inafferrabile, in concreto è sempre personalità storica, attuale, realizzatrice di se stessa nel suo immanente valore: e però creatrice della sua verità e del suo mondo. E la filosofia moderna, come la coscienza moderna, non sa più additare valori che, trascendendo la storia, ne determinino il movimento e l'indirizzo con estrinseca finalità: ma all'uomo indicano in lui stesso, nella sua persona, sempre insoddisfatta di sè e protesa verso il proprio ideale, l'alta mira che è la sua legge.

La scienza oggi non si concepisce più pura materia indifferente dell'intelletto, ma interesse che investe tutta la persona, celebrazione della stessa persona, e con questa perciò percorrente il ritmo eterno d'uno svolgimento infinito. La scienza non è più pura contemplazione, ma coscienza che l'uomo acquista di se stesso, e per mezzo della quale attua la propria umanità. La scienza, pertanto, non è più adornamento, o suppellettile dello spirito estraneo al proprio contenuto: è cultura, formazione della mente. Sicchè, quando ancora è così astratta che par non tocchi la persona, e non la trasformi, e non la formi, è segno che essa ancora non è la vera scienza.

E però io concludo: l'uomo che distingue la sua persona dal suo sapere, non conosce la natura del sapere. Il maestro moderno non conosce sapere che non sia atto di una personalità, nè cono-

sce personalità che possa sequestrarsi dalle sue idee, dal suo modo di pensare, di sentire, dal mondo che è la sua vita! E poichè chi dice personalità concreta, dice nazionalità, riepilogando credo di poter asserire, che nè la scuola, nè la scienza conoscono sapere che non sia sapere nazionale.

Con l'animo rivolto a questo ideale di una viva cultura che nella scuola di questa nuova Italia bene auspicata sia percorsa e rinvigorita ognora dal soffio spirituale della Patria gloriosa; con l'augurio, o Maestri di Trieste, che nella nostra modesta ma sincera parola voi siate per riconoscere facilmente la voce animatrice della vostra Patria; in nome di S. M. il Re d'Italia dichiaro aperto questo Corso magistrale estivo.

CAPITOLO II

LA PERSONALITÀ

E IL PROBLEMA EDUCATIVO

Ritorniamo sopra un'idea, a cui si accennò da ultimo nel discorso di ieri; e procuriamo di vedere un po' chiaramente che cosa sia da intendere per personalità concreta, e perchè sia astratta la personalità, quale empiricamente siamo soliti a concepirla: ossia come personalità *particolare*.

Comunemente, fondandoci sulle testimonianze più ovvie dell'esperienza, crediamo che la sfera della nostra morale personalità coincida appunto

con quella della nostra persona fisica, determinata dalla periferia del nostro corpo. Il quale costituisce in sè (almeno, così si pensa) un tutto unico e indivisibile, le cui varie parti si richiamano reciprocamente concorrendo a formare un sistema; e si sposta tutto insieme nello spazio, quando si muove, e sta sempre, finchè sussiste, tutto unito; ma è separato da tutti gli altri corpi congeneri od eterogenei, in guisa che esso non sia nè possa essere dove ne siano altri, nè alcun altro possa trovarsi dove sia esso. Tale corpo, tale persona fisica, tale personalità morale: quella cioè che in ciascuno di noi si riconosce e si afferma come coscienza di sè, dicendo: Io.

Io infatti non solo penso, ma passeggio. Quello stesso essere, quell'Io che sono quando penso, sono pure passeggiando, stando o movendomi come corpo attraverso lo spazio. E come impe-

netrabili sono i corpi, impenetrabili rispettivamente par che debbano essere le individualità, ciascuna delle quali si afferma e dice: io. Onde quel che sono io, non è nessun altro; nè io posso confondermi con alcun altro. Gli uomini che mi sono più affini e prossimi, sono fuori di me e quindi estranei a me, come i loro corpi stanno e si muovono fuori del mio. Mio fratello, mio padre son morti: da questo mondo in cui vivo, sono scomparsi; e io resto; proprio come una pietra rimane se vien asportata quella che gli sta accanto, e il piedestallo, mozzo e deserto, ricorda a chi lo contempi la statua portata via. Ora noi siamo tutti raccolti, in più centinaia, in questa sala: ma ognuno di noi non ha legami necessari con quanti gli sono intorno; tra breve prenderà la sua via, senza perdere nulla di sè, conservando intera la propria individualità. I nostri maggiori erano sulla ter-

ra, e noi non v'eravamo giunti; noi vi giungemmo, ed essi cominciarono ad andarsene; e come essi erano stati senza di noi, noi continuiamo a vivere e sviluppare la nostra personalità anche senza di loro.

Ognuno ha in sè il proprio essere, il proprio destino; ognuno fa centro di sè, e da questo centro si costruisce, pensando e operando, un suo mondo: mondo di idee, d'immagini, di sogni, di concetti e sistemi, che sono nel suo cervello; mondo di valori, beni che l'attraggono e gli abbelliscono la vita, o mali che lo respingono e lo amareggiano; i quali tutti han radice nella sua volontà, nel suo carattere, nella sua maniera di concepire il mondo e di colorirlo.

Che fa a me il dolore degli altri, o l'altrui godimento? E che scienza è per me quella di Aristotele e di Galileo, se io non li conosco, non ne leg-

go i libri, e rimango estraneo alla loro scienza? E che importa allo sconosciuto che incontriamo per la strada, e che neppure ci guarda, dei nostri pensieri più alti e dei canti che ci salgono su dal profondo dell'anima? L'eroismo del magnanimo, che venga a nostra conoscenza, non è nostro vanto; nè ci turba, come azione che possa rimordere la nostra coscienza, il misfatto del delinquente feroce la cui notizia ci fa inorridire. Ognuno ha il suo corpo e ha la sua anima. Ognuno, insomma, è se stesso.

Questo concetto che abitualmente ci facciamo della nostra personalità, e che è alla base d'ogni nostro pensiero sulla nostra vita pratica come condotta inter-individuale, è, dico io, un concetto astratto. Infatti, concependo l'esser nostro a questo modo, noi ne vediamo solo un lato, e ce ne

lasciamo sfuggire quello, in cui si dimostra effettivamente quanto di spirituale, di umano, ossia, infine, di veramente nostro, noi tuttavia attribuiamo a noi stessi. Io non starò oggi a cercare con voi come l'umana personalità abbia due aspetti così diversi, e da quale profonda radice derivino queste due manifestazioni così contrastanti, che l'una par la negazione dell'altra. Al nostro intento basta ora riflettere, e persuaderci fermamente, che insieme con la particolarità c'è un altro elemento nella nostra persona: un elemento, che è proprio l'opposto di ogni particolarità, e in cui noi attingiamo veramente la nostra profonda natura, cessando di essere ciascuno se stesso in opposizione a tutti gli altri, anzi riuscendo per l'appunto quel medesimo che tutti gli altri sono, o si vuole che siano.

Per fermare la vostra attenzione su questo aspetto più profondo della vostra vita interiore, toglierò ad esempio uno di quegli elementi che possono, come s'avvertì ieri, esser compresi nel contenuto del concetto di nazionalità: la *lingua*. E vi prego di tener presente l'avvertenza fatta ieri che la lingua non appartiene per se medesima alla nazionalità, ma vi appartiene, quando ciò avvenga, in virtù dell'atto onde una personalità afferma se stessa con un determinato contenuto. Si tratta di vedere come sia un semplice concetto astratto quello, per cui la lingua, elemento costitutivo della nostra personalità, vien riferita comunemente alla nostra persona meramente particolare.

Che la nostra personalità contenga tra i propri elementi costitutivi la lingua, è ovvio. Per la lingua noi non solo parliamo agli altri, ma prima di

tutto parliamo a noi stessi. E parlare a se stesso significa vedere dentro di sè le proprie idee, il proprio animo e, insomma, se stesso: aver coscienza di sè, come dicono i filosofi; e però esser padroni di sè, sapere quel che si fa, e prima di tutto quel che ci si agita dentro. Essere insomma non un animale bruto, che è vissuto dalla sua vita, anche come senso e istinto, ma, appunto, essere uomo, animale ragionevole. Chi immagina che l'uomo possa pensare, aver coscienza di sè e ragionare, senza esprimersi, e esprimersi prima di tutto, lo ripeto, a se medesimo, non sa quel che si dica. L'uomo si definisce un animale ragionevole; si può anche definire animale che parla. Lo notò già Aristotele.

E s'intende poi che questo animale che parla non è l'uomo in genere, che non è mai esistito; ma quello reale, quell'uomo che è, per esempio,

ciascun di noi che siamo qui riuniti: l'uomo storico, effettivamente esistente, attuale. Un uomo, il quale non parla una lingua generica, ma una certa lingua. Così io attualmente parlo, e non posso che parlare una lingua, questa mia lingua italiana. E io esisto, cioè affermo me stesso, mi realizzo, pensando come questa personalità che sono, in quanto parlo, e in questa mia lingua. Lingua *mia*, ho detto, e lingua *italiana*. Ecco il problema.

Se io non parlassi, e a qual modo che a me riesce di parlare, io non sarei io. Questo mio modo di esprimermi è quindi un carattere intrinseco della personalità mia. E altrettanto può dire ognuno di voi; altrettanto possono dire tutti. Ma questo linguaggio che mi fa essere quel che sono, e che però mi appartiene ed è intimo a me, potrei averlo e servirmene, farne quasi carne della mia carne, se esso, mio com'è, fosse così chiuso dentro

di me come ogni fibra della mia carne sta nell'interno del mio corpo senz'aver nulla di comune con nessun'altra parte della materia con cui pur coesiste nello spazio? Il mio linguaggio, insomma, sarebbe davvero il linguaggio mio, se non fosse altro che mio, appartenente a quella mia personalità, che abbiamo detta empirica o particolare?

Basta una riflessione molto facile a capacitarmi che il mio linguaggio mi serve nell'interno del mio pensiero come luce che ne illumina ogni angolo e rende visibile a me ogni moto e ogni senso, appunto perchè non è soltanto mio. Esso è quello stesso ond'io leggo e intendo i nostri antichi scrittori, che dico, come me, «italiani» leggo di Francesca o di Ugolino, e me li ritrovo dentro nella commozione del mio animo vibrante. Leggo di

Laura dai capei d'oro; leggo di Angelica bella, desiderio dei cavalieri e infelice amante del giovinetto Medoro; leggo dell'arte con cui il Segretario fiorentino nella sua acuta speculazione, vuole fondati i principati e lo Stato d'Italia; leggo di tanti amori e dolori e scoperte e concetti sublimi, che non nacquero dal mio spirito, furono espressi dai grandi del mio popolo, e sono rimasti, per loro merito, nella fantasia, nell'intelletto e nel cuore degl'Italiani, a fare una letteratura, una storia luminosa, che è la vita di una favella, varia e irrequieta, e pur sempre quella quella che io appresi infante dalle labbra sante di mia madre, e venni sempre più appropriandomi, studiando e riflettendo sui libri e sulla conversazione di quelli che nel mio paese furon con me, anni o giorni o istanti, a scambiare idee o sentimenti. E la lingua mia è la lingua di tutti costoro, morti e viventi, uniti a me

per tal vincolo in quella che io dico e sento come la mia gente come la vostra, o Triestini.

E se con la mia lingua mi appartassi da questa grande compagnia? Se volessi dimostrare così a me stesso che la mia lingua è tutta mia, esclusivamente mia? Sì, ciò sarebbe possibile, come eccezione alla regola, e confermante, anche in questo caso, la regola.

Pensate. Il singolo può foggarsi un suo linguaggio segreto: un gergo, un cifrario. Si adoperano infatti gerghi e cifrari, a scopo di segretezza, tra individui appartenenti a gruppi assai limitati, e non formanti mai – per la loro artificiosità – nazione. Ma, quell'artificiale linguaggio che è un gergo, è pure un linguaggio in quanto l'arte imita la natura; osserva cioè la legge immanente all'indole propria del linguaggio, che non è niente di segreto, ma investe, come ogni forma d'attività spi-

rituale, una comunità, e mira all'universale. Infatti il gergo è possibile per la sua chiave, che lo riporta al comune linguaggio. Date la cifra segreta al critografo; e questi con lo studio e l'accorgimento – ossia con quello stesso ingegno umano che compose ad arbitrio il cifrario – ne scopre la chiave. E spezza anche lui la forma artificiosa, e ne fa rifluire la natural vena del linguaggio intelligibile a tutti i parlanti la stessa lingua nazionale.

Ancora. Ogni parola, nella sua originale novità, quando esce ancora calda dall'ispirato petto del poeta che crea, ha del gergo: è sua, non fu mai detta da altri. Il gergo, finchè non sia svelato, può essere ed è linguaggio di una personalità particolare. Eppure, nell'un caso e nell'altro, chi guardi più a fondo, vede un linguaggio che è linguaggio di tutti. Il parlante anche qui parla a se stesso, ma come in un teatro pieno di gente attenta e

pronta ad ascoltare. Dice a se stesso una parola la quale, detta che sia, potrà riuscire intelligibile anche agli altri, poichè è per sua natura intelligibile. In quelle condizioni in cui egli è, all'atto di parlare, non lui solo, ma chiunque userebbe quella parola, e non potrebbe usarne altra. La sua parola è la parola, quella che ci vuole in quel caso e se egli è un poeta, uno spirito serio, che pronunzia una parola che non è sostituibile e non va tradotta perchè non è di gergo, la sua sarà parola di tutto il suo popolo, e dell'umanità, poichè la sua bellezza invoglierà gli uomini di nazioni diverse, ed aventi per sè altre lingue, ad apprendere anche quella del poeta.

Lo spirito, insomma, è attività universale, la quale unisce gli uomini, e non li divide. E realizza storicamente la sua universalità attraverso la comunità familiare, la comunità cittadina, la comuni-

tà regionale, quella nazionale, e quante altre forme di intima aggregazione e fusione la storia ponga in essere.

Ma la lingua ci può essere e può non esserci a formare la nazionalità di un uomo. Non può mancare mai, invece, come abbiamo visto, la volontà, con cui l'uomo instaura ad ogni istante della vita la propria personalità.

Può la volontà onde ognuno è se stesso, essere la volontà sua, e nient'altro che sua? O la volontà stessa è, come la lingua, non dico un comune patrimonio nazionale, ma un atto, una vita comune, in guisa che noi non si viva la nostra vita, se non vivendo la vita della nazione?

In astratto, siamo sempre lì, la mia è volontà particolare. Ma intanto ognuno di noi distingue velleità e volontà: la volontà che vorrebbe essere

volontà, e non è; e la volontà reale, effettiva, che non si contenta d'intenzioni, di disegni, di desiderii infecondi, ma agisce e produce la sua realtà, facendosi valere, e dimostrando così la propria realtà. E noi siamo quello che siamo, ciascuno per la sua parte, non per quello che avremmo la velleità di essere, sì per quello che vogliamo infatti essere. Velleità è ogni volontà rivolta a un fine (assolutamente o relativamente) impossibile; volontà, quella che si effettua.

Orbene, quando la mia volontà si effettua, e realmente vuole? Io sono cittadino del mio Stato, che ha una forza, una volontà; la quale a mio riguardo si manifesta come legge. Legge che bisogna osservare. La trasgressione della legge, se lo Stato c'è, porta seco ineluttabilmente la punizione del reo, cioè l'applicazione di quella legge, che il trasgressore s'è rifiutato di riconoscere. Lo

Stato si regge sulla inviolabilità delle leggi: di quelle sante leggi della patria, che Socrate, in Platone, insegna a venerare. Io, dunque, cittadino del mio Stato, sono legato dalla sua legge per modo da sentire che, a volerla trasgredire, vorrei l'impossibile; sdruciolerei nelle vane velleità, in cui si dissipa e disperde, non si realizza, la personalità. E io voglio perciò quello che vuole la legge: quello che la legge vuole che io voglia.

Non importa se, materialmente ed esplicitamente, la legge positiva non occupi tutta quanta la sfera della mia attività, e lasci al dettato interno della mia particolare coscienza la determinazione della maggior parte delle norme della mia condotta. Questa stessa delimitazione, come suol dirsi, del giuridico e del morale, di quel che dipende dalla legge dello Stato e di ciò che si demanda

alla coscienza etica dell'individuo, è fatta dalla stessa volontà dello Stato; e non c'è limite che preesista alla linea con cui lo stesso potere costitutivo e legislativo dello Stato circonda la materia soggetta alla sua regolazione. Sicchè, positivamente o negativamente, comandata o lecita, tutta la nostra condotta è materia del volere che realizza lo Stato.

Ma v'ha di più. La volontà statale non si esplica soltanto nella legge (come legge positiva). Lo Stato lascia all'iniziativa privata ogni forma di operosità a cui tale iniziativa sia adatta e sufficiente senza l'impulso del potere sovrano e direttivo: la lascia, fino a quando tale attitudine e sufficienza si manifesti, pronto ad intervenire appena venga a mancare. Sicchè quella volontà che pare liberamente disponga di sè, scevra d'ogni esplicita disposizione della legge comune, nel fatto, co-

me volontà che vuole, c'è anch'essa solo in quanto quel potere sovrano vuole che voglia. È insomma anch'essa la stessa volontà statale, non espressa in forma di legge positiva, perchè di questa espressione non c'è bisogno. Ma, come non l'espressione fa legge la legge, bensì la volontà che la detta, o l'osserva, o la fa osservare, e infine sempre la volontà che la vuole, così la legge non manca ogni volta che non sia scritta.

In conclusione, io, come quel cittadino che sono, voglio quel che voglio io: ma, quando si va a vedere, quel che io voglio coincide precisamente con ciò che vuole lo Stato (che io voglia). E la mia volontà è la volontà dello Stato.

E se così non fosse? Allora, se io mi sforzi di collocarmi in tale ipotesi, oh sento che mi si sprofonderebbe il terreno sotto i piedi! Perchè questa ipotesi importa che io ci sia, e non ci sia questo

Stato, in cui son nato e che mi sorresse e protestasse da prima che venissi alla luce, e mi formò e garantì questa vita comune, in cui son sempre vissuto; e costituì questa sostanza spirituale, questo mondo a cui mi appoggio, con fiducia che non mi venga meno mai, ancorchè si muti e rimuti di continuo. Ma io potrei, sì, è vero, disconoscere questo intimo legame da cui sono congiunto e confuso a questa grande volontà, che è la volontà d'Italia: potrei ricalcitrare e ribellarmi alla sua legge. Ebbene, l'ho detto: sarebbe una velleità la mia personalità, il mio essere, se è incapace di trasformare esso il volere statale, ne resterebbe sopraffatto e soppresso.

E poniamo pure, per un momento, che nel segreto della mia coscienza, io mi appartì, e ripugni alla volontà comune e ad ogni legge: e voglia lì, dentro alla sterminata distesa del mio pensiero,

affermare orgogliosamente il mio io, nella sua solitudine, quasi al sommo di una vetta inaccessibile. In certo senso quest'ipotesi è pure il fatto continuo e costante in cui si attua liberamente la mia personalità, e quella d'ognuno. Ma forse che allora io sono solo, singolo individuo, particolare? O non piuttosto, anche allora, la mia volontà agisce come potenza universale?

Si rifletta. Quando noi obbediamo moralmente, sinceramente, effettivamente alla legge, è evidente che facciamo nostra la legge, e operiamo come ci convinciamo infatti che si debba operare. Si badi: che si debba operare. In tale convinzione infatti operiamo. Ebbene, ogni volta che si opera, questa è la condizione: che si veda internamente, s'intuisca, che a quel modo si debba operare. Il santo che fa sua la volontà di Dio, intuirà nella sua norma una necessità pari a quella che intui-

rà, a suo modo, nella norma sua (erronea, e però destinata a fallire) il peccatore. Ogni delinquente agisce contro la legge, perchè si fa una sua legge in contrasto con quella dello Stato; e così si fa un suo Stato, diverso da quello che storicamente (per buone ragioni, di cui lo stesso delinquente sarà condotto più tardi ad accorgersi) esiste. Dal punto di vista, nel quali pur troppo egli s'è messo ha ragione di fare come fa: e ha ragione in guisa che ognuno, nei suoi panni, almeno a parer suo, non potrebbe non riconoscergliela. Egli vuole, al postutto, come volontà universale. Se lo lasciassero fare, se gli fosse possibile, instaurerebbe una legge nuova al posto di quella che abbatte, e creerebbe un suo Stato in luogo di quello scalzato. Così il tiranno distrugge la libertà della patria, sostituendo uno Stato all'altro; così il ribelle, uccidendo il tiranno, fa, se gli riesce, la rivoluzione e

instaura la libertà. E se non gli riesce, è vinto: e la sua volontà torna a piegarsi e conformarsi con quella dello Stato che non ha potuto rovesciare.

Così è. Io voglio veramente quando in me voglia lo Stato a cui appartengo. Anzi, quando in me vuole il mondo delle nazioni, in cui il mio Stato coesiste con gli altri, ed è quello che può essere insieme con questi altri, su cui esso agisce, e che agiscono sopra di esso. Anzi, quando in me vuole il mondo. La mia è volontà, ripeto, se non è soltanto la mia, ma è volontà universale. E una forma dell'universalità è la comunità politica, in cui gl'individui singoli si associano e unificano in una superiore individualità storicamente distinta da altre affini.

Perciò, concludendo, convien riconoscere che la nostra personalità, in astratto, è particolare; ma

in concreto si realizza in forma di personalità universale, e però anche nazionale. Concetto di primaria importanza per noi, che viviamo nella scuola e della educazione umana abbiamo fatto l'ufficio e la missione della nostra vita. Qui infatti è la soluzione d'un problema che ha affaticato sempre le menti, da quando s'è cominciato a riflettere sull'educazione. E come si può dire che da che ci sono uomini, ci sia educazione, così pure può dirsi che da quando si educa, sempre la riflessione umana si sia esercitata su questo fatto dell'educare. Che non è neanche un fatto, o Maestri; se per fatto intendiamo, come si deve, quello che è accaduto o che suole accadere, e non può non accadere, poichè s'è verificata la legge che lo governa. No, voi tutti, nella vostra coscienza di educatori, lo sentite: l'educazione di cui noi parliamo, a cui ci interessiamo, per cui lavoriamo e

cerchiamo il meglio, non è quella che fu; nè è un'educazione che abbia luogo per legge di natura: è nostra libera azione, la vocazione dell'anima nostra, il dovere dell'uomo, l'atto ond'egli più nobilmente che mai attua la sua superiore natura ed è una rispettabile personalità. Gli animali non educano, quantunque allevino anch'essi i loro nati; con cui essi infatti non formano una famiglia, un organismo etico dalle membra differenziate e reciprocamente correlative. Siamo noi che con libero atto di coscienza riconosciamo i nostri figli, i nostri genitori, i nostri fratelli; come, in generale, riconosciamo nel nostro simile il simile, e negli altri noi stessi, e sviluppiamo la nostra personalità sviluppando consapevolmente l'altrui; e quindi, in società, nella famiglia, nella città, in ogni forma di comunità, facciamo tutto uno spirito, che ha comuni bisogni e mette in opera un'attività indivi-

duale che è attività sociale, per ottenerne la soddisfazione.

Se l'uomo fu detto animale politico o sociale, può anche dirsi perciò animale educatore. Noi invero non educiamo soltanto i piccoli, i nostri piccoli; ma, se educazione è azione spirituale sopra lo spirito, educiamo quanti sono in rapporto con noi, nella nostra famiglia e fuori, dentro e fuori della scuola, quanti concorrono insieme a noi a formare tutta una società: nè soltanto i minorenni, che sono sotto tutela e frequentano ancora le scuole o le officine e attendono di proposito all'incremento e sviluppo delle proprie abilità, del proprio carattere, della propria cultura; sì anche gli adulti, gli uomini fatti e i vecchi, poichè non c'è nessuno che viva e non impari comunque ogni giorno, e non s'avvantaggi della umana compagnia. L'uomo educa sempre.

Ma, come è proprio d'ogni forma della sua attività, l'uomo non educa solo istintivamente e quasi abbandonandosi alla sua natura. Ha coscienza del fatto suo, e apre gli occhi sulla propria azione educatrice, per indirizzarla per la via più breve alla mèta, a fine di non disperdere le proprie energie, anzi ricavarne il maggior frutto possibile.

L'uomo riflette.

Voi vedete pertanto che la pedagogia non è invenzione dei pedagogisti e dei pedanti che intervengono con le loro teorie ed elucubrazioni in questa santa opera di amore, onde i genitori si legano ai figli, i grandi ai piccoli e tutti gli uomini a tutti gli uomini, per darsi la mano e aiutarsi a salire, a salire insieme, di colle in colle, sempre più alto. Prima della parola, al solito, ci fu la cosa; prima della scienza col suo titolo e con la sua cattedra, c'era quella che è la vita della scienza e

quindi la giustificazione della cattedra: c'era l'intensa riflessione dell'uomo che, secondo la divina parola «conosci te stesso», si rendeva, cioè si rende conto dell'opera sua; e non sa abbandonarsi, ma si fa un problema di tutto; e quello stesso che naturalmente ogni animale fa senza sbagliare con l'infallibilità dell'istinto, egli lo investe dell'inquietà analisi scrutatrice della sua intelligenza, e cerca, e fruga, sempre pensoso e desideroso di meglio: errando perciò non di rado, ma dall'errore levandosi sempre a più alto grado di cognizione e di arte. L'educazione umana è umana, perchè non è un fatto, ma un'azione. Ed è un'azione, essendo un problema, che risolviamo sempre, e di cui cerchiamo sempre la soluzione.

Verità intuitiva e di esperienza vissuta per noi insegnanti, almeno finchè serbiamo intatta la freschezza primitiva della nostra vocazione, e non

precipitiamo nella meccanicità dell'abitudine, finchè siamo capaci di guardare in faccia a ogni nostro nuovo scolaro, e scorgerne l'animo diverso; diverso da quanti altri furono da noi conosciuti e trattati, diverso da se stesso ogni giorno; di entrare in iscuola e montare in cattedra con l'animo trepidante e vibrante, pronto a rivelazioni nuove, a nuovi esperimenti, a nuove difficoltà, sentendo il moto e la fuga della vita che si rinnova in noi e intorno a noi nelle nuove generazioni che ci vengono incontro e vanno: vanno tutte alla vita e alla morte. O Maestri, vegliamo sempre sopra di noi: che non giunga mai il giorno della noia, quando si finisce col credere che non ci sia se non da ripetere sempre quella medesima storia, tra le solite pareti, a quelle solite panche, a quelle solite facce stanche e distratte, tutte eguali! Noi saremo educatori, ricordatevelo, finchè vedremo ogni

istante dell'opera nostra come un istante nuovo, e la nostra educazione, perciò, sempre come un problema, e ci domanderemo: – Ecco qui il problema mio; com'ho da risolverlo? –.

Ora, il problema dei problemi, antico e nuovo, nel campo dell'educazione è questo. L'educatore rappresenta all'educando l'universale (storicamente, s'intende, determinato): il pensiero scientifico, il costume, la legge, l'arte, il credo religioso, non in quanto sono il pensiero, il costume, la legge, l'arte o il credo del maestro, ma in quanto sono quelli dell'umanità, del suo paese, della sua epoca. E l'educando è l'individuo particolare che, entrato nel processo educativo e assoggettato, per così dire, al giogo della scuola, cessa di godere della sua nativa libertà nella ricerca e formazione del proprio patrimonio o carattere spirituale, e per effetto dell'azione educativa si piega, in ge-

nere, alla legge comune. Quindi l'antica ripugnanza alla costrizione scolastica, e la ribellione che di tempo in tempo risorge contro il presunto diritto dell'educatore a intervenire con la pretesa del valore superiore delle sue credenze, della sua dottrina, del suo gusto, della sua coscienza morale, nello spontaneo sviluppo dell'individualità che cerca se stessa.

Da una parte, l'educazione si propone, indubbiamente, di sviluppare nell'uomo la libertà, poichè educare è far l'uomo; e l'uomo è degno del suo nome quando è padrone di sè, con la iniziativa e la responsabilità de' suoi atti, con la coscienza e il discernimento delle idee che accoglie, professa, afferma, propaga; sicchè tutto quello che fa, dice e pensa, si possa dire veramente che sia egli a farlo, dirlo e pensarlo. E noi abbiamo creduto di avere infatti educato i nostri figliuoli, quan-

do essi, cresciuti che siano, dan prova di non aver più bisogno della nostra guida e del nostro consiglio; e l'opera nostra di maestri è conchiusa. quando gli scolari si sono appropriati il nostro linguaggio, e si son messi in grado di dirci qualche cosa di proprio e di nuovo. Risultato dell'educazione vuol essere, dunque, la libertà.

D'altra parte, educare significa agire sull'animo altrui, e però non abbandonarlo a se stesso: destarvi un interesse che da sè non sentirebbe; volgerlo a una mèta, di cui con le sole sue forze non scorgerebbe tutto il valore; spingerlo per una via, che da solo non avrebbe lena a percorrere ; e insomma dargli un po' di noi, farne un carattere, una mente, una volontà, che sia pure la nostra creatura. Così quel che egli farà in conseguenza dell'educazione, sarà in qualche modo pur nostro. E l'educazione sarà riuscita non facendo

l'uomo libero, anzi spiantando in lui quella libertà di cui originariamente poteva esser provvisto.

Quante volte non sentiamo ascrivere alla famiglia e all'ambiente in cui si è cresciuti, ossia agli educatori, la responsabilità o il merito di quanto l'uomo fa negli anni maturi?

Ecco, nella forma in cui ordinariamente si presenta, il problema. E l'animo dell'educatore ondeggia tra il desiderio e lo zelo di curare e guidare lo svolgimento diritto rapido e sicuro dell'educando, e il timore di soffocare germi fecondi, di contristare con la sua opera presuntuosa la vita spontanea dello spirito nel suo slancio personale, di imporre all'individuo una veste non sua, una cappa plumbea, mortifera.

Ebbene, la soluzione di questo problema va cercata nel concetto concreto della personalità individuale; e la cercheremo insieme quest'altra

volta. Ma avvertiamo fin d'ora: la soluzione nostra non sarà l'eliminazione d'ogni difficoltà, quasi una chiave buona ad aprire tutte le porte.

Ve l'ho detto: il pregio dell'educazione è che sia sempre un problema, e noi non si possa mai dire di avere in tasca la soluzione, che ci liberi da ogni pensiero. La nostra soluzione sarà solamente una via, lungo la quale ogni uomo di giudizio e di buona volontà potrà a volta a volta risolvere sempre il suo problema. Questo problema gli si ripresenterà sempre in nuove forme, e richiederà un continuo sviluppo e come una progressiva interpretazione del concetto, in cui riteniamo di poter additare la soluzione. Tanto, si sa, nessuno sforzo di pensiero, una volta compiuto, ci licenzierà dal pensare, dal pensare sempre, dal pensare sempre più intensamente.

CAPITOLO III

L'ANTINOMIA FONDAMENTALE DELL'EDUCAZIONE

Non vi dispiaccia seguirmi in una determinazione più precisa e più rigida di quello che l'altra volta v'indicaì come il problema antico e sempre nuovo dell'educazione, e che si può dire l'*antinomia fondamentale* dell'educazione stessa, intendendo per «antinomia» il conflitto di due affermazioni contraddittorie, ognuna delle quali appaia vera e irrefutabile.

Le due affermazioni qui sono le seguenti:

1°) l'uomo oggetto della educazione è, e deve esser libero;

2°) l'educazione nega la libertà dell'uomo. Si potrebbe anche dire:

1°) l'educazione presuppone nell'uomo la libertà, e mira a dargli una libertà sempre maggiore;

2°) l'educazione tratta l'uomo prescindendo dalla libertà che esso già possiede, e opera in modo di spogliarnelo del tutto.

Entrambe le proposizioni, si noti, non sono da intendere come affermazioni approssimative, ma enunciazioni esatte di verità irreformabili. Quando si parla di libertà, si vuole intendere libertà piena ed assoluta; e quando si dice «prescindere dalla libertà», si asserisce che l'educazione, in quanto e per quanto educa, annienta la libertà dell'educando.

Ma, prima di tutto, che cos'è questa libertà che si attribuisce all'uomo? Ognuno di noi ne possiede oscuramente, ma fermamente il concetto; e ognuno di noi, ancorchè inesperto delle secolari discussioni a cui i filosofi hanno sottoposto questo concetto, non è possibile che nella stessa pratica della vita non abbia avuto un qualche sentore delle difficoltà che contrastano a cotesto concetto, e mettono in forse, quando addirittura non inducano a negare, che l'uomo sia effettivamente libero. Ma ognuno può dire egualmente di avere in se stesso sperimentato che la convinzione della libertà sopravvive vigorosa nell'anima nostra a tutti i dubbi e a tutte le negazioni, fede istintiva e incoercibile.

Per libertà s'intende il potere proprio dell'uomo di farsi da sé quello che esso è, e perciò di iniziare la serie dei fatti in cui si manifesta ogni sua

azione. In natura noi pensiamo tutti i fatti, o, come si dice, i fenomeni collegati tra loro in modo da costituire un sistema complesso universale; in cui nessun fatto è inizio assoluto, poichè esso si riconduce a un fatto precedente, che ne è causa, o costituisce, comunque, la condizione della sua intelligibilità. Il condensarsi del vapore acqueo raccolto nella nuvola produce la pioggia; ma il vapore acqueo non si condenserebbe senza l'azione della temperatura; nè questa, alla sua volta, si abbasserebbe, se altri fatti meteorici non concorressero a modificarla.

Dell'uomo, invece, pensiamo che quello che egli fa, abbia in lui stesso il suo principio; per modo che basta vedere in un'azione l'effetto necessario e immancabile di cause operanti sul carattere o, lì per lì, sulla volontà dell'uomo, per cessar di considerare quell'azione come dotata del

valore morale, per cui un'azione è propriamente umana, e si distingue dall'agire istintivo del bruto e, tanto più, dall'effetto delle brute forze del mondo naturale inferiore.

Noi possiamo, in certi momenti, negare ad un uomo l'umanità, e vedere nella sua condotta l'irruenza brutale, la crudeltà feroce, l'incoscienza della bestia: e sono i momenti nei quali non solo non abbiamo parole di lode ma neanche di biasimo o di condanna per questo bruto con effigie umana. Allora non tentiamo nemmeno di usare gli argomenti della ragione, sentendo che ad essi, quell'animo protervo resterebbe chiuso. Per difenderci dalla sua forza non ci resta che la forza; quella stessa arma, che sola ci serve di fronte agli animali più selvaggi e alle cieche forze della natura. Ma allora appunto l'animo nostro si rifiuta di riconoscere l'uomo nell'uomo. Laddove l'uomo

per noi è tale, quando su lui crediamo di poter influire con la parola che si rivolge alla ragione, privilegio degli esseri umani, e a quei sentimenti che, come prerogativa dell'uomo, si dicono infatti umani, e ci sembrano quasi la base, sulla quale la ragione si possa fondare. E ragione e sentimenti, a cui ci appelliamo, sono l'essere proprio dell'umana personalità: qualche cosa, che l'uomo non può apprendere o ricevere, da nessuno; ma che egli possiede, almeno in germe, fin da principio, e coltiva in se stesso; qualche cosa, per cui egli è uomo capace di agire consapevolmente, di sapere cioè quello che fa. Di saperlo in doppio senso: sapendo che cosa è quello che fa, e sapendo come va giudicato. Sicchè tutte le cause operanti su lui sono un nulla rispetto all'azione, a cui pensiamo che egli debba risolversi, come uomo, solo in considerazione del giudizio che ne

avrà fatto. Che cosa più naturale che rispondere all'offesa con la vendetta, e armarsi d'odio contro il nemico? Eppure, dal punto di vista della morale, l'uomo è uomo in quanto è capace di resistere e sottrarsi alla prepotente forza passionale che lo trae a reagire al male col male e all'odio con l'odio. Egli *deve* perdonare, *deve* amare il nemico che gli fa del male. Soltanto se sappia intendere la bellezza di questo perdono e di questo amore, e attratto da una tale bellezza non faccia più quello che naturalmente ci si attendeva da lui, cessa di contare come uno degli esseri di natura, e si solleva a quel mondo superiore che è il mondo morale, in cui l'uomo deve spiegare progressivamente la sua attività specifica. E sia o non sia capace di tanto, noi, ammettendo ogni uomo nella società degli uomini, abbiamo questa pretesa, e non possiamo farne a meno. Pretendiamo che

egli sia capace di non esser giuoco di cause esterne alla sua volontà e alla sua personalità, a quel centro suo interiore, dal quale, venendoci incontro, ci ci parla e afferma così il proprio io. Lo pretendiamo, perchè non solo lo lodiamo quand'egli dimostra nei fatti tale capacità; ma lo biasimiamo ogni volta che soggiaccia a quelle cause, mostrando di non avere in sè la forza di resistervi e di vincerle. Nè il nostro biasimo può significare altro se non che egli non ha avuto questa forza, e avrebbe bensì dovuto averla, ed è mancato per lui che l'avesse.

Nè monta che, per compassione o per umile coscienza che si abbia dell'infermità umana, gli si attenui o risparmi del tutto il biasimo. Resta sempre in noi la riprovazione, anche segreta, della sua debolezza, con la persuasione che egli pos-

sa far di più, molto di più, e debba far tutto quello che può, anche aiutato da noi, per mettersi in grado di opporsi in avvenire vittoriosamente alle forze del male, e di fare, insomma, il proprio dovere. Giacchè noi non possiamo abbandonare a sè l'infelice, che per sua debolezza – la quale può avere l'aspetto della timidità paurosa di don Abbondio come della violenza imperterrita dell'Innominato – commette il male; e l'obbligo nostro d'aver cura di lui e di aiutarlo a redimersi, nasce dalla fiducia ch'ei si possa redimere: che cioè, in fondo, sia uomo come noi, e abbia quindi in sè il principio di una vita superiore a quella in cui è immerso.

C'è bensì una falsa scienza presuntuosamente dommatizzante sulla base di superficiali e grossolane osservazioni, la quale sostiene che talune forme di delinquenza attestino non so quale tabe

psichica originaria, irreparabile; e che gli uomini, pertanto, che ne sono affetti, siano condannati fatalmente a non sentire mai così potente la voce del dovere da farsene scudo al perverso volere istintivo irrompente dal profondo del loro essere al minimo urto cogli altri uomini. È la tesi della recente scuola antropologica criminale, che diede nomea nel mondo ad alcuni scrittori italiani. La cui fortuna è ormai tramontata, quantunque praticamente le loro osservazioni sul carattere patologico della delinquenza abbiano giovato e debbano giovare a quella cura sempre più umana, cioè razionale ed efficace, che si deve avere dei delinquenti. La loro dottrina rientra nelle serie dei sistemi che in ogni tempo, per motivi materialistici (che non mancarono qualche volta di assumere veste religiosa o teologica), negarono all'uomo questo potere, che si dice della libertà, e lo con-

dannarono alla legge dell'universale determinismo, quasi goccia dell'immenso oceano, mossa e agitata perennemente insieme con tutta la massa delle acque, di cui è sì piccola particella. Qual forza mai, intima alla goccia stessa, potrebbe arrestarla, in mezzo all'onda che la trasporta? Così l'uomo, ogni uomo, tra la nascita e la morte, stretto in mezzo agli esseri tutti della natura, risentendo in sé gli effetti di tante cause concorrenti, sarebbe spinto e travolto di momento in momento dalla poderosa corrente di tutte le forze dell'universo. Crederebbe sì talvolta di sollevarsi con la sua coscienza al di sopra di questa enorme corrente, contrapporvisi, arrestarla in sé e dominarla, e farsi artefice d'un suo proprio destino. Ma la sua credenza stessa sarebbe un'illusione, effetto fatale, anch'essa, del giuoco inconsapevole delle sue rappresentazioni, che non egli s'è date da se

stesso, ma provengono anch'esse da quella corrente, e a lui s'impongono.

Noi qui non faremo nè un'esposizione nè una critica degli argomenti per cui, nei sistemi a cui alludo, si ritiene di poter concepire l'uomo senza libertà. Per lo scopo a cui oggi miriamo, ci basti una sola osservazione, atta, io credo, a troncare tutta la discussione. Un grande filosofo tedesco, che s'era fatto tale concetto della scienza e della realtà che della scienza è oggetto, da precludersi la via a trovare nella realtà un posto per la libertà dell'uomo, avvertì che la libertà, malgrado tutte le difficoltà che la scienza incontra a rendersene conto, risponde a una certezza invincibile dell'animo nostro, perchè è un *postulato* della coscienza morale. Il che significa che noi, quali che siano le nostre idee e teorie scientifiche, abbiamo

pure una coscienza, la quale ci impone una legge: una legge che, senza essere promulgata o sorretta da alcuna forza esteriore, anzi appunto perciò, ci obbliga in maniera assoluta: la legge morale. La quale non ha bisogno di dimostrazioni speculative; anzi dall'esame dei filosofi può essere scossa; laddove essa naturalmente sorge spontanea dall'intimo del nostro spirito, ed esige dalla nostra volontà, anche nell'uomo più incolto, il più incondizionato rispetto. Ebbene, che significato potrebbe avere la parola *dovere*, se l'uomo non potesse far mai altro che ciò che la sua natura, anzi la natura in generale, lo portasse a fare? Chi deve, può; e la certezza incrollabile che noi abbiamo, di esser soggetti al dovere, implica pure la certezza di poter corrispondere al comando del dovere: di esser liberi.

Importantissima avvertenza, ma insufficiente. Giacchè si potrebbe sempre pur dire: – E se questa coscienza morale, e questa certezza che nella nostra coscienza morale abbiamo di un dovere a cui non possiamo a nessun patto sottrarci, fossero esse stesse illusioni naturali? – Questo infatti si può dire e pensare senza contraddizione; e lo pensa il filosofo naturalista, lo schietto materialista.

Se non che della libertà non abbiamo bisogno soltanto per concepire le nostre obbligazioni morali; essa non è soltanto la condizione (*ratio essendi*) della legge morale, come pensò il filosofo a cui or ora alludevo. La libertà è condizione di tutta la vita dello spirito. E il materialista che, distrutta la libertà come condizione della moralità, crederebbe di poter tuttavia pensare, rinunciando alla fede nel valore obbiettivo e nella realtà di una

legge morale, s'ingannerebbe. O meglio, s'inganna; poichè, senza libertà, all'uomo non solo non è dato più parlare di dovere, ma non è dato di parlare: nè anche di queste sue idee materialistiche. Vale a dire, la negazione della libertà è impensabile.

Volete persuadervene? Riflettete un po'. Noi parliamo, agli altri o a noi stessi, in quanto pensiamo, diciamo qualche cosa, e così facciamo delle affermazioni. Poniamo che delle idee ci si presentassero alla mente (come qualche volta fu immaginato) e noi non le fissassimo, non le guardassimo, e quindi non le avvertissimo; quelle idee si sarebbero presentate invano; a quel modo che tanti oggetti fisici stanno innanzi ai nostri occhi, e non sono da noi veduti, perchè noi non li guardiamo. Qualsiasi oggetto della mente, o pen-

siero, non è pensato se non in quanto nella mente, diciamo così, oltre di esso, ci siamo noi c'è la nostra attività mentale, l'io dell'uomo pensante, il soggetto, che è lì pronto ad affermare l'oggetto. E il pensiero propriamente consiste in questa affermazione che il soggetto fa dell'oggetto suo. Ora, se badate, il soggetto, cioè l'uomo, dev'essere tanto libero in quest'affermazione d'un suo pensiero, per cui pensa qualche cosa, quanto bisogna che sia libero in ogni sua azione, affinché l'azione sia azione sua, e azione veramente umana. Infatti all'uomo non chiediamo conto soltanto delle azioni, sì anche dei detti, e cioè dei pensieri: non approviamo o riproviamo, e in generale valutiamo soltanto quello che fa, ma anche quello che pensa; e vogliamo perciò tante volte che corregga quello che pensa e non dovrebbe pensare. E dimostriamo così di esser convinti, che il pen-

siero di ciascuno non è soltanto una conseguenza logica di certe premesse, o un effetto di un meccanismo psichico messo in movimento dal meccanismo universale in cui la psiche individuale rientra; ma dipende da lui, dalla sua capacità, dalla sua personalità, la quale non è in balia di alcun meccanismo, nè soggetta a premesse che egli non possa più modificare, una volta che le abbia accettate. Noi perciò siamo padroni del nostro pensiero; e il vigore della personalità umana si dimostra non pure nella tenace costanza onde si persegue nella vita pratica un fine difficile e arduo, ma altresì nell'agilità, prontezza, assiduità, spregiudicatezza, amore della verità, con cui proseguiamo la ricerca del vero!

È stato detto perciò che anche la cognizione umana ha il suo valore morale, e che interviene la volontà nell'opera dell'intelletto. Distinzioni pe-

ricolose. Volontà o intelletto che debba dirsi quest'attività per cui noi siamo noi, e rechiamo in atto la nostra personalità, anche pensando, certo questa attività è un'attività consapevole e discriminante, che non si abbatte pesantemente sul suo oggetto, ma gli muove incontro per libera determinazione, scegliendolo. E come ogni azione si volge al bene perchè questo apparisce bene e opposto al male, così ogni conoscenza è l'affermazione d'una verità, che è o ci par tale, in opposizione all'errore e al falso. Come senza l'antitesi del bene al male non ci sarebbe azione umana, così senza quella del vero al falso non ci sarebbe cognizione. E tale antitesi importa scelta, libertà.

Negata pertanto la libertà e abbandonato l'uomo al giuoco delle cause operanti sopra di lui, la conseguenza viene ad esser questa: che non rimanga più distinzione possibile nè tra bene e

male, nè tra vero e falso. E il materialista, negatore della libertà, non solo quindi deve affermare destituito di fondamento il valore che la coscienza morale attribuisce al bene, ma è tratto pure a riconoscere che non si può attribuire valor di verità a questo medesimo che egli dice: in altri termini, deve convenire seco stesso che quello che egli pensa, non ha nessuna ragione d'esser pensato, e non può quindi esser pensato.

La negazione della libertà conduce a questo assurdo, che il pensiero sia pensato come tale che non si possa pensare. L'uomo in quanto pensa afferma la sua fede nella libertà; e ogni suo tentativo di estirpare dal proprio animo questa fede, è una flagrante conferma di essa.

Questa osservazione, chi ben l'intenda, basta ad assicurare sopra fondamenta incrollabili la libertà umana.

Nè la libertà, di cui ha bisogno l'uomo per essere uomo, è o può essere, come qualcuno ha creduto, una libertà relativa, chiusa entro certe condizioni. Una libertà condizionata è schiavitù. E la vera difficoltà sta appunto qui, poichè ad ammettere una libertà temperata ci starebbero tutti; e la divergenza si potrebbe ridurre a questione di più o di meno. Ma la libertà o è assoluta, o non è nulla. Libera non è la materia (ogni cosa materiale) appunto perchè limitata; e lo spirito (ogni atto spirituale) è libero perchè infinito, e però non relativo a nulla, ma assoluto.

Basta limitare lo spirito, per annientarne la libertà. Non libero è lo schiavo, in quanto la sua volontà è circoscritta entro i termini assegnati ad essa dalla volontà del signore. Non libero è lo spirito umano di fronte alla natura, perchè la natura lo chiude entro angusti confini, nei quali non

gli è consentito se non quel certo sviluppo, a cui la natura non lo autorizza, anzi lo condanna, col prescrivergli l'ambito invalicabile della sua attività. Non libero è l'animale, perchè, a vedere, opera bensì con una razionalità in nulla difforme da quella onde meglio può operare l'uomo; ma, a differenza dell'operare umano, il suo segue la linea rettilinea e prestabilita dall'istinto, che non gli lascia verun potere di originalità e di creazione individuale. Chi dice limite, dice limitante e limitato, e dice rapporto necessario di questo con quello, e impossibilità, pel limitato, di sottrarsi alle conseguenze di cotesto rapporto: le quali si assommano tutte nella impossibilità di esser tutto, ossia nella necessità di restar dentro il proprio limite, e di osservare quindi la legge inderogabile della propria natura. Questa necessità che lega ogni essere naturale alla legge della natura sua, que-

sto non poter essere se non quello che si è per sorte ricevuta da natura, lupo se nato lupo, e agnello se agnello, questo è il duro destino della natura. Questo il destino, al quale l'uomo si sottrae con la forza possente della sua libertà.

Ecco qui lo scultore in preda all'ispirazione divina della immagine vivente nella sua fantasia, in cerca del marmo, in cui il suo scalpello possa suscitare, dal seno stesso della natura, l'idolo della sua mente. Lo cerca, e non lo trova; e il suo scalpello rimane, e non può a meno di rimanere inoperoso. L'artista nell'impeto della sua creazione è stato arrestato e fiaccato da un impedimento estrinseco di quella natura, che pare limiti perciò la sua potenza creatrice. Ma, quando si considera che nella stessa viva immagine marmorea della statua, quel che è prodotto della creazione artistica non è nulla di materiale, bensì solo l'idea, il

sentimento, l'anima che l'artista vi ha saputo trasfondere, e che sola, rapiti dalla bellezza dell'opera, noi vi scorgiamo senza più occhi per vedere la bianchezza del marmo, nè muscoli per argomentarne il peso; quando, cioè, sappiamo spiritualizzare la statua come ci accade ogni volta che la conosciamo infatti come tale, allora il limite alla potenza creatrice dell'artista sparisce. Allora non c'è più la fantasia dell'artista, e poi il suo braccio, la sua mano, e il suo strumento, e il blocco su cui egli lavora, ma soltanto la fantasia, che liberamente spazia dentro il suo mondo infinito col suo braccio, la sua mano, il suo blocco, il suo universo, cotanto differente da quello degli altri uomini, che il marmo cavano dalla montagna, o che il marmo trasportano, o vendono, ecc.

C'è, in generale, un punto di vista, dal quale lo spirito si vede limitato, e quindi servo delle condi-

zioni, in cui si svolge la sua vita; e c'è un punto di vista superiore, al quale è uopo salire quando si voglia scoprire la nostra libertà. Se noi diciamo – come dice la psicologia – c'è l'anima, e c'è il corpo; c'è la sensazione, e c'è il movimento; c'è il pensiero e c'è il mondo esterno; allora non abbiamo modo di concepire lo spirito se non come condizionato dagli avvenimenti fisici a cui corrispondono comunque le sue determinazioni interne. Non è possibile vedere senz'occhi, e senza la luce che li ferisca; ma non è nè anche possibile non vedere avendo gli occhi in fronte e la luce intorno; e secondo la maggiore o minore velocità delle onde luminose si vedrà, necessariamente, un colore o l'altro. E secondo quello che si sarà visto, si penserà; e secondo quello che si sarà pensato, si vorrà; e si avrà questo o quel carattere, e si sarà un uomo o un altro. Allora l'uomo è

fatto dalle circostanze, figlio del luogo, del tempo, della società che gli è intorno, e così via. Di tutto, tranne che di se stesso.

Ma c'è il punto di vista che ho detto superiore; e al quale deve pure ascendere chi si faccia ad intendere davvero questa stupenda natura umana, che s'è svelata alla coscienza col Cristianesimo, e che sempre più s'è manifestata nel corso dell'età moderna, facendo sentire all'uomo la sua dignità al di sopra di questa natura, che egli, conoscendola, com'è da lui, può signoreggiare, e assoggetta infatti sempre più ai suoi fini, non arretrando e non arrestandosi innanzi ad ostacolo di sorta che essa gli opponga. Chi dice: – C'è l'anima e c'è il corpo, due cose, e una fuori dell'altra – non riflette che queste due cose, l'anima compresa, sono due termini distinti col pensiero nel seno stesso del pensiero, ossia dentro

all'anima: a un'anima più vera della prima per l'ovvia ragione che questa pensa, e quindi si dimostra coi fatti anima, e l'altra è pensata, e può essere un inganno, un idolo fallace e un semplice *ens rationis*, come tante altre cose che si pensano, e poi si trova che non hanno consistenza di sorta. Chi dice sensazione e movimento che genera o condiziona in qualche modo la sensazione, si lascia sfuggire che tale sensazione è bensì una determinazione della coscienza, ma allo stesso modo del movimento, che nella coscienza s'incontra quando questa, pensando, tra l'altro pensa lo spostamento delle cose nello spazio.

E tutto insomma è lì dentro, nella coscienza. Dalla quale non c'è modo di uscire: perchè, se diciamo che fuori o intorno alla coscienza c'è il cervello, e intorno a questo il cranio, e intorno ancora lo spazio pieno d'aria, luminoso e popolato da

questa bella famiglia d'erbe e d'animali, sarà pur sempre innegabile che cervello e cranio e tutto sarà da noi pensabile nel pensiero, e resterà sempre dentro a quella coscienza, a cui dovrebbero essere esterni e circostanti. Pensate, badando a questa sostanza indistruttibile del vostro pensiero; e dal centro di esso, in cui vi collocate come soggetti del pensiero stesso, avanzate, procedete avanti, sempre avanti, per l'infinito orizzonte che vi s'allarga intorno sempre più; è possibile che voi vediate mai nulla che vi faccia dire: – Ecco, qui finisce il pensiero mio, e comincia qualcos'altro? – Il pensiero non può arrestarsi se non innanzi al mistero; ma lo pensa allora come mistero, e pensandolo lo trasforma, e procede, e quindi, infine, non si ferma mai.

Questa la vita dello spirito; perciò lo abbiamo detto universale. In ogni suo palpito spazia per

l'infinito, senza incontrare altro che quello stesso che egli realizza spiritualmente. E in questa vita, qual'è veduta dall'interno, e non fantasticamente pensata con la immaginazione materializzatrice, lo spirito, ripetiamolo, è libero perchè infinito.

L'educazione presuppone nell'educando questa libertà? Certo, perchè ne presuppone l'educabilità: ed esso non sarebbe educabile, se, per esempio, non fosse in grado di pensare (di capire quello che gli diremo). E pensare, come s'è visto, significa esser libero.

Non solo la presuppone; l'educazione mira alla libertà. La libertà, in conseguenza della educazione, deve svilupparsi come si sviluppa la capacità di pensare e di ogni altro modo di operare spirituale. Lo sviluppo del pensiero è sviluppo di riflessione, di questa signoria dell'uomo sulle pro-

prie idee, sul contenuto della propria coscienza, sul proprio carattere; su tutto il proprio essere in rapporto con ogni essere. È insomma sviluppo della libertà. Qualcuno ha detto che l'educazione consiste appunto nella liberazione dell'individuo dall'istinto. Certo, l'educazione è formazione dell'uomo; e chi dice uomo, dice libertà.

E qui sorge l'antinomia. Come conciliare questo presupposto e questo scopo di ogni educatore col suo intervento nella personalità dell'educando? Questo intervento non importa che l'educando non vada lasciato a sè, alle sole sue forze, ma deve incontrarsi in un altro, che non è la sua stessa personalità? L'educazione richiede una dualità di termini: educatore ed educando. E la libertà di quest'ultimo perisce pel fatto stesso della dualità, che significa limite, e quindi annullamento

della infinità, in cui la libertà consiste. L'alunno, il quale ha di fronte a sè una volontà più forte della sua, che è lì a sottometterla, una intelligenza armata di esperienza, e però di una quantità di cognizioni, che prevengono il suo potere di osservazione e la sua innata virtù indagatrice; l'alunno, che nella personalità più potente dell'educatore vede o una barriera messa lì per impedirgli il passo alla mèta verso la quale spontaneamente egli si volgerebbe, o una lancia alla schiena che lo spinge e costringe ad andare avanti sulla via, che è bensì la sua, ma che egli pur vorrebbe percorrere da sè tranquillamente, gioiosamente (oh Vittorino!), senza quella persecuzione molesta; quest'alunno, comunque, vorrebbe esser solo, per esser libero: come Dio, quando il mondo non era, e lo creò dal nulla, col suo *fiat* di letizia, simbolo della più alta libertà spirituale.

Perciò fu detto che il maggior problema dell'educazione è quello dell'accordo tra la libertà dell'alunno e l'autorità del maestro. Perciò i grandi scrittori, che meditarono sulle questioni educative, da Rousseau a Tolstói, esaltando il diritto della libertà corsero all'estremo di negare il diritto dell'autorità; e astrattamente vagheggiarono un vago e inafferrabile ideale di educazione negativa.

Noi non dobbiamo negar nulla. Vogliamo costruire, e non distruggere. La scuola, questa eredità gloriosa delle umane esperienze, questo focolare, che attraverso i millennii non si è lasciato spegnere mai, dell'umana spiritualità agitata da un bisogno sempre più vasto d'investire la vita e di sublimarla; la scuola, noi crediamo che (come tutto ciò che fu criticato, ma rimase pur sempre

caro agli uomini) possa essere trasformata, non distrutta. Rimanga la scuola, e il maestro sulla cattedra con la sua autorità e con la sua limitazione della spontaneità e della libertà dell'alunno. Questa limitazione, noi diciamo, è soltanto apparente.

Apparente, si badi, se si tratta di vera educazione. Poichè una grande ingiustizia pesa nei secoli sopra le scuole, considerate carceri e luoghi di tormento, e sopra i maestri, straziati senza pietà dalla satira fustigatrice dei pedanti: l'ingiustizia di addossare alla scuola le colpe di ciò che scuola si dice e non è, e di scambiare i pedanti, che sono la negazione di ogni genialità e d'ogni etica ispirazione educativa, con gli educatori, coi veri maestri.

Ora, per vedere se l'educazione limiti realmente, o meno, la libera attività dell'alunno, non biso-

gna guardare a una scuola qualunque, in astratto, che può non essere scuola; ma a quella che è davvero, nel momento che riesce a essere scuola, quando il maestro insegna e gli scolari imparano. Momenti, che, almeno per ipotesi, si vorranno bene ammettere.

Ecco il maestro, che insegna, poniamo, la lingua: una lingua, l'italiana, per tornare all'esempio dell'altra volta. La lingua italiana? E dove è essa? Nella grammatica, nel dizionario? Sì, anche; ma se la grammatica mi renda viva la regola nell'esempio, e se questo sia lingua viva, che cioè effettivamente serve a chi parla in italiano; e se il dizionario non mi stecchisca le parole nella loro astrazione, com'esso le dà stampate in un ordine alfabetico, in cui nessuno poi le legge: ciascuna per sè, membro avulso dal corpo vivo del discorso, in cui suonò tante volte, o torna quando

che sia a suonare, espressiva, calda di vita. Anche nel dizionario, se questo non mi dia parole; ma, come fa ogni dizionario ben fatto, frasi, cioè, proprio, discorsi formati, tolti dagli scrittori o da quello scrittore anonimo e multanime che si dice, un po' confusamente, popolo. Ma più che nella grammatica e nel dizionario, la parola è negli scrittori, dove infatti il maestro l'addita, leggendo ora questo, ora quell'autore che seppe esprimere più potentemente i suoi pensieri. Egli legge, e con lui gli scolari, che così imparano a conoscere la lingua, cioè gli scrittori, per esempio, il Leopardi: la parola del Leopardi, la sua anima, che per la lettura del maestro, si spande per la scuola, entra nelle anime degli scolari, vi fa tacere ogni altro sentimento, ne caccia ogni altro pensiero: vi palpita dentro essa, commossa, vibrante; si fa in ciascuno l'anima sua, che parla a se stessa un

linguaggio suo: con le parole del Leopardi, sì, ma di un Leopardi che è a ciascuno il suo, carne della sua carne, e uno dei momenti più felici della sua vita, in cui più caldo scorre il sangue, e più forte pulsa nelle vene, e più piena e possente è la vita, che si è levata in alto, a toccare le cime. Ognuno che senta dal proprio interno echeggiare quella parola leopardiana, rifletterà egli che quella parola è eco di un'eco? Effetto di una parola ridetta dopo che fu detta dal Poeta? L'esperienza ci dice di no; ma se alcuno si distraesse dal godimento della poesia, che, saputa leggere, gli suona nell'anima, e dicesse che quella parola è del maestro, non sua, anzi del Poeta, egli direbbe uno sproposito: perchè quella che ascolta intently dentro di sè, quella è sua, tutta sua. E il Leopardi non comunica nessuna poesia a chi non sappia con l'amore, lo studio e l'intensità del

sentimento suo vivere da sè la propria poesia. E il Leopardi (o il maestro che lo presenta) è non un Leopardi materialmente esterno a chi lo gusta, ma il suo Leopardi: quello che egli è capace di farsi da sè. Il maestro, in conclusione, non è fuori, ma dentro, come avvertiva sant'Agostino.

Dentro, anche se lo vediamo innanzi a noi, lì, in alto, sulla cattedra. Anche lì, egli è dentro di noi, oggetto della nostra coscienza, innalzato nell'interno stesso dal nostro animo e circondato dalla nostra riverenza, dalla nostra fiducia, dal nostro affetto. È il nostro maestro: è il nostro animo stesso.

La dualità, ripeto, è apparente quando si educa. C'è prima della educazione, e allora fa nascere l'antinomia: ma l'antinomia è risolta dalla edu-

cazione stessa, da quando il maestro dice la prima parola che giunga all'animo dell'alunno.

La dualità permane quando questa parola non riesce a trovare la via di quell'animo; quando l'educazione non nasce e non c'è. E anche allora, si badi, se il maestro non è inerte, ma spiega una reale potenza spirituale, il persistere del limite giova pure allo svolgimento spirituale dell'alunno, che non viene compresso, ma nella incoercibile libertà della sua natura è piuttosto provocato dalla impropria azione educativa ad affermare anche più vigorosamente la sua personalità.. Di guisa che, anche in tal caso, la scuola è fucina di libertà, quantunque malgrado e contro le intenzioni del maestro. La scuola che non è libertà, è la scuola senza vita.

CAPITOLO IV

REALISMO E IDEALISMO

NEL CONCETTO DELLA CULTURA

Ancora una volta, come avrete notato, per provare la verità, ci è convenuto dall'astratto passare al concreto. E come l'universalità propria dell'individuo si è potuta mettere in luce quando all'empirico concetto dell'individuo astrattamente considerato abbiamo avuto la cura di sostituire quello più profondo e speculativo dell'individuo stesso inteso nella concretezza delle sue relazioni, così la soluzione dell'antinomia fondamentale, intorno

a cui si travaglia l'educazione, si è trovata appena all'idea astratta della dualità di educatore ed alunno abbiamo contrapposta quella della loro intrinseca, profonda, assoluta unità, quale a grado a grado si ottiene nell'attuale ed effettivo processo educativo. Sicchè si è potuto conchiudere, che il vero maestro è interno allo stesso animo dello scolaro, anzi è lo stesso scolaro nel dinamismo del suo sviluppo; e che, lungi dal limitare l'autonomia dell'educando, quegli rappresenta l'elemento propulsore della sua spontaneità, e si inserisce nella personalità di lui, non ad arrestarne, anzi a promuoverne lo slancio.

Lo stesso metodo di conversione del pensiero dall'astratto al concreto ci trae qui a determinare un terzo elemento essenziale del processo educativo. Giacchè abbiamo detto dello scolaro e abbiamo detto del maestro: l'uno, persona che si at-

tua come personalità universale; e l'altro persona che si attua immedesimandosi colla personalità stessa dello scolaro. Ma ci rimane ora a dire della cultura, in cui maestro e scolaro s'incontrano; del contenuto dell'educazione, che è ciò che nell'istituire l'educazione si suppone patrimonio del maestro, destinato a esser comunicato all'alunno. E intendo qui per cultura quello che ordinariamente s'intende: ogni contenuto dello spirito, il cui apprendimento ora si considera come erudizione e informazione, ora come formazione della capacità personale o dell'attività spirituale di chi l'apprende: sia questo contenuto arte o scienza, sia esperienza della vita o concetto e ideale di essa; sia semplice cognizione o sia norma della condotta: tutto ciò che ogni scuola si propone d'insegnare, e dal cui valore l'educazione attinge tutto il suo pregio.

Ora, questa cultura si può concepire anch'essa in due modi, della cui differenza profonda importa sommamente, anche nel campo della scuola, rendersi conto chiaramente: due modi, che corrispondono a due concetti opposti della realtà. Tant'è che si fa della filosofia anche senza saperlo. Anzi il più delle volte si fa così: poichè i filosofi di professione sono pochi, e questi due opposti concetti della realtà li posseggono e li adoperano tutti gli uomini; e sono concetti della più schietta filosofia.

Cominciamo dal più ovvio di questi concetti, che è quello originario e fondamentale per la mente umana. Tutta la nostra vita, chi la consideri quale si presenta all'esperienza, si svolge sul fondamento di un mondo naturale, che perciò non dipende dalla stessa vita umana, anzi ne

rappresenta la condizione. Per vivere, agire, produrre, influire comunque sul mondo circostante, bisogna prima di tutto nascere: e la nostra nascita è effetto di una vita, che non è la nostra, e che di grado in grado sale, sale e si estende fino a raccogliere in sè tutta la natura. La quale era, quando noi non eravamo; e resterà infatti quando noi non ci saremo più. Noi, ad uno ad uno, tutti. Gli uomini vivono della vita di una natura inorganica ed organica, che ci doveva già essere perchè essi ci fossero; e quando in cotesta natura verranno meno le condizioni della vita umana, questa si spegnerà, e la natura, cambiata, divenuta fredda, oscura, morta, persisterà. In questa natura vivente s'innesta la nostra vita: si formano gli animali, e tra gli animali la specie umana. Noi, venendo al mondo, la troviamo così, tutta sviluppata, ricca, complessa, varia di milioni di forme,

attraversata da innumerabili forze, organizzata fino agli organismi più alti, compreso quello dell'uomo. La troviamo e cominciamo a studiarla. Ne studiamo le singole parti, il loro intreccio, e il vario operare di ciascuna, poichè ciascuna ha un suo modo di essere e di agire: ciascuna ha la sua legge. E il complesso di tutte queste leggi, che si richiamano tra loro e si integrano a vicenda, forma appunto il mondo naturale, la realtà in faccia alla quale noi ci veniamo a trovare, e che ci proponiamo di conoscere il più che ci riesca, o per adattare noi ad essa, o per adattare essa a noi, e così vivere. In questa realtà, per esempio, si acquista la cognizione dei bisogni del nostro organismo e dei mezzi con cui si possono soddisfare: proporzione di mezzi a bisogni naturali, di cui ci informiamo, e profittiamo. Ma veniamo pure a conoscere che il nostro organismo, in continua vi-

cenda di formazione e disfaccimento, corre dalla nascita alla morte; e quanto si brama la vita, tanto si aborre dalla morte. Se non che la realtà è quella, e bisogna adattarvisi, poichè la sua legge è fatale, indeprecabile.

In conclusione, la realtà ci apparisce già costituita anteriormente a noi, condizionante perciò la nostra esistenza, esistente indipendentemente da noi: talchè il nostro esserci o non esserci a lei è affatto indifferente. E se la realtà è realmente questa che ci apparisce come tale, e noi siamo veramente estranei ad essa, se ne può anche conchiudere che noi, fuori della realtà, presumiamo bensì di conoscerla e di muoverci attorno ad essa, ma non siamo noi stessi nè la realtà, nè una parte della realtà. Tutta la realtà infatti è da noi pensata nel suo complesso, sebbene vagamente; e la realtà nella sua totalità è considerata

come oggetto da noi conosciuto, ma indipendente da questa nostra conoscenza. Tutta la realtà si esaurisce pertanto in cotesta natura, condizione della nostra vita spirituale; la quale, a sua volta, sarà lo specchio della realtà, ma non ne potrà far parte, essa stessa.

Questo è, ripeto, il concetto originario e fondamentale che la mente umana si fa della realtà: per cui l'uomo si sente chiuso in se stesso, e sa di poter produrre i sogni e le vaghe immagini dell'arte, di poter costruire con la fantasia numeri e figure geometriche astratte, e di poter generare delle idee; ma tra queste sue creature ideali e le solide e salde e vive forme reali della natura vede un abisso. Con la natura tuttavia gli tocca di confondersi quando vuol generare egli stesso esseri viventi, di carne e d'ossa; della natura deve servirsi obbedendo alle sue leggi inderogabili, quan-

do alle proprie idee, ai disegni concepiti dalla sua intelligenza vuol dare il corpo delle cose propriamente reali. Da una parte, dunque, il pensiero; dall'altra, la realtà, quella realtà, la natura.

Questo concetto, a un certo punto, si trasforma, ma non muta sostanzialmente. Si comincia a riflettere che questa natura conosciuta non è già propriamente natura, quella stessa natura che si spiega nello spazio e nel tempo, e che ci sta innanzi agli occhi, oggetto, in generale, della nostra esperienza sensibile: è *idea*. Altro infatti è la natura, altro l'idea della natura; e se noi pensiamo effettivamente questa natura sensibile, e abbiamo fede nella sua realtà e nella realtà delle sue determinazioni, questa natura, in cui facciamo consistere adunque la realtà, non è, a ben considerare, se non la natura quale si può pensare:

l'idea della natura, ossia il pensiero come contenuto della nostra mente: quel pensiero, che è lo scopo di ogni indagine con cui ci sforziamo di conoscere perfettamente la natura, e che finiamo o dovremmo finire con lo scoprire quando ci venga fatto di raggiungere una conoscenza vera. E in tanto noi diciamo di conoscere la natura, in quanto nella natura ravvisiamo una idea (un'idea in ciascun elemento della natura, e un sistema d'idee in tutta la natura); e quel che si conosce, insomma, non è, a dir proprio, la natura quale si presenta ai nostri sensi, anzi qual'è prima di presentarsi a questi, ma quella che essa è e ci si svela mediante il pensiero; cioè l'idea. La quale bisogna che sia reale; perchè altrimenti non potrebbe essere reale la natura, di cui è la verità. Ma è quella realtà appunto che prima si faceva consistere nella stessa natura sensibile: quella

realtà, che rende possibile la vita del nostro pensiero, e non è prodotto di questa vita. È perciò condizione o presupposto del pensiero, in guisa che essa non c'è perchè noi la pensiamo, bensì noi possiamo infatti pensarla perchè essa c'è: ed è l'eterna verità, che l'uomo da prima ignora e brama conoscere; e viene infatti sollevando ora questo e ora quel lembo del velo che la cela ai suoi sguardi, senza, per altro, potere sperare che ella sia mai per svelargli per intero le sue divine fattezze.

La realtà, in questo modo, da naturale (fisica, materiale) si converte in ideale; ma resta, anche così, una realtà estranea al pensiero, indifferente all'esserci o non esserci di questo, trascendente, come dicono i filosofi, rispetto a tutta quanta la vita dello spirito umano, soggetto al rischio perenne dell'errore; laddove quell'idea, complesso di

tutte le idee pensabili (ma non pensate, o non tutte pensate), la Scienza, faro luminoso all'uomo nell'oceano della vita, è verità pura, perfetta.

Questa idea, evidentemente, non è da confondere con le idee meramente soggettive, e però estranee alla realtà, di cui si parlava prima. Questa idea è la stessa realtà idealizzata: quella idea, per esempio, a cui tutti ci appelliamo, quando affermiamo l'esistenza di una giustizia superiore alla giustizia di cui sono capaci gli uomini; di una giustizia, a cui l'uomo sia in dovere di sacrificare i suoi privati interessi, e perfino la vita; o quando parliamo di diritto inviolabile e santo, laddove nel fatto non ci sia forse diritto che più o meno non venga conculcato; o quando, in generale, parliamo di verità, che è cosa ben salda e reale, e non si tocca nè si vede; ed è anche più reale della natura sensibile, perchè questa nasce

e muore e muta continuamente, e quella è immota, impassibile, eterna; e nel suo seno bisogna pure che noi andiamo a cercare tutto ciò che vogliamo pensare di reale e non illusorio.

Ebbene, quando si sostituisce il concetto di una realtà ideale al concetto della realtà materiale, la realtà, nella sua totalità, rimane sempre qualcosa di contrapposto a noi, oggetto del nostro pensiero; ma oggetto che nessuno concepirà per quello che esso è in sè, se non prescindendo dal nostro pensiero. E noi così, noi che apriamo e volgiamo intorno questi nostri occhi curiosi per cercar di sapere, di orientarci e di vivere in mezzo a un mondo noto e familiare, noi non come esseri naturali, ma come esseri pensanti, come quello che siamo affermando la nostra personalità, e dicendo appunto: Noi; noi siamo da meno dei vermi che si arrampicano e strisciano sulla superficie

della terra, calpestati dal piede che l'ignora. Noi siamo nulla, perchè non apparteniamo alla realtà; e quando c'illudiamo di operare e di fare pur qualche cosa per nostro conto, in sostanza non facciamo che rinunciare ad ogni velleità di creare o di far qualcosa di originale e di nostro, e ci abbandoniamo, e ci confondiamo con la realtà eterna, lasciandoci sommergere dai flutti della corrente irresistibile delle sue leggi.

Questo concetto, che io così sommariamente vi accenno, è un concetto diffuso in tutte le menti; e nella filosofia è stato per millennii l'alimento e il tormento dei più grandi intelletti della umanità. La quale voi vedete bene che non può trovarsi a suo agio in un mondo concepito in tal maniera; in un mondo che, dicasi natura o idea, in fondo, badate bene, è sempre natura. Per natura infatti è da intendere non solo quella realtà che è nello spazio

e nel tempo, ma ogni realtà che non è frutto della volontà e, in genere, dell'attività spirituale, avente quel valore maggiore o minore, che è proprio d'ogni atto umano, dal sublime dell'eroismo e delle creature divine del genio al fango della viltà e alla tenebra dell'ignoranza accidiosa. E già una tale realtà non si può dire nè anche frutto, o risultato di un processo; poichè è la realtà che originariamente, immediatamente è quella che è, immutabile. In un mondo che è natura, l'uomo è un intruso, un estraneo, senza diritti, senza neppur consistenza: un essere destinato ad essere soppresso, perchè infatti non esiste, e il suo esistere, con le sue aspirazioni, i suoi bisogni, le sue pretese, non è, in fondo, se non una fallace illusione, che prima o poi cadrà. L'uomo non può non soccombere in un mondo in cui non ci sia posto per lui: e un'aura più o meno grave di pessimismo

pesa sulla coscienza incatenata a questo concetto della realtà. Avrete letto il Leopardi. Egli è la espressione più eloquente del sentimento profondo di questa miseria a cui l'uomo vien condannato, o meglio si condanna, quando si chiuda in tale situazione.

Si condanna da sè, perchè egli stesso ha modo di concepire altrimenti la realtà; e se medita, riesce a convincersi che il concetto naturalistico della realtà è assurdo. E la filosofia ha compiuto questo progresso; sicchè oggi, in verità, per chi studi e procuri di conquistarsi un punto di vista morale, che sia, per dir così, all'altezza de' suoi tempi, tornare a ripetere pessimisticamente che il mondo è la natura o l'idea eterna da cui la natura deriva e ne è resa intelligibile, è commettere un anacronismo.

Il maestro che voglia aver diritto di esercitare la sua alta missione di formatore di anime e di eccitatore di quelle grandi energie morali, onde soltanto all'uomo è possibile di vivere umanamente, non può, non deve ignorare che il punto di vista del naturalismo, per cui il mondo è la realtà astratta, presupposto dello spirito umano, e quindi anteriore e indifferente a questo, è un punto di vista superato dal pensiero moderno. Deve saperlo, perchè, stringendo in breve gli argomenti con cui per molte vie si è raggiunto il nuovo concetto della realtà, il tutto si riduce a questa riflessione, facilissima in sè e che non apparisce difficile ad accettare se non perchè manca a molti, ai più, ai distratti, agli spiriti superficiali, quella forza d'animo che si richiede ad affrontare la grandissima responsabilità che c'impone la verità derivante da questa riflessione.

Pensate. Il naturalismo si riduce all'affermazione, che noi, che pensiamo la natura, non esistiamo, ed esiste soltanto la natura. Non esistiamo, e pure pensiamo; e pensiamo la natura come esistente. Non esistiamo noi, ed esiste la natura, della cui esistenza non abbiamo altro giudice o testimone che il pensiero nostro! Come dire: ombra, non realtà, il pensiero: e la realtà dunque? Sogno di un'ombra, per usare la parola del poeta antico. È possibile fermarsi in questo pensiero? È possibile che chi non esiste garentisca l'esistenza di ciò, di cui non si può saper altro che quello che egli ce ne dice? A quest'assurdo si condanna il pensiero che si ponga di fronte alla realtà, restando quindi fuori di essa, e lasciando lei fuori di se stesso.

Orbene, se diciamo *realismo*, com'è stato detto, quel modo di pensare che fa consistere tutta la realtà nella realtà in sè, astratta dal pensiero, alla quale il pensiero, pensando, deve conformarsi, per *idealismo* invece s'intenderà quel superiore punto di vista, da cui si scorge l'impossibilità di concepire una realtà che non sia la realtà stessa del pensiero: non quell'idea che, come semplice oggetto della mente, può esserci anche fuori di questa; e dev'esserci, affinché questa abbia diritto e modo, quando può, di pensarla; ma questo pensiero appunto, con cui noi pensiamo tutto, e che dev'essere pure qualche cosa, se per mezzo di esso noi vogliamo, comunque, affermare una qualsiasi realtà; dev'essere una reale attività, la quale, pensando, non s'avvolga nel cerchio incantato dei sogni, ma ci faccia vivere appunto nel suo mondo reale. E se non è concepibile che

esca mai da sè, per penetrare nel presunto mondo materiale, ebbene, ciò vorrà dire che non ha bisogno di uscire da sè per mettersi a contatto della realtà; vorrà dire che illusoria in qualche modo sarà quella realtà che si dice materiale ed esterna al pensiero, e che la vera realtà non è se non quella che si viene realizzando per opera dell'attività pensante. Non c'è modo, infatti, di pensare nessuna realtà, se non si mette a base d'ogni realtà il pensiero.

Questo è il concetto, o se volete la fede, non solo della filosofia moderna, ma della stessa coscienza in generale, quale a poco a poco s'è venuta formando mercè il profondo sentimento morale della vita promosso dal Cristianesimo, che prima contrappose alla natura, alla carne, una realtà più vera, il mondo in cui non si nasce, ma a cui l'uomo deve elevarsi e in cui deve vivere, non

perchè questo mondo preesista, ma perchè a lui tocca di crearlo mediante il suo volere: il regno dello spirito.

Secondo questo concetto, non c'è propriamente una realtà; ma c'è lo spirito che crea la realtà. La realtà perciò si fa; non è per natura. Il realista parla di quello che c'è e che sarebbe il mondo, in cui l'uomo viene, e vi si deve adattare. L'idealista non conosce se non quello che lo spirito fa: una natura, essa stessa, opera sempre in corso dello spirito, e vibrante nell'animo dell'uomo, che col suo intelletto e col suo volere la rifà di continuo in un moto irrequieto che mai non posa; un mondo, che non è mai fatto, perchè tutto il passato sbocca e si attua (in quella forma che è la sua, e in cui infatti esiste) nel presente; la storia, nel ritmo incessante del suo divenire, nell'atto sempre vivo del suo prodursi.

Con chi starà il maestro, che voglia aprire il suo animo alla vita della scuola? Crederà egli col realista che ci sia una realtà da constatare e riconoscere? o confiderà con l'idealista, che c'è solo un mondo da costruire, e che ciò su cui soltanto si può fare assegnamento, è l'attività costruttiva e creatrice di questo spirito che ci si agita dentro, sempre insoddisfatto di quel che esiste, anelante sempre a ciò che non esiste ancora, ma deve esistere, perchè è quello che solo merita di esistere e di riempire la vita?

Torniamo al nostro problema. Ci sono due modi, noi dicemmo al principio di questo discorso, di concepire la cultura. E voi ora comprendete, senza bisogno di ulteriori schiarimenti, quali siano questi due modi: poichè il realismo conduce a un concetto realistico della cultura, e l'idealista non

saprà concepire questa cultura se non idealisticamente. Infatti, chi si abbandona al primo orientamento, è portato a immaginare che lo spirito dell'uomo sia vuoto; e che tutto ciò di cui egli può nutrirsi, debba venirgli dall'esterno. La sua cultura non potrà essere se non un acquisto assoluto, nel senso che dovrà constare per intero di elementi acquisiti dall'esterno; e acquisibili in quanto preesistenti all'esercizio di quell'attività con cui egli potrà venirne in possesso. E l'idealista, d'altra parte, poichè non ammette nulla che non derivi dallo svolgimento della stessa vita dello spirito, non saprà concepire cultura che non sia l'immanente prodotto della vita stessa, e da questa non separabile se non per astrazione.

Intanto, è manifesto che la concezione corrente della scuola è piuttosto realistica. Dico di più. L'origine ideale, e quindi storica della scuola, è

strettamente connessa col presupposto realistico. La scuola in verità nasce quando l'uomo acquista coscienza di un patrimonio di cultura sociale già accumulato e da non lasciarsi disperdere. C'è già la grammatica quando viene l'idea d'insegnarla. Gli uomini posseggono già una lingua, quando vogliono insegnarla di proposito ai figli. Autodidatticamente gl'ingegni inventivi danno corpo, con nuove osservazioni e scoperte, a nuove discipline; e poichè se ne riconosce il valore, si forma il disegno di aprire una scuola dove queste discipline si trasmettano agli altri. In generale, c'è il sapere, e si istituisce quindi la scuola. Si potrà anche pensare molto facilmente che mediante la scuola si renda possibile o si acceleri il progresso del sapere; ma la scuola si fonda sul sapere preesistente. Scienze, arti, costumi, tutto ciò che la scuola può insegnare, c'è già. C'è, ma non è nel-

lo spirito di chi deve appropriarselo, e appropriarselo appunto qual'è, in se stesso. C'è l'Illiade; Omero ha cantato; si sono raccolti i canti che gli si attribuiscono; se n'è fatto un poema, in cui c'è da apprendere religione e ideali e memorie care e sacre alla gente greca; e ogni persona colta deve attingervi la sostanza della propria cultura. Ecco il maestro che insegna a leggere, e a leggere quel poema, che è un'eredità del passato, onde i nuovi greci e tutte le nuove generazioni si giovano, come ogni uomo che nasce in terra gode della luce e del calore del sole, che non egli accende nel cielo. La cultura, la materia dell'educazione, preesistente all'esercizio dell'attività spirituale che per suo mezzo deve educarsi, è veramente la condizione, senza di cui non pare possa nascere scuola. Cresce la cultura e si complica, e si estende la scuola. Si specifica la cultura col pro-

gresso della civiltà, e sorgono le scuole speciali: e la scuola segue e rispecchia la storia dell'enciclopedia delle scienze, delle lettere, delle arti, e di tutta la vita umana che nella scuola si vuol perpetuare.

Tutto ciò, evidentemente, ha un senso soltanto dal punto di vista realistico. Giacchè la scuola non guarda a quelli che sanno, e che di essa non avrebbero bisogno, ma a quelli che non sanno: a loro vuol provvedere, per loro nasce; e si orienta perciò secondo si crede che il loro spirito si debba orientare. Nella scuola di medicina non c'è la medicina, ma l'apprendimento di essa; che se fosse già appresa, come pare che sia già dai professori, non darebbe luogo alla istituzione della scuola. Nella scuola c'è sì anche il maestro, ma il maestro per gli scolari, e quale deve esser veduto dagli scolari. E come? Come appunto colui

che possiede la scienza, e non deve impararla insieme co' suoi scolari. La scuola, dunque, non è il possesso della cultura, ma uno svolgimento di vita spirituale aspirante a tale possesso. E vi può aspirare, perchè c'è il maestro che già la possiede, e la possiede non come cosa sua propria, ma, ripeto, come patrimonio sociale di tutti. Egli stesso è un mezzo di comunicazione: la cultura gli preesiste. Gli preesiste anche quando ne sia stato lui l'autore. Allora deve esserne stato già l'autore: si deve sapere che egli ha qualche cosa da insegnare; e quando insegna, la materia è bella e pronta e socialmente riconosciuta degna d'essere comunicata agli altri.

La scuola presuppone la biblioteca; non è vero? Che fa il buon maestro se non chiedere sempre e procacciarsi libri e libri, per ampliare le sue cognizioni, ed esplorare sempre più quel mondo

in cui ha il dovere di guidare i suoi alunni? Sì, nei libri, nelle vaste biblioteche, con i tanti volumi, che nessun individuo ha speranza di leggere tutti, è la cultura: è un mondo di cose belle a sapersi e degne che l'uomo per saperle vigili le lunghe notti e soffra, come dice Orazio, il caldo e il freddo, e affronti ogni fatica e sacrificio; perchè lì è l'umanità, alla quale deve congiungersi, se vuol procedere oltre degnamente, vivendo da uomo che non si lasci nulla sfuggire della vita che i suoi maggiori lo han messo in grado di vivere. Lì è l'aria che egli deve respirare. In quell'oceano spirituale che mareggia sterminato attraverso i secoli, egli deve immergersi. L'oceano è innanzi allo scolaro, innanzi a ogni uomo che nasce al mondo della cultura ed è attratto verso di esso. Ma da principio egli ha il piede sulla spiaggia asciutta, e

chiede altrui il coraggio, se non altro, per entrar nelle onde.

Ma, pensate: chi gli potrà dare il coraggio di gittarsi in un tale oceano, dov'egli, certo, naufragherebbe? Bisogna pure che egli si contenti di affrontarlo, quest'oceano, in qualche seno riposto e riparato: dove non abbia da abbandonarsi in balia alle tempeste del pelago, ma possa provare le sue forze in poca parte di quell'acqua, che si muove e rimescola, una e indivisibile, per l'oceano infinito e spaventoso.

In una biblioteca, a goderne, a profittarne, ad apprendervi qualche cosa, è forza scegliere un libro, per cominciare. Altrimenti, nella sua fantastica immensità, nella moltitudine dei libri non letti e non leggibili tutti, il pensiero resterà fatalmente sommerso, poichè non riuscirà a veder nulla, a nulla pensare, a posare in nulla di ciò che

s'immagina che sia in tutti quei libri. Bisogna scegliere. Ecco Dante, ecco la Divina Commedia: il poema scritto sei secoli addietro da quel grande, che da sei secoli è morto, e dorme a Ravenna, e non pensa più alla sua Francesca, al suo magnanimo Farinata, al suo paterno Brunetto, alla sua Beatrice. Vi pensò, e creò un suo mirabile mondo: poi, scritto che ebbe l'ultimo verso del suo centesimo canto, sorrise alla vista della divina bellezza: l'opera era perfetta, ed egli morì. E il suo manoscritto fu copiato a migliaia di esemplari; e, inventata la stampa, riprodotto in milioni e milioni di volumi: in uno dei quali noi lo ritroviamo ora come fu scritto, e lo vorremmo così preciso come uscì dalla penna che ne riempì prima le carte, senza una virgola o lettera di più o di meno.

Ecco, in questo libro, un esempio di quel che c'è nelle biblioteche: della cultura che i maestri vi cercano, e gli scolari apprendono dai maestri. Ecco qualche cosa che nel mondo c'è, e fa parte della realtà, che gli uomini, pur che vogliano, possono conoscere, come possono conoscere le stelle e le piante, quello che è in cielo o sulla terra, e quello altresì che è nelle viscere di questa. La Divina Commedia è realisticamente concepita rispetto a noi che l'apriamo e vogliamo leggerla, perchè essa c'è già, e suscita il nostro desiderio; e se noi non l'avessimo tratta dallo scaffale dov'era riposta, vi sarebbe rimasta, e sarebbe stata egualmente; e quello che noi troviamo nel libro, leggendolo, tutto quel mondo di morti che sono più vivi, la maggior parte, di quanti vivi ci circondano nelle nostre città e nella vita quotidiana, tutto vi sarebbe rimasto dentro ugualmente,

anche se noi non avessimo mai preso in mano il volume.

Ma, tutto, proprio tutto? No, riflettete. Il libro contiene nè più nè meno di quello che vi troviamo, e sappiamo trovarvi. Certo, non tutti vi sanno trovare lo stesso: ma, è ovvio, per ognuno il libro non contiene se non quello che egli vi trova; e per poter dire a uno che nel libro ci sia di più di quel che vi legge lui, bisogna che un altro sappia trovarvi questo di più; e che contenga di più potrà dirlo lui, e chi ve lo trovi dopo di lui. Dante aspettò secoli che sorgesse un De Sanctis a dimostrare che cosa dice Francesca. E perciò fu detto che intendere Dante è segno di grandezza. Egli, in astratto, certamente è quello che è; ma in astratto. In concreto, Dante è quel Dante che ammiriamo e gustiamo secondo la misura delle nostre forze; perchè a seconda della nostra pre-

parazione spirituale, dello svolgimento della nostra personalità, Dante per noi s'innesta, leggendo il suo poema, in un tronco che non preesiste a noi, anzi è la nostra vita: e prima che questa vita si realizzi. è chiaro che nulla può esservi di ciò che vi troviamo dentro, perchè in essa ha la sua realtà. Sicchè, al far dei conti, nel libro, se non l'avessimo letto, non solo non ci sarebbe rimasto tutto quello che noi vi troviamo, ma di quello non ci sarebbe stato nulla, assolutamente nulla. Di quello, si badi.

Ma si badi anche, che quello poi è tutto: tutto per me, tutto per ciascuno. Sempre, da un libro si caverà soltanto quello che il lettore con la sua anima e con la sua fatica saprà cavarne: e per effetto di questa fatica e in virtù della sua anima egli potrà dire che il libro abbia un contenuto, e sia, per esempio, la Divina Commedia. In realtà,

la Commedia che noi conosciamo, la sola che possiamo conoscere, la sola che esista o che si potrà dire che esista, è quella che vive negli animi nostri; quella perciò che è quella che è in funzione della critica che la interpreta, la intende, la giudica; e che non conchiuse perciò il circolo della sua vita quando Dante scrisse l'ultimo verso del centesimo canto, ma continuò a vivere. continua a vivere, nella storia, nella vita dello spirito. La sua vita non si conchiude mai. Il poema non è mai finito.

Questo è vero del poema dantesco; questo è vero di tutto ciò che noi s'immagina ereditato dai grandi, che vennero accrescendo il patrimonio della umana cultura. E allora? Allora la cultura non è lì, innanzi a noi, tesoro dissepolto dalle profondità della terra ed esposto alle nostre mani.

La cultura è quella che noi ci facciamo: è la vita del nostro spirito.

La cultura astratta è quella realisticamente concepita; dorme nelle biblioteche, nel sepolcri di quelli che vissero, e non vivono, e la crearono; appartiene al passato e alle cose morte. Se non che, come lo stesso passato, quando non si voglia astrattamente considerare, bensì conoscere e vedere da presso come quel passato che è, diviene un presente e si fa quella attualità che si dice il nostro vivo ricordo, e la storia da noi costruita, da noi meditata, da noi ricreata col nostro ingegno, con la nostra potenza rievocatrice che lo desta dal suo letargo, codesto passato, e lo rianima degli interessi spirituali, delle idee e dei sentimenti che sono, in fine, la viva sostanza in cui il passato realmente sopravvive ed è in effetti reale; così la cultura concreta, quella che sola può

investire gli animi nostri, e insegnarsi ed apprendersi, e perciò avere un pregio, e cercarsi, perchè è la sola che infatti ci sia, è la cultura idealistica: quella che non è nei libri, nè nel cervello degli altri, ma nella nostra anima, così come via via vi si forma; e non è perciò, in generale, un antecedente del lavoro dello spirito; anzi consiste in questo medesimo lavoro.

Questa dev'essere la fede di chi non si vorrà abbandonare a credere di essere straniero al mondo, e di non esservi venuto ad esercitare una funzione propria. Nè il mondo in generale, nè, in particolare, quello della cultura è bello e fatto quando noi vi giungiamo. Perciò la vita umana ha valore; perciò l'educazione è una missione.

CAPITOLO V

SPIRITUALITÀ DELLA CULTURA

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

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

Il sapere non è, fermiamo bene questo concetto, di là dallo spirito umano. E vi insisto, perchè so bene che contro questa conclusione, per quanto vi possa riuscire irrepugnabile, si ribella

tuttavia l'animo vostro, cercando che cosa infine sia quel sapere che si attribuisce a merito dei grandi maestri dell'umanità, morti, e vivi nondimeno nelle loro opere; cercando come si possa tuttavia pensare quel sapere che noi, apprendendolo, sentiamo di non inventare, ma soltanto di tornare a imparare per conto nostro, essendo già esso in dominio degli uomini prima di noi. Si può pensare proprio che sia nulla quello che noi non ancora non sappiamo, e forse non sapremo mai, ma che potremmo sapere, e si dice infatti «scibile»? E sarebbe dunque fondata su una illusione, ed effetto d'irriflessione e d'ignoranza, la reverenza onde tutti onoriamo gli uomini insigni, del cui sapere non ci sentiamo capaci? e il culto che ogni uomo civile consacra a tutti i grandi spiriti, filosofi e poeti, e artisti ed eroi d'ogni sorta, che arricchirono di tanto il patrimonio morale della uma-

nità, e i cui nomi rifulgono nel cielo della storia, stelle di prima grandezza? Ma dunque non ci fu un Dante tra il secolo decimoterzo e il decimoquarto, tanto tempo addietro, che poetò così altamente, e si meritò l'ammirazione dell'universale, quando noi che lo leggiamo e lo facciamo essere dentro all'animo nostro, eravamo ancor tanto lontani dal porto di questa vita?

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

sapere del passato, non è altro che quello che noi pensiamo come tale, e diciamo quindi «sapere del passato». Noi con la storia che si produce nei secoli, e non è mai il passato oltre il presente (passato e presente), ma passato nel presente, quasi pianta che cresce, o animale che vive non aggiungendo mai qualche cosa di nuovo al vecchio, ma trasformando il vecchio nel nuovo, e non avendo perciò, nè essendo mai, tutto insieme, altro che il nuovo. Noi e gli uomini che pensarono (poetarono, filosofarono, meditarono, crearono) prima di noi, formiamo tutti una sola persona, che si sviluppa e matura, acquistando sempre e non perdendo mai: apprendendo e ricordando, e tutto il passato mettendo in valore nel suo presente. La sua infanzia non è tramontata del tutto e finita nel nulla; ma è l'infanzia che torna e ritorna alla memore fantasia che la va-

gheggia con tenerezza, e l'idealizza, e ne fa poesia. Come quella infanzia che fu, ignara di questa poesia, che era ancor da nascere nè allora poteva nascere, essa è morta del tutto (non è mai esistita!). Ma vive come l'infanzia che è ricordo, e desta un sentimento che è il sentimento attuale dell'adulto. Così pure una parola buona e rivelatrice entrò già nei primi anni nel segreto dell'anima nostra infantile. Uscita dalle labbra della mamma nostra, calda del suo amore, essa valse tosto a liquefare un tumido sentimento di ira, che ci occupava il cuore, e ci fece sentire la soave dolcezza di quella bontà che è fatta d'amore. E noi potremo aver dimenticata quella parola e l'occasione in cui ci fu detta; ma l'anima nostra quel giorno ne fu toccata e modificata, e acquistò quasi un sesto senso. Col quale poi vedemmo tante e tante altre cose dolci a vedere, nel corso

della nostra vita; sicchè il senso stesso si venne con l'esercizio acuendo sempre di più, e diventò una parte sempre più pregevole e quasi un organo sempre più potente della nostra personalità morale. Ebbene, anche in tal caso il nostro sviluppo è stato un acquistare continuo senza nulla perdere: un conservare il passato, ma convertendolo nel presente, e quindi annientandolo come vero e proprio passato.

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

piuttosto la vita dello spirito nella sua universalità, lo sviluppo della personalità umana intesa nella sua effettiva storica concretezza.

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

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

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

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

«Com'uom per fama s'innamora», secondo ricorda il poeta, e tutti imparano già da sè, e sa perciò dell'esistenza e della bellezza di una donna che non ha mai veduta, ma che non perciò gli è affatto ignota, così avviene che noi, senz'essere stati ancora a scuola, si possa desiderare di andarvi.

(Oh dolcezza infantile delle gioie pregustate al primo immaginare quel che la scuola ci prometteva, quando s'avvicinò il giorno che ce ne saremmo

mo andati coi nostri fratelli maggiori e cogli amici più grandicelli, incontro a quella vita, che nei loro racconti e nei racconti dei nostri genitori avevamo intravvista per tanti aspetti attraente!). Così avviene che si vada a cercare in biblioteca libri che mai non vedemmo, e ci si senta attirati verso studi nuovi. Dall'ignoranza al sapere non si salta come dalla tenebra fitta alla luce meridiana, ma lentamente come dalla penombra biancheggiante delle ore antelucane al mite chiarore dell'alba, via via per lo splendore sempre più caldo del sole che monta con insensibile passo su per l'arco del cielo. E anche nella penombra il mondo, a cui guardiamo e che aneliamo vedere, è il mondo già intraveduto dai nostri occhi, già abbracciato dalla nostra coscienza, e qui riscaldato e illuminato dal nostro sentimento e dal nostro pensiero.

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

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

un eroe del Metastasio. Bene, non disdegniamo di metterci un tratto sulle orme di questo pedante: il cui metodo, badate, andò a finire così nel ridicolo, ma aveva una storia gloriosa, a cui anche il Manzoni s'inclinava.

Io dico: noi non possiamo pensare, e non pensiamo, se non due generi di realtà: la quale o è cosa, o è persona. Ognuno di noi è portato naturalmente a fare questa distinzione; e quando l'ha fatta, sente chiaramente od oscuramente, che ogni possibilità si esaurisce in cotesti due termini, fuori dei quali non è pensabile realtà di sorta. E la ragione sta in ciò: che se noi pensiamo, se noi agiamo, se noi viviamo, noi sempre veniamo a collocarci immancabilmente in una situazione, nella quale da una parte ci siamo noi, centro e principio, o soggetto, dell'attività nostra, e dall'altra ci sono gli oggetti a cui si volge e in cui

termina la nostra attività. Noi, soggetto perciò di tutto il mondo che ci circonda, e questo mondo, termine del nostro vedere e di ogni nostro sentire, termine del nostro pensiero e di ogni nostra indagine scientifica, termine del nostro desiderare e di ogni nostro pratico operare: il mondo, che ci si rappresenta nella coscienza e che noi aspiriamo a signoreggiare mediante il nostro lavoro, diretto dal nostro pensiero. Oltre noi e quello che noi pensiamo, ci può essere altro?

Nel mondo che noi pensiamo e contrapponiamo a noi, ci pare dapprima ci siano differenti specie di oggetti. Ci pare che ci siano cose e persone: semplici oggetti di conoscenza, come sono propriamente le cose, le quali non possono mai convertirsi in soggetti; e persone che, se ci si rappresentano da principio come oggetti del nostro

conoscere e del nostro amore o del nostro odio, termini dell'operare, conosciuti meglio si trasformano di fronte a noi in soggetti di conoscenza e d'azione, ossia di quello stesso che siamo noi. Se non che, quando noi veramente li conosciamo, questi esseri che ci sono intorno come soggetti pari a noi, allora non ce li troviamo più intorno oggetti del conoscere su quel piano in cui lasciamo gli esseri inanimati e le piante e gli animali: allora essi si accostano a noi, si confondono con noi, sono il nostro simile, il nostro prossimo; e formano con noi quello che propriamente si dice Noi: quella persona a cui, come fu chiarito nel secondo discorso, bisogna propriamente riferirsi quando si vuole affermare in maniera concreta la nostra personalità. Formano quell'unica persona, quell'unico soggetto, che è il vero soggetto, del conoscere; del conoscere e dell'operare umano;

quel soggetto che conosce e opera sempre per un interesse universale, e, per così dire, per conto di tutti; o meglio per conto di un Uomo, in cui tutti i singoli uomini concorrono e s'immedesima-no.

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

Le cose invece son tante! Giriamo intorno lo sguardo, e troviamo l'orizzonte popolato da mille e mille, da infiniti oggetti, che possono ad uno ad uno fermare il nostro occhio, e possono raccogliersi nel vastissimo quadro per cui l'occhio spazia senza potersi arrestare mai ad un oggetto che

sia l'ultimo. Il primo mondo che noi conosciamo, il primo che si presenti, s'affolla e quasi tumultua al principio della nostra naturale esperienza dentro alla nostra mente, è – lo abbiamo detto l'altra volta – il mondo delle cose materiali, che, si dice, feriscono i nostri sensi. E considerate: queste cose materiali sono tante, non solo di fatto, ma anche di diritto; devono essere, non possono non essere, se vogliamo pensarle come cose materiali, tante. È la loro natura, questa, di essere una moltitudine indefinita.

Chi dice infatti cosa materiale, dice cosa che occupa spazio. E lo spazio questo ha di proprio, che consta di elementi, ciascuno dei quali esclude da sè tutti gli altri, in guisa da concepirsi per sè, indipendentemente dagli altri, e da non potersi concepire se non a questo modo. Lo spazio è essenzialmente divisibile; e quando si riduca al

punto, che non è più divisibile, cessa di essere spazio. La sua divisibilità significa che esso non è altro che la somma delle sue parti, oltre le quali non contiene nulla, e nelle quali perciò si scompone senza nulla perdere del proprio essere, e, per ciò stesso, senza che alcuna delle parti venga ad essere privata di nulla che avesse nel complesso. Se qualche cosa infatti si perdesse dell'intero, non potrebbe questa perdita non risentirsi nelle singole parti dell'intero stesso. Il libro, nella sua materialità, è composto di nient'altro che un certo numero di fogli stampati cuciti insieme. E perciò essi, scuciti, possono ricucirsi e tornare quindi a formare lo stesso libro di prima. Una verga di ferro ha un certo peso, che non muta se la verga si spezzi in quante si vogliano parti, e le varie parti si pongano insieme sulla bilancia.

La cosa comincia a non essere più semplicemente materiale quando, pur essendo per un certo rispetto divisibile, per un altro rispetto non è tale. Una pianta o un animale, ogni organismo vivente considerato soltanto come oggetto che occupi un certo spazio, e avente perciò certe dimensioni, è suscettibile certamente di esser diviso: una pianta si spezza o sega, e un animale si macella e squarta. Ma, considerato in quel che ha di proprio e che lo distingue da tutti gli altri corpi materiali, l'organismo non è più divisibile: perchè, scisso che sia nelle sue parti, ciascuna di queste cessa di essere quella che era congiuntamente alle altre, e non si conserva, ma si dissecca, corrompe e disperde, talchè l'intero non può più ricostituirsi. Le varie parti di un organismo come tale sono inseparabili, perchè ciascuna sta e si conserva in rapporto con tutte le altre, insieme

con le quali forma pertanto una vera e propria unità. Ma se voi cercate che cosa è questa unità onde tutte le membra sono strette insieme inscindibilmente, è evidente che non potrete trovare nulla che sia osservabile o rappresentabile, quasi occupante uno spazio con certe sue dimensioni, ancorchè minime, a simiglianza di tutte le singole membra, che quest'unità fonde in sè e avviva. Infatti, se l'unità, che è il principio vitale d'ogni organismo, fosse rappresentabile spazialmente, fosse cioè materiale, sarebbe una delle membra da raccogliere e unificare, e non già il principio unificativo. Quindi la vanità degli sforzi di tutti i fisiologi materialisti intestati a spiegare la vita mediante l'osservazione delle parti concorrenti nella massa organica, dei loro rapporti chimici, e, infine, del loro meccanismo. L'essere materiale in quanto organizzato è più che un semplice essere

materiale, e annunzia già un principio superiore. Esso annunzia lo spirito.

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

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

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

ne, e quindi una individualità peculiare. Chi percepisce davvero una poesia, non si viene a trovare innanzi a una cosa osservabile, compatta, unita e inscindibile, ma pur sempre indipendente da ogni personalità umana. La poesia si capisce quando, attraverso il flusso unico dei suoi versi e il ritmo continuo delle sue parole, si afferra un sentimento nel suo sviluppo, un'anima vibrante in un certo momento della sua vita, un uomo, una personalità. Però c'è la poesia del Petrarca, e c'è quella dell'Alighieri: diversissime tra loro, perchè espressioni di due personalità fortemente distinte; e ciascuna poesia d'ognuno dei due poeti si gusta, cioè s'intende e conosce, soltanto se vi si sente dentro quell'accento personale, che contraddistingue una personalità poetica dall'altra. Un poeta senza individualità è insignificante, non è un poeta. E quand'egli è tale, stampa la sua or-

ma, più o meno, in tutte le singole sue poesie; e in ciascuna di queste, attraverso le cose che egli dice, si sente pulsare la sua anima. La poesia perciò è il poeta; è persona, non è cosa. E altrettanto, a rigore, è da dire – ognuno potrà capacitarsene agevolmente da sè – d'ognuna delle cose che volgarmente si dicono spirituali.

Ma, oltre le cose materiali, par bene ci siano cose non materiali, e non appartenenti in proprio a nessuna persona. Quelle *idee*, di cui già avemmo occasione di parlare un'altra volta, come entità non certamente materiali, e non percettibili coi sensi, bensì pensabili con l'intelletto, e pure corrispondenti rispettivamente a tutti gli ordini o specie delle varie cose materiali, furono pensate già dai filosofi e vengono ordinariamente pensate dalla generalità degli uomini, come cose; che in-

fatti non è necessario si pensino attualmente, ma basta siano in se stesse pensabili. Possono essere nel fatto pensate e non pensate, indifferentemente, al pari di tutti gli oggetti materiali che non sono creati dai nostri sensi, ma devono già esistere affinché i nostri sensi possano percepirli. E queste idee sono pur tante, molte, proprio come le cose materiali: e ciascuna diversa dall'altra. Esse rispecchiano quasi la molteplicità delle cose materiali, a cui immagine e somiglianza sono state escogitate. Ci sono i cavalli in natura, e c'è l'idea del cavallo, per mezzo della quale riconosciamo tutti gli animali che si ascrivono a cotesta specie. Ci sono i cani e c'è il cane, che noi ritroviamo in ciascun animale di tal nome; e i fiori, e il fiore; e i garofani, le rose, i gigli, e così il garofano, la rosa, il giglio; e così il ferro, il rame, l'argento, l'oro, la calce, l'acqua, e via, all'infinito.

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

Ora, di certo, la sterminata moltitudine delle idee, per cui può spaziare la nostra mente, non si stende nello spazio. Ma, appunto per la necessità di concepire comunque spazialmente ogni moltitudine, fu pensato che oltre lo spazio fisico, bisognasse pure ammettere uno spazio ideale (come a dire, oltre allo spazio in senso proprio, uno spazio metaforico). Ma, spaziali o non spaziali, le idee intanto ci si sforza di concepirle come effettivamente molte, ossia esistenti e pensabili ciascuna per sè e indipendente dalle altre; quantunque in realtà non si riesca a pensarle se non collegate tra loro e formanti un sistema per modo che nes-

suna si possa pensare, se non pensando anche le altre. Ecco, per esempio, l'idea dell'uomo: ognuno di voi, intuitivamente, l'ha presente, la possiede; non è vero? Ma questa idea non si possiede come una parola di cui non si sappia nè anche il significato. Bisogna che, pensando l'idea, si pensi qualche cosa che sia il contenuto dell'idea stessa: e se sapete che cosa è l'uomo, voi dovete pure sapere attribuire un contenuto all'idea che ne avrete. Direte, come dissero gli antichi, che l'uomo è l'animale che ride, o che parla; poichè infatti è il solo degli animali capace di esprimere nel riso o nell'inflessione della voce un moto della sua anima (è il solo capace di aver coscienza dei suoi moti interni). Direte, com'è più probabile, che egli è l'animale che ragiona. E già avrete pensato l'idea di uomo pensando quella di animale e quella di ragione. E l'idea di animale?

Potrete forse pensarla da sola? Ed essa, e l'altra di ragione, bisogna abbiano ciascuna un contenuto, si connettano cioè ad altre idee, senza le quali resterebbero prive di ogni consistenza.

Pertanto di idea in idea la mente che comincia a pensarne una, è condotta, trascinata a passare dall'una all'altra, come chi volesse afferrare un anello, un anello solo, di una catena; e non potrebbe naturalmente prenderlo se non prendendo tutta la catena. Così è delle idee. Noi non saremo in grado di abbracciare in un pensiero solo tutte le idee; ma qualunque tentiamo di fissarne nella mente, essa ci si presenta come un nodo in cui se ne intrecciano e annodano molte; se siamo indotti a pensare che tutte quante in sè, come quelle idee in cui consiste la verità e il possibile contenuto di ogni nostro sapere, sono congiunte: tutte formano una catena infinita, di cui non è possi-

bile pensare il primo e l'ultimo anello, poichè il principio è saldato colla fine, e si gira, si gira, e non si giunge mai al termine. Non è tale la natura delle idee, quali noi le rappresentiamo, come il campo da cui ci tocca di attingere ogni nostro possibile pensiero?

Le idee pertanto non sono una vera e propria molteplicità. E non sono, perchè infatti non sono cose, nè materiali, nè ideali, e non occupano spazio di sorta. L'immaginazione può rappresentarcele come le luci di un firmamento; ma l'intelligenza ci avverte che esse non si pensano davvero come disgiunte e separate l'una dall'altra, e collocate l'una accanto all'altra; anzi, pensandone una, se essa si pensa davvero, in tutto il suo valore, dentro di essa si pensano tutte le altre. Si pensano, o si dovrebbero pensare, se si padro-

neggiasse tutto lo scibile. E innanzi al pensiero esse si presentano come formanti un tutto unico, una unità, che si dice la scienza, lo scibile, la verità.

Non sono dunque una moltitudine; e non sono, perchè nella loro molteplicità riuscirebbero impensabili. La loro connessione e partecipazione a una unità assoluta deriva da ciò, che esse sono oggetto di pensiero, sono cioè assoggettate al lavoro del pensiero, che le mette in relazione, le ordina, le organizza, le unifica. Per dire infatti che una idea ne contiene un'altra o parecchie altre, occorre analizzare la prima e definirla. Occorre che la prima e l'altra o le altre sian distinte tra loro; occorre perciò che non ci siano soltanto esse, inerti, immote, morte, come sarebbero per se stesse, termine di semplice possibile contemplazione, ma ci sia anche chi le analizza, definisce e

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

Ecco che cosa sono le idee, quali noi realmente le pensiamo. Nè una molteplicità sminuzzata e sparpagliata, nè una massa di elementi concorrenti; bensì un pensiero, un organismo che si articola e si svolge attraverso le sue membra, tutte esistenti nel processo onde via via si formano, si sviluppano, si complicano e si assettano in un ordine sempre nuovo e non mai definitivamente perfetto. Le idee dunque non sono molte, ma una; e sono il pensiero; non sono se non metaforicamente cose, e, a parlar proprio, invece sono la persona stessa umana quale si attua nel pensiero che s'affatica nella costruzione del sapere, unità indivisibile, in cui ogni idea è insieme con tutte le altre per rispondere alle domande che il pensiero si propone senza posa. La persona, diciamo, non le persone; poichè sappiamo già che solo astrattamente si può parlare di molte perso-

ne; laddove in concreto la persona è una, universale, immoltiplicabile.

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

E qui potremmo fermarci, dato l'interesse che ora ci muove in questa ricerca. Poichè, poste queste due realtà, a nessuno certo verrà in mente che la cultura possa collocarsi in mezzo alle cose materiali piuttosto che nella realtà spirituale, che è persona. Ma l'intima natura di questa realtà

spirituale, che è la cultura, non si vedrebbe chiaramente, se noi non insistessimo nella nostra indagine e non riflettessimo ancora più attentamente su questa divisione a cui ci è parso di poterci arrestare: a questa divisione del mondo in persone e cose, in spirito e materia.

Io vi domando: ma noi pensiamo veramente questa materia che diciamo di pensare, e che crediamo di poter nettamente contrapporre allo spirito, perchè lo spirito è unità o universalità, e la materia (nel suo tutto e in ogni sua parte, in ogni cosa) una molteplicità indefinita? Giacchè per pensare effettivamente la materia, è evidente che si dovrebbe pensare per l'appunto la molteplicità: quella pura molteplicità, che è propria della materia.

E che significa dunque molteplicità? Molteplice, assolutamente parlando, è ciò che consta di ele-

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

Se non che il concetto stesso di molteplicità di elementi irrelativi è un concetto assurdo. Affinchè sia dato di concepire molti elementi irrelativi, si deve cominciare col concepire una coppia di elementi di tal sorta; poniamo A e B; ciascuno dei

quali sarà irrelativo all'altro, in quanto nel suo concetto non conterrà nulla che richiami l'altro, e quindi escluda l'altro assolutamente da se medesimo. Se A non escludesse così B, qualcosa di B sarebbe in A, e non si potrebbe più dire che i due elementi sono tra loro irrelativi. Irrelatività vale esclusione reciproca, energica, con la quale ciascuno dei due termini si oppone all'altro, e impedisce che l'altro abbia nulla di comune con esso. Senza questa azione reciproca, per cui ciascuno dei termini si rivolge all'altro, e lo esclude da sè, e si pone come la sua negazione, non ci sarebbe irrelatività. Se non che questa azione con cui ciascuno si riferisce all'altro termine per negarlo, che altro è, intanto, se non relazione? Questo appunto è il risultato reale d'ogni sforzo che si faccia di spezzare la realtà in parti affatto repugnanti tra loro, escludentisi a vicenda, e quindi recipro-

camente indifferenti: che si ottiene proprio il contrario di quel che si voleva: il relativo in luogo dell'irrelativo; l'unità invece della molteplicità.

Nè dualità, invero, nè molteplicità è concepibile senza l'unità onde i due formano quel tutto, in cui le due unità sono fra loro connesse, pure escludendosi a vicenda; senza l'unità, che fonde insieme e unifica ogni molteplicità determinata in un numero, facendo fra loro correlative le unità che costituiscono il numero. Bisognerebbe non pensare la molteplicità per ispogliarla da ogni unità. E allora nelle tenebre del non pensato quella molteplicità non sarebbe unità, ma non sarebbe nè anche molteplicità, perchè non sarebbe nulla; o, se preferite dire altrimenti, non sarebbe pensabile in modo alcuno.

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

Materia è realtà molteplice, senza unità. Cosa, lo abbiamo visto, è realtà materiale, quindi divisibile in parti, e collocata nel mondo in mezzo a una moltitudine congenere. Orbene, poichè molteplicità pura non è concepibile se non a patto di astrarre da quella relazione a cui si riduce la reciproca esclusione degli elementi molteplici, è chiaro che materia e cose sono anch'esse entità

astratte; che il pensiero si ferma a considerare e ritiene esistenti solo perchè prescinde da quanto egli stesso mette di sè nell'obbietto che si rappresenta: prescinde cioè da quell'unità, che le cose materiali per se medesime non potrebbero contenere; ma dalla quale in verità non si può prescindere in modo assoluto, se non ci si voglia ridurre a concepire le cose in una maniera assurda.

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

chè si risolve, in fine, in molteplicità, e la molteplicità implica l'unità spirituale.

Questo è il mondo: un'infinità di cose, le quali tutte però hanno la loro radice in noi. Non in quel «noi» che pure ci rappresentiamo volgarmente in mezzo alle cose; non nel «noi» empirico ed astratto di cui si gloria lo sciocco egoista che non sospetta chi egli sia propriamente, e non si sa pensare se non chiuso dentro all'angusto involucro delle sue carni e delle sue passioni particolari; ma in quel vero «Noi», con cui pensiamo e conveniamo tutti in un medesimo pensiero, pensando tutte le cose, compresi noi stessi contrapposti alle cose. E chi non pervenga a questa profonda radice, da cui tutta la realtà assorbe i suoi succhi vitali, intravede bensì attorno a sè, come in nebbia, un inerte, cieco, materiale meccani-

smo, ma non può nè anche fissare questo meccanismo; non può, riflettendovi su, fermarsi nel convincimento che esso sia veramente, quale appare, qualche cosa di reale: perchè gli si svela così assurdo da non potersi punto pensare.

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

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

CAPITOLO VI

GLI ATTRIBUTI DELLA CULTURA

Dal concetto esposto della spiritualità della cultura derivano tutte le proposizioni fondamentali della didattica e in generale della pedagogia; ma poichè il nostro concetto della cultura coincide col nostro concetto della personalità o, che è lo stesso, dello spirito, ne derivano pure tutte le proposizioni fondamentali della filosofia dello spirito. Dalla quale, per altro, solo per opportunità didascalica la pedagogia si distingue⁵. Vogliamo determi-

⁵ Cfr. GENTILE, *Sommario di Pedagogia come*

nare gli attributi della cultura, attraverso ai quali ogni educazione si attua? Guardiamo alla natura dello spirito, e procuriamo di definirne gli attributi. Questa la via, che bisogna seguire per intendere a fondo i principii di ogni teoria dell'educazione, che sono poi le leggi immanenti alla vita dell'educazione stessa nel suo effettivo sviluppo.

Dire che la cultura è lo stesso spirito umano, è dire meno che niente finchè non si sia inteso che cosa sia questo spirito e non si siano conosciuti i suoi attributi. Poichè nessun concetto è da noi posseduto che non sia determinato; e le determinazioni di un concetto sono gli attributi costitutivi di quella realtà che si tratta di concepire, e che non è pensabile infatti priva dell'uno o dell'altro di essi. Concepire (tanto per recare un esempio as-

scienza filosofica, 15, Firenze, Sansoni, 1931.

pp. 113-119.

sai trito, ma altrettanto calzante) il corpo fisico non è possibile senza concepire la gravità; la quale è, a questo titolo, attributo del corpo, e ne determina infatti il concetto. Concepire lo spirito è parimenti abbracciare col pensiero i concetti che da quello dello spirito sono assolutamente inseparabili.

Ma questa ricerca degli attributi della cultura è una di quelle che se per un verso progrediscono sempre verso la mèta, per un altro si può anche dire che se ne allontanino sempre più, incontrando difficoltà sempre più ardue da superare. Nessun dubbio invero che il pensiero umano di età in età abbia incessantemente lavorato con vantaggio intorno al concetto, che esso ha il bisogno profondo di conquistare, di se stesso: e la filosofia in questo campo ha compiuto così grandi progressi che il mondo moderno può giustamente

vantarsi di verità non sospettate lontanamente dai più grandi pensatori dell'antichità. Ma l'assiduo secolare travaglio dello stesso pensiero intorno al problema ha messo via via in luce tante difficoltà, ha abbozzati tanti concetti, poi ad uno ad uno dimostratisi ancora immaturi e bisognosi di ulteriore sviluppo, e ha approfondito quindi di grado in grado siffattamente la sua indagine, da rendere sempre più malagevole ripercorrere tutta la via senza smarrirsi o stancarsi e arrestarsi a mezza strada. Oggi tutti parlano dottamente di spirito umano, ma la loro dottrina è per solito una dottrina insufficiente e, come si dice, arretrata, perchè si è fermata all'uno o all'altro dei concetti attraverso ai quali il pensiero è passato, e in cui perciò ha pur creduto di posare, quantunque poi abbia dovuto sentire la necessità di procedere oltre. E oggi siamo a tale che questa lunghissima

storia dei tentativi fatti dall'uomo per acquistare la cognizione della sua propria natura, se è la base su cui la moderna filosofia edifica il suo solido concetto dello spirito, è pure, per quanti hanno ancora da conquistare il punto di vista di questa filosofia moderna, la gran selva selvaggia ed aspra e forte, dalla quale riesce sommamente difficile districarsi. Meglio, molto meglio, perciò, come già osservava Dante, aver da insegnare agl'ignoranti di filosofia che ai mezzi filosofi: se non fosse che oggi la filosofia è così diffusa nella cultura, che i più professano questo e quel sistema filosofico senza saperlo, e non si affacciano mai agli studi filosofici, quando li imprendano di proposito, con quella ingenuità mentale o speculativa innocenza, alla quale le più profonde proposizioni della filosofia riuscirebbero di una verità ovvia, evidente, indiscutibile.

Ricerca difficile dunque; la quale richiede o lunga e laboriosa meditazione metodica, energicamente critica, della storia della filosofia; o quella ferrea risolutezza dell'intelligenza, che è il più sicuro segno di un saldo carattere spirituale; quella risolutezza, per cui l'uomo che venga una volta in possesso di una verità apertamente irrepugnabile e veramente fondamentale, chiude l'animo, rigorosamente, a tutte le seduzioni del pregiudizio, tale stimando ogni precedente convinzione, anche la più salda, la quale non si accordi con la sua verità, e nutrendo sicura fiducia che le stesse difficoltà che egli ora, a un tratto, non è in grado di risolvere, si spianeranno in virtù di quello stesso pensiero a cui egli si è affidato.

Questa ferrea risolutezza è il coraggio del filosofo, che non ha mai temuto di sfidare il senso comune e schierarsi da solo, con le sue asserzio-

ni che talvolta paiono assurde, contro la moltitudine; e le sue asserzioni a grado a grado, integrandosi progressivamente, hanno pure servito alla redenzione della stessa moltitudine dall'errore; il quale è miseria, non solo astrattamente intellettuale, ma sociale anche, e voglio dire economica, politica e morale. Per tale ferrea risolutezza il filosofo non s'è mai spaventato di quella grande solitudine, di quell'aer rarefatto, che il pensiero ci fa respirare, e in cui si ha da principio la sensazione che venga meno la vita.

Vero è che bisogna abbandonare tutte quelle idee le quali noi possiamo una volta avere accolte, o che ci tenterebbero con aspetti luminosi di verità, quando esse vengano contraddette dalla nostra esperienza. Ritengo anch'io che l'esperienza sia la pietra di paragone di ogni nostro pensiero, la filosofia compresa. Ma non bisogna

scambiare per nostra esperienza il primo fantoccio che si prenda giuoco della nostra immaginazione. Anche dell'esperienza, non se ne può parlare se non dopo essersene fatto un concetto; ed ognuno infatti ne parla riferendosi per l'appunto, ed esclusivamente, a quel concetto che gli è riuscito di formarsene. E intanto è evidente che non è possibile formarsene un concetto, senza tenere in verun conto quella verità, che ci si rappresenti veramente fondamentale, e tale pertanto che solo sopra di essa sia dato edificare qualsiasi altro concetto.

Verità fondamentale a questo modo dovrebbe esservi apparsa quella a cui siamo pervenuti: che il nostro vero «noi» non è quello che, attraverso la rappresentazione empirica della nostra personalità, ci par di scorgere in mezzo alle cose, quasi una di esse; ma quello più profondo, per mez-

zo del quale vediamo tutte le cose e in mezzo ad esse possiamo pure intravedere quell'altro essere nostro. La realtà di questo «noi» profondo, che non è più concepibile come cosa, e senza di cui nessuna cosa è concepibile, a quello stesso modo che non è possibile tronco, o ramo, o fronda senza la radice da cui l'albero esce, è tale una verità che o non ci s'arriva, o si raggiunge a patto di vederla a capo di tutte le altre possibili, compreso quel qualsiasi concetto che ci faremo della esperienza. Arrivare infatti a questa verità, è rendersi conto dell'impossibilità di concepire tutto ciò che si pensa e si considera come questo mondo altrimenti che come questo mondo che noi vediamo, tocchiamo e, in generale, riteniamo contenuto della nostra esperienza; e insieme della impossibilità di concepire questa nostra esperienza senza riferirci a noi, a cui essa appartiene, e non

come cosa che si possegga, ma come attività che si eserciti. Sicchè, quando s'intenda il rapporto tra le cose e l'esperienza, e quello tra la esperienza e noi, nulla, assolutamente nulla si può pensare senza pensare questa realtà profonda che siamo noi. Sulla quale si potrà tornare a chiudere gli occhi: ma dopo aver cancellato in sé ogni nozione dei due rapporti testè menzionati, ed essersi tornato a sommergere nel mistero delle cose, quali appariscono a chi li consideri in se stesse, nella loro molteplicità che non riesce ad esser mai una molteplicità.

Contro questa realtà del «noi» profondo, che è la vera e propria realtà spirituale, quante e quanto terribili difficoltà! E quanta violenza esse non fanno sulla mente e anche sul cuore degli uomini, perchè si disfacciano di questo concetto di una realtà, da cui tutte dipendono, e che non può es-

sere altro che una sola e infinita, e realmente universale⁶: una sola, in guisa che in essa debbano coincidere tutti gli opposti, così il bene come il male, così il vero come il falso, così la vita come

6 Molti parlano di universale, e dicono anche di concepire questo universale in modo concreto e immanente; ma pochi fermano effettivamente il pensiero in quell'universale che solo può essere tale, non avendo nulla fuori di sè, e però nè anche il particolare, ed ideale perciò essendo a patto che l'idea a cui esso appartiene sia la stessa realtà in tutta la sua determinatezza. E così si continua a parlare di universale che è da una parte, e di individuo che è dall'altra, come se l'individuo potesse essere qualche cosa senza essere lo stesso universale, una volta che l'universale non sia una semplice idea astratta, ma la realtà come realtà del pensiero. Perciò qui sopra

la morte, così la pace come la guerra, così il piacere come il dolore, così il mio come il tuo; e quanto più nettamente noi sentiamo il bisogno di distinguere e contrapporre, a fine di orientarci e di vivere! Difficoltà formidabili, che sono i problemi della filosofia; ma dalle quali è follia tentare puerilmente di liberarsi voltando le spalle al concetto che le fa sorgere. È ufficio della filosofia, è stretto obbligo del pensiero umano affrontare i problemi che sorgono dalle posizioni che egli viene progressivamente conquistando; ma tornare indietro, e disdire una verità della quale il pensiero s'è convinto di non poter fare a meno, questo gli è assolutamente impossibile.

Chi vuole orientarsi oggi nel mondo deve mantenere prima di tutto saldamente questa proposizione: a base d'ogni pensabile realtà c'è la nostra

ho detto: «realmente universale».

realtà spirituale, una, infinita, universale: quella realtà, che ci unisce tutti in una sola vita spirituale, – e che è ben la realtà in cui, nella scuola, convengono maestro e scolari che s'intendano e formino davvero una scuola.

Ma che è dunque questa realtà una, infinita, universale? Pare una domanda a cui non si possa rispondere; e molte volte in passato alla stessa domanda proposta in altra forma tale risposta appunto fu data: che cioè una risposta veramente non si potesse dare. Pare anche oggi a molti che non si possa; poichè rispondere in questo caso, come in ogni altro, importerebbe pensare in qualche modo la realtà, a cui la risposta si riferisce: pensarla, distinguendola da tutte le altre, e però presupponendola in mezzo ad altre a formare con esse una molteplicità, – che è ciò a cui in questo caso la realtà da pensare si contrappone.

In altri termini, a dire che cosa sia il soggetto, bisogna pure oggettivarlo: e da soggetto convertirlo perciò nel suo opposto. In altri termini ancora, il soggetto non può pensare se stesso, perchè, pensando se stesso, esso si sdoppia in se stesso pensante e se stesso pensato; e quello che è pensato non è quello che pensa.

Le quali obiezioni – insieme con tante altre della stessa forza che si sogliono muovere allo spiritualismo radicale – hanno un solo difetto; ma questo è tale da far disperare allo spiritualista di mai pervenire ad essere inteso da chi si compiace in tal genere di obiezioni. Dove gli obbiettanti si lasciano sfuggire, niente meno, il significato più elementare delle parole che pur pretendono adoperare. Si lasciano sfuggire, per esempio, che quando si dice «soggetto», non si può voler intendere, il termine astratto di una relazione (sog-

getto-oggetto), non avente per ciò stesso nessuna consistenza. L'io si dice soggetto soltanto perchè contiene dentro di sè un oggetto che non è diverso, ma identico con esso: giacchè esso stesso, come puro soggetto, è già relazione: è affermazione di sè: quindi affermazione di un oggetto, ma di un oggetto in cui esso non si alieni da sè: anzi torni veramente a se e si abbracci con se stesso, e per tal modo realizzi originariamente se medesimo. Io, per essere io, devo conoscermi, pormi innanzi a me: e così sono io, personalità, soggetto, centro del mio mondo o del mio pensiero. Che se non mi oggettivassi a me stesso, e per sottrarmi del tutto ad ogni oggettività, mi rinchiudessi dentro il primo termine puramente astratto di questo rapporto che è la posizione di me stesso, io resterei di qua dal rapporto, cioè dalla stessa realtà in cui devo realizzar-

mi. Di modo che, lungi dall'uscire dalla propria soggettività, il soggetto, mediante questa sua interiore obbiettivazione, vi entra, anzi la costituisce. Certamente, l'uomo può farsi un idolo di se stesso, come Narciso; l'uomo può vagheggiare se stesso in un sembiante fisso, già acquisito e cristallizzato; ma allora egli si materializza, e fa della propria persona una cosa; allora egli non guarda alla sua vera e propria vita spirituale, non acquista coscienza di sè, non si volge col proprio pensiero al suo intimo essere. E questa autoconversione da persona in cosa deriva non dall'aver pensato, anzi dal non aver pensato a se stesso.

La filosofia come pensiero dello spirito nella sua assoluta soggettività è la stessa vita dello spirito: il quale vive costituendosi lo, e si costituisce lo pensandosi, acquistando coscienza di sè. E filosofando, dunque, non solo si può doman-

dare, ma non si può non domandare che cosa sia questa realtà una, infinita, universale, che noi siamo, e che diciamo spirito. Non possiamo non proporci quella ricerca degli attributi dello spirito, che è la stessa ricerca degli attributi della cultura.

Ma già la dimostrazione della possibilità di questa ricerca ci ha fatto entrare, quasi senz'avvercene, nel bel mezzo della ricerca stessa.

Giacchè quello che abbiamo detto significato elementare della parola «spirito», – l'io che non è immediatamente, ma si pone, si costituisce e realizza in quanto si pensa e diventa coscienza di sè, – questa è la più remota caratteristica da assegnare allo spirito, ossia all'uomo stesso, in ciò che esso ha di essenzialmente umano. Pensate a tutte le altre differenze assegnate o assegnabili tra lo spirito e le cose; e troverete che tutte, a ben rifletterci, cessano di aver un significato preciso

appena si trascuri questa che è la caratteristica più profonda della realtà spirituale: che essa cioè si genera in virtù della coscienza. Laddove ogni altra forma di realtà, che non sia spirituale, non solo si presenta al pensiero come non condizionata dalla coscienza, anzi, al contrario, non pare si possa pensare in rapporto alla coscienza altrimenti che come condizione della coscienza stessa. E quando dell'essere spirituale si dice che non sa quello che è, e non si conosce, e rimane perciò celato a se stesso, il suo essere spirituale viene effettivamente concepito in maniera analoga a quella in cui si concepisce l'essere corporeo o materiale, di cui si vede l'esterno e non si vede l'interno; e si dice così che all'individuo sfugga la propria natura morale appunto perchè del suo essere morale si fa una *natura*, analoga a

quella attribuita a ciascuna delle cose che lo spirito contrappone a se stesso.

Lo spirito invece non ha una sua natura, quasi destino a cui non possa sottrarsi, e da cui sia necessariamente determinato tutto ciò che esso possa essere. Non ha determinate qualità, un determinato modo di essere che costituisca dalla nascita alla morte dell'individuo la specie a cui esso appartenga, alla cui legge sia naturalmente portato a sottostare, dal cui ambito gli sia interdetto di uscire. Lo spirito, lo abbiamo visto, non può non concepirsi libero. E la sua libertà è questa sua attitudine privilegiata a essere quello che vuol essere: bestia o angelo, come dicevano gli antichi; bene o male, vero o falso, e in generale, essere o non essere. Essere o non essere uomo, spirito, quello che esso è, e che non sarebbe, se non diventasse.

Diventa l'uomo uomo, ma non è uomo naturalmente, se per uomo non s'intenda un animale come gli altri, che non ha da render conto di sè, e che nasce, cresce, vive, muore, senza che egli ne sappia nulla. L'uomo invece, da quando si considera e in quanto si considera tale, diventa da sè, cioè si fa quel che egli è, a cominciare da quel primo aprire gli occhi alla luce della coscienza interiore e dire: «lo»; come non direbbe, se non si svegliasse dal letargo degli esseri naturali (quali noi, almeno, ce li foggiamo in fantasia), e non pensasse per sua propria virtù e risoluzione.

Ma questa libertà, che è la prerogativa dell'uomo, non si conosce se non dall'estrinseco (e non si sa perciò in che precisamente consista, e se ci si possa di fatto indurre ad ammetterla), fino a quando non si definisca altrimenti che come autonomo divenire o farsi. Infatti il divenire

s'intende ordinariamente in un modo che non si vede perchè si debba considerare prerogativa dell'uomo. Non diviene forse anche ogni vivente? La pianta potrebbe vegetare, se non vegetasse per insita virtù sua, che la fa passare da uno stato all'altro, e in questo passaggio promuove il suo sviluppo facendole di volta in volta acquistare il modo di essere che è il suo modo di essere, e che prima non aveva, nè alcun essere avrebbe potuto dall'esterno conferirle? E pure la pianta non è persona, ma cosa; non è spirito, ma semplice oggetto, dotato, come tale, di una certa sua natura. e di una certa legge inderogabile, che è l'antitesi della libertà propria dello spirito.

Potrei dirvi senz'altro che questo concetto del divenire riferito alla pianta in quanto tale è improprio; e che in realtà la pianta non diviene per la stessa ragione per cui le neghiamo la libertà. Ma

comincerò dall'avvertire che quel divenire che attribuiamo alla realtà spirituale, si deve specificare e determinare più accuratamente per poter essere considerato come la caratteristica di tale realtà: e, così specificato e determinato, esso combacia col concetto di libertà.

Il divenire infatti si può intendere in due modi, che per brevità diremo l'uno del divenire *autonomo*, e l'altro di quello *eteronomo*. Può l'essere che diviene aver in sè la legge del proprio divenire, o averla fuori di sè. Un divenire è pure, ad esempio, il riempirsi di un vaso, in cui si versi dell'acqua: ma questo divenire ha luogo in un modo la cui legge è nell'uomo che riempie il vaso: e il riempirsi perciò, più che un divenire, può dirsi propriamente l'effetto di un divenire, ossia di quell'atto che l'uomo compie. Un divenire eteronomo si riconduce al divenire della causa che lo

produce. La pianta vegeta; e il suo vegetare è sviluppo: anch'esso, divenire. Ma la pianta vegeterebbe senza i raggi del sole e l'umore del suolo? E se la pianta vegeta per una sua natura, che essa – come volgarmente ce la rappresentiamo, considerandola appunto come una pianta – possiede da quando nasce, anzi fin dal seme, anzi fin dalla pianta che produsse il seme, anzi.... anzi..., come si potrebbe pensare quella tale pianta determinata, e pensare dentro di essa la legge del suo divenire? Chiamate Dio, chiamate Natura questa legge del suo divenire; certo questa legge trascende il divenire stesso della pianta (eteronomo divenire), ed è propriamente il divenire di altro. Autonomo invece è il divenire dell'uomo, in quanto, se diviene intelligente, cioè se intende, egli non può intendere se non per un principio intrinseco a lui stesso; chè a nessuno si farà mai

intendere quel che egli non intenda da sè; e se diviene buono, la sua buona volontà non si può ritenere determinata da una qualunque causa estranea, senza per ciò esser privata di ogni carattere di bontà.

Ma dire che il divenire dell'uomo è divenire autonomo (o vero divenire) è porre un problema, non darne la soluzione. In che consiste questo autonomo divenire? Se noi ci limitassimo a constatare il fatto, noi non l'intenderemmo mai. Ogni fatto è intelligibile solo come effetto di una causa. E la causa è causa essendo altra cosa dall'effetto. Per capire il divenire autonomo (o libertà) dello spirito bisogna piuttosto non considerarlo come un fatto. Il fatto suppone il fare; e dal fatto conviene risalire al fare. Ma ad un fare, che non sia esso stesso un fatto: come è ogni fare, al cui accadere noi assistiamo da spettatori: dico Noi, co-

me quella profonda attività che siamo, in quanto reale personalità. Il fare, in cui si può scoprire il divenire autonomo, è appunto il fare di cui Noi non siamo spettatori, ma attori: Noi stessi, che siamo spettatori di ogni altro fare; Noi cioè, come attività pensante.

Ecco invero il divenire, che solo a rigore può considerarsi autonomo: quello che noi conosciamo non da spettatori, ma da attori; il divenire, che è prodursi della stessa realtà che si produce nel conoscere, e che non si conosce perciò perchè esiste, anzi esiste perchè si conosce: la nostra esistenza; di noi, ad esempio, che sappiamo che $a = b$, e che siamo tali soltanto in quanto sappiamo, e abbiamo coscienza di sapere che $a = b$; di noi che soffriamo o godiamo; e che non possiamo esistere in tale stato se non lo sappiamo, e nessuna causa potrebbe ridurci in tale stato se

della presunta causa noi non avessimo coscienza e non ne sentissimo il valore per noi; e, primieramente, di noi che non siamo Noi, se non ci appercepiamo, riflettendo su noi stessi, e così mettendoci in essere come personalità, umana autocoscienza, pensiero. Giacchè pensiero non è altro – in opposizione alla natura, a cui esso costantemente si contrappone – se non questo riflettersi su se stesso, onde s'instaura la personalità; e, ora possiamo dirlo, una realtà che non sia pensiero diviene relativamente; e il suo divenire non è intelligibile se non come effetto di un altro divenire. Solo il pensiero, lo spirito è divenire assoluto. Nel suo divenire consiste la sua libertà.

Ma, dicasi libertà o divenire, il pericolo da cui bisogna con ogni cura guardarsi, è quello di staccare, come sempre è accaduto e suole accadere, questo attributo dello spirito dallo spirito stesso, e

di non rendersi conto esattamente di quel che sia propriamente l'«attributo». Mi spiego con un esempio. Noi diciamo che il triangolo è una figura piana di tre lati; e così dicendo ci pare di poter distinguere e quindi logicamente staccare l'idea di triangolo dall'idea di figura piana con tre lati: laddove è agevole riflettere, che pensando l'idea di triangolo non si pensa nulla se non si pensa almeno la figura piana trilatera. Di modo che non si tratta propriamente di due idee che, quantunque congiunte necessariamente, si possano disgiungere e ricongiungere: sono un'idea sola. Orbene, tale è il rapporto del divenire con lo spirito, e di ogni attributo con la realtà a cui esso spetta. Cominciare a proporsi la domanda se lo spirito sia libero, è già cominciare a sbagliare, è già entrare in una via senza uscita. E tutte le difficoltà insormontabili incontrate in ogni tempo dalla dottrina

della libertà derivano appunto da questo pensare prima lo spirito (o quella realtà, a cui si vuol rivendicare la libertà), e proporsi poi la questione delle sue proprietà. Giacchè lo spirito è libero in quanto non è altro che libertà; lo spirito diviene in quanto non è altro che divenire, e il divenire non è la corteccia di cui lo spirito sia il nocciolo. Lo spirito non ha nocciolo. E neppure è nulla di simile a un corpo in moto, dove il corpo si distingue dal moto e si può pensare in quiete, anche se la quiete abbia da ritenersi impossibile. Lo spirito, per continuare il paragone e debitamente correggerlo, è movimento senza massa: movimento non rappresentabile alla immaginazione, appunto perchè il movimento è proprio del corpo e non dello spirito, e la immaginazione è il pensiero dei corpi, e non del pensiero stesso con cui i corpi si pensano. Ma questa idea del movimento senza

massa, urtando l'immaginazione, è forse il più efficace avvertimento che si possa dare a chi ammassare nella mente il concetto esatto della natura dello spirito. Della quale si potrà bensì parlare – per non creare tutto un linguaggio nuovo, la cui intelligibilità non sarebbe poi tanta da renderne accettabile l'uso – come di una cosa che diviene (nocciolo o corteccia); ma ricordandosi sempre che questa maniera di esprimersi, adatta alle cose, riferita allo spirito è impropria, e va intesa con quell'avvertenza che lo spirito non è una cosa, e però tutto il suo essere consiste unicamente nel suo divenire.

Solamente ora voi potete intendere il significato della spiritualità della cultura, ossia della riduzione che nel precedente discorso si fece della cultura alla personalità umana, e l'interesse pedagogico di quella riduzione. La cultura, tutto il con-

tenuto dell'educazione, essendo da cercare dentro la personalità, e risolvendosi nella vita dello spirito, non è una cosa, e quindi niente di concepibile come un che di statico, nè nei libri, nè nelle menti; nè prima, nè dopo che si apprenda: non è nelle biblioteche, nè nelle scuole; nè quando non vi siamo entrati ancora, nè quando vi stiamo dentro, nè quando sazi ne usciamo: non è in nessun luogo, in nessun tempo, in nessun uomo. Non è, poichè, essendo, sarebbe qualcosa; ed essa è per definizione la negazione di quel che può essere qualunque cosa. Essa è cultura, in quanto diviene. La sola cultura che esista è quella che si svolge, si forma, vive.

Vive, ho detto: ma devo insistere sopra una distinzione già accennata, perchè gioverà a farci penetrare più addentro in quest'idea della cultura, che dev'essere la nostra bandiera. La cultura è

viva (è cultura) quando vive di una vita differentissima da quella che biologicamente attribuiamo a tutti i viventi che ci circondano, e nel cui numero ci mettiamo anche noi. E la differenza sta in ciò: che ogni altra vita noi possiamo dire che ci sia in quanto ne abbiamo notizia, indiretta o diretta; ma essa è sempre qualche cosa di diverso da noi e dal nostro averne notizia: tanto che intorno ad essa, in tanti casi, possiamo ingannarci. Della vita della cultura (vita del nostro spirito) non abbiamo bisogno di essere informati dall'esperienza nostra od altrui: noi la viviamo. Essa è il nostro stesso pensiero: che se può ingannarci rispetto a ciò che è diverso da esso, a cui può non corrispondere, non può più ingannarci rispetto a se stesso, non potendo non essere quello che esso è. La vita della cultura non è spettacolo, ma attività; non è attività per uno e spettacolo per un al-

tro. Non è spettacolo per nessuno. Non c'è nessuno che possa sapere per gli altri. Quello che per me sa Aristotele, è quello che io so di Aristotele.

Ancora. La cultura, quest'attività incessante che nè per me nè per altri può trasformarsi mai in uno spettacolo, e che perciò domanda sempre sforzo e fatica, non si sottrarrebbe al rischio di diventare uno spettacolo, e di essere quasi una cosa, una cultura morta e antispirituale, e insomma di degenerare in una vana materialità, se, essendo attività, non fosse insieme, in qualche modo, spettacolo a se medesima. Vi prego di guardare attentamente a questo punto. Non basta dire che la cultura, il pensiero è la vita, e non pensiero della vita. Non basta cioè, per raggiungere il concetto della cultura, contrapporre, come abbiám fatto, la vita nostra (di cui siamo attori) alla vita al-

trui (di cui siamo spettatori); la vita di noi esseri pensanti alla stessa vita nostra, ma di noi viventi come esseri organizzati e magari senzienti al pari degli animali. La vita del pensiero, nella sua stessa intimità e soggettività, da pensatori di polso del nostro tempo continua tuttavia a concepirsi, per analogia con la vita biologicamente intesa, come una vita irriflessa, istintiva o, come si dice, di semplice intuizione. Ora, una vita del pensiero ma irriflessa diventa bensì un dramma senza spettatori, ma rimane un dramma rappresentato per degli spettatori che sono assenti e dovrebbero essere informati di ciò onde non hanno avuto diretta esperienza. E non si vede chi potrà informarneli, se il teatro era affatto vuoto!

Voglio dire che questa pretesa vita di pensiero intuitiva o irriflessa, sfumante nella naturalità del subconscio e dell'inconscio è, come ogni altra vi-

ta naturale, effettivamente estranea al pensiero (ossia, *concepita* come estranea al pensiero), oggetto, e niente altro che oggetto, del pensiero; e non può essere, non può valer mai come soggetto, ossia come lo stesso pensiero: perciò effettivamente non si può pensare mai. Giacchè niente di naturale, e pensato come tale, noi possiamo mai veramente pensare. Chi può dire che cosa sia la vita di una pianta? Porre col pensiero la natura è porre qualcosa d'irriducibile al pensiero, e però impensabile. Il che sarebbe poco danno (si può anche dire) per la vita stessa del pensiero, se noi la vivessimo. Non basterebbe viverla? E perchè volerne pensare la vita? Perchè volere quasi una testa sopra la testa, per copricapo? Ma il danno deriva, e grande, da ciò, che questa stessa vita del pensiero ora non ci viene innanzi e non ci potrà mai venire innanzi come quella

stessa vita irriflessa, che essa sarebbe in se medesima bensì come una filosofia che la raccomanda e propugna per l'unica possibile vita del pensiero. Infatti, per parlare di questa vita, bisogna pure pensarla. E come pensarli, se la sola possibile vita fosse quella che si tratta di pensare, e non quella con cui si pensa la vita irriflessa?

Affinchè dunque questa vita nostra (veramente, intimamente, spiritualmente *nostra*) non si confonda in nessun modo con la vita delle cose naturali (con quella pseudo vita che è solo un apparente divenire, effetto di un divenire che lo trascende), non basta, come avvertivo, dirla dramma e non spettacolo; ma, meglio determinando, convien dire che non è l'altrui spettacolo, ma il nostro dramma, e insieme il nostro spettacolo. È

attività consapevole di sè: attività perpetuamente vigilante su se stessa.

Ancora. Come il divenire dello spirito cesserebbe di essere quel divenire unico che esso è, se si distinguesse tra lo spirito e il suo divenire; così la consapevolezza dell'attività spirituale diventerebbe inintelligibile anch'essa, se si distinguesse – ed è la distinzione più tenacemente radicata nella mente dei filosofi – tra l'attività e la consapevolezza, tra il dramma e lo spettatore. Anche qui la distinzione nasce dal riferire, che naturalmente facciamo, allo spirito il modo di pensare adatto al pensiero delle cose. Nel cui campo altro è il fare, altro il veder fare. Ma il divenire dello spirito a noi s'è presentato appunto come la negazione di questa distinzione tra attore e spettatore. Sicchè, dicendo ora che l'attore è spettatore di se stesso, quella dualità esclusa dal concetto dello

spirito, non possiamo introdurla dentro l'unità stessa in cui ci eravamo ritirati. Come prima abbiamo detto: movimento senza massa (questa cosa inimmaginabile), ora dobbiamo dire una cosa che anche più violentemente urti le leggi della nostra immaginazione, per inchiodarci bene in mente che lo spirito non è nel campo delle cose in cui l'immaginazione spazia: movimento sì, ma movimento veggente. L'agire dello spirito – questo suo processo eterno, questo suo immanente divenire – non si accompagna col pensare; è pensare. Il pensare non è effetto nè causa, non è conseguente nè antecedente, nè concomitante dell'agire onde lo spirito viene creando eternamente se stesso; è lo stesso agire.

Volgarmente (e nel volgo, come ho accennato, ci son pure questa volta grandi filosofi!) si distin-

gue lo spirito che è la volontà e lo spirito che è pensiero, coscienza, intelletto, o come altrimenti si denomini il divenire consapevole della stessa attività spirituale. Ma se lo spirito in quanto volere non fosse pensare, si tornerebbe alla posizione, di cui abbiamo dimostrata testè l'assurdità, della vita irriflessa dello spirito non più ragguagliabile con quella riflessa, e quindi ingiustificabile e impensabile. Quella volontà che, in quanto volontà, non è pensiero, è, rispetto al pensiero che la conosce, un semplice oggetto; spettacolo e non dramma: natura, non spirito. E un pensiero che in quanto pensiero non è volontà è, rispetto alla volontà che lo integra, spettatore senza spettacolo. Affinchè ci sia il dramma, e quel dramma che è lo spirito, occorre che la volontà sia pensiero e il pensiero volontà, di là da quella distinzione che

vale a caratterizzare, se mai, l'opposizione tra la natura e lo spirito

Chi domanda a quel movimento che è lo spirito la massa mobile, chi, fermo nel concetto ingenuo e primitivo del conoscere inteso come un vedere cose esterne, domanda, nella stessa cerchia dell'attività spirituale, un fare in cui il conoscere trovi già bello e pronto il suo oggetto, continua ancora ad errare per la selva delle cose, ad avvolgersi in quel tale mistero, che abbiamo detto, delle cose molteplici che non sono molteplici. Egli non ha ancora volto gli occhi a quella stella polare, che è il supremo concetto dello spirito; e non ha conquistato perciò il punto di vista proprio della cultura.

La cultura, se è vita dello spirito, se è questa vita che è dramma e consapevolezza di sè, non è

soltanto sforzo e fatica che non può mai posare: non è irrequietudine tormentatrice, da cui si possa aspirare a liberarsi, e certo gioverebbe liberarsi: non è la febbre, che ci agita il sangue, e non ci fa trovar posa nel letto: e noi se ne farebbe tanto volentieri a meno! La vita dello spirito non è dolore, ma, se mai, liberazione dal dolore. Il dolore, il maggior dolore che ci sia, è la noia, secondo il Leopardi: ed è il sentimento di chi non trova nulla da fare, e langue in un ozio che è morte dello spirito; e dolore è sempre la negazione (impedimento, arresto, ritardo) di questa vita. Ma la vita, con la sua energia, è gioia. Ed è gioia perchè attività nostra. Giacchè l'attività che non sia nostra, appunto perchè negazione della nostra, è cagione a noi di turbamento e di sofferenza. La musica che gustiamo (e possiamo gustarla essendo attivi) è nostro godimento; ma la musica a cui non parte-

cipiamo, turba, impedisce il nostro lavoro, c'infastidisce. E ogni gioia altrui a cui noi, per qualsiasi motivo, non si riesca a pigliare parte, desta in noi l'invidia o il fastidio, e tocca, comunque, una corda dolorosa del nostro animo.

La vita dunque dello spirito, in cui la cultura consiste, è sforzo, lavoro, ma non è pena. Pena il lavoro sarebbe, se già la vita dello spirito fosse realizzata prima ancora del lavoro, e senza il lavoro; laddove il lavoro è appunto la natura stessa di questa vita spirituale, in cui si spiega la cultura. Il lavoro non è un giogo per la volontà, e quindi per l'uomo; è la sua libertà; esso è l'atto in cui la libertà consiste. Pena apparisce talvolta il lavoro, perchè impedito nella sua libertà dalla resistenza che gli tocca di vincere e annientare; e pena in tal caso non è veramente il lavoro, bensì l'inerzia, l'ignavia, contro di cui esso deve combattere. E

infatti quanto più si lavora, tanto meno si sente la pena, poichè altrettanto minore diviene la resistenza, e più piena la libertà propria della vita dello spirito.

La cultura pertanto è la celebrazione del nostro essere, la formazione o, se si vuole, la liberazione e beatificazione dello spirito come realizzazione della stessa natura del medesimo; scevra perciò d'ogni pena, anzi apportatrice di gioia. La cultura, per altro, non è da considerare quasi il fatale compimento di una legge istintiva o naturale. La nidificazione con cui l'uccello si appresta alla generazione, non è lavoro; nè giova congetturare se all'animale arrechi piacere o dolore. L'istinto conduce pure l'individuo al sacrificio di se stesso alla specie; ma neppur questo fatto, constatato del tutto estrinsecamente, autorizza a concludere che il compimento dell'istinto possa accompa-

gnarsi attualmente col dolore. Nè giova, ripeto, entrare qui sul terreno sdrucchiolevole delle congetture. Basti osservare che l'operare istintivo, come tale, ossia privo di consapevolezza dello scopo cui effettivamente s'indirizza, è per ciò stesso imparagonabile al lavoro dell'uomo. Chi dice lavoro, dice personalità, volontà, coscienza. L'animale non lavora. E la cultura, abbiamo detto, è lavoro. Essa infatti è libertà, formazione di sè, e non preesiste al proprio processo. La legge di sviluppo dell'essere naturale preesiste invece allo sviluppo stesso. La cultura non c'è se non in quanto si formi, si sviluppi e però si costituisca. Nè alla cultura preesiste, – come vedremo meglio quest'altra volta, – una materia che vi corrisponda.

La cultura insomma è (nel suo divenire) in quanto l'uomo colto ne sente il pregio, la deside-

ra, la realizza. Essa è un valore. Non già che prima l'uomo ne apprezzi il valore, e quindi la cerchi, e si sforzi di attuarla. Il valore che l'uomo riconosce alla cultura, è quello che via via attribuisce alla cultura che è sua, e nel cui sviluppo è lo sviluppo della sua stessa personalità. Quello che noi dobbiamo volere, è quello che precisamente vogliamo; ma noi vogliamo quello appunto che dobbiamo volere. L'ideale, non quello astratto e falso, bensì il vero ideale della nostra personalità, è l'ideale nella cui realizzazione noi intatti ci travagliamo. E l'ideale della nostra cultura è quel medesimo a cui operosamente si volge la nostra persona nell'attualità del suo divenire. Ma chi dice lavoro, dice programma; chi dice spirito, dice ideale; chi dice cultura, dice valore della cultura; cultura, che non c'è e che ci dev'essere. La vita è vita dello spirito come dovere: come vita, che vi-

viamo sentendo di doverla vivere, e che dipende da noi che ci sia o no. E la cultura non rientrerebbe, come rientra, nella vita dello spirito, se non fosse essa stessa dovere: se non fosse quella cultura nel cui svolgimento è impegnata la nostra personalità. A questo patto, lungi dall'essere il destino di cui siamo schiavi, è il trionfo progressivo della nostra libertà. A questo patto la cultura è divenire, e lo spirito è divenire.

Questo è l'attributo che si dice *eticità*; e che non è un attributo che si aggiunga a quello del *divenire*; come il *divenire* non si aggiunge alla *libertà*. Vero è piuttosto che, come il divenire è lo sviluppo del concetto di libertà, l'eticità sviluppa e compie il concetto di divenire. La libertà non è libertà vera, se non è processo, divenire assoluto; ma questo divenire non è veramente assoluto, se

non è moralità. E però non si può parlare di sapere che non sia etico.

Si dice: – No, il sapere non è buono o cattivo; il sapere è vero o falso. – E sia: questo è ciò che stiamo ripetendo tutti da migliaia d'anni. Ma si tratta di vedere se *vero* e *buono* siano due categorie diverse, o una sola e identica categoria. Giacchè una verità stava bene al suo posto, ben distinto da quello della moralità, finchè si ritenne possibile il vecchio concetto della verità (equazione del soggetto a un presunto oggetto esterno al soggetto stesso). Ora invece per verità intendiamo il valore del pensiero in cui il soggetto si fa oggetto a se stesso, e così si realizza. E quando chiariamo questo concetto nuovo della verità, scopriamo che verità e moralità tornano al medesimo; poichè conoscere è agire; agire libero, e quindi conforme a un ideale. Il che significa che è

dovere. E così finalmente ci rendiamo conto del motivo che ispirava quella segreta voce della coscienza, che in tutti i tempi ha ammonito l'uomo di portare nel culto della verità quella stessa serietà, quello stesso scrupolo, quella stessa energia personale, che si deve impiegare in ogni parte della nostra missione morale, comunque essa ci si rappresenti. Il culto della verità è infatti quello stesso che intendiamo altrimenti per moralità: il culto o la formazione della nostra personalità. La quale non è la nostra, senza essere perciò quella di tutti: e, nostra o non nostra, non è personalità immediata, sì personalità che intende al realizzazione di sè: a quest'eterna fatica sacra, che è il Bene.

Sentire la cultura come libera, come processo, e come processo etico, è sentire la cultura nella sua spiritualità; mettersi quindi in condizione di

procedere con sicurezza nella via che all'educatore si apre davanti, nella sua opera di creatore o, se volete, promotore della cultura.

CAPITOLO VII

I PREGIUDIZI DEL REALISMO

La scuola moderna è tutta intesa alla trasformazione de' suoi istituti e de' suoi metodi sulla base del concetto che abbiamo esposto in questi ultimi discorsi; ancorchè esso non sia stato mai per l'addietro formulato esattamente. A tal uopo in verità – com'è chiaro già dalle investigazioni alquanto sottili per cui sono stato costretto a condurvi – si richiedeva la formazione di quella dottrina filosofica, che si è venuta svolgendo in Italia in questi ultimi anni, e che comincia ora ad essere

la fede delle nuove generazioni. Una fede che deve penetrare nella scuola, affinché questa conquisti la libertà a cui sempre ha aspirato, e che ben può dirsi l'aria di cui ha bisogno per vivere.

La fede dell'uomo moderno è che la vita sia da concepire e si debba orientare idealisticamente; che cioè la vita, la vera vita, è quella che spetta all'uomo di creare liberamente; la vita in cui perciò si attuino, sempre più pienamente, i fini dell'uomo. I quali non si potranno adempiere, se quella che è la forza specifica dell'uomo, il pensiero, non estenda il suo dominio abbracciando la natura, compenetrandola e risolvendola in sè come il suo proprio strumento, pieghevole al suo volere perchè non opposto e repugnante per sè all'essere e all'operare dello spirito, anzi conforme, congenere e identico; e questo dominio non può imparare se non ampliando, invigorendo

sempre più e potenziando la propria energia, ossia pensando, conoscendo, e però realizzandosi; e realizzare non si può, se non liberamente, sottraendosi a ogni pregiudizio di dipendenza da estranei principii, e affermandosi attività assoluta, infinita.

Questo è il *regno dell'uomo* preconizzato dai pensatori all'inizio dell'età moderna: questa l'opera, che il movimento scientifico, artistico, religioso, non meno delle rivoluzioni politiche e delle riforme giuridiche ed economiche, viene da tre secoli in qua attuando in tutto il mondo civile. In questa concezione generale dell'uomo moderno anche la scuola ha risentito, più o meno, le conseguenze del nuovo orientamento spirituale; e l'ideale dell'educazione, pur senza un programma generale, che investisse la sostanza delle istituzioni educative, si è venuto trasformando ideali-

sticamente, anche per mezzo di quegli istituti, sorti pel crescente sviluppo della vita industriale e la corrispondente complicazione dei rapporti economici sociali avvenuta nel secolo scorso; malgrado sembri che col loro nome cotesti istituti avversino le tendenze idealistiche della civiltà moderna. Accenno a quelle scuole tecniche, o reali, e industriali, e commerciali, le quali sono effettivamente governate da una concezione realistica della vita; ma di un realismo (si badi ai nomi!) che, lungi dall'opporsi all'idealismo di cui parliamo e lungi dal confondersi con quel realismo di cui abbiano pure discorso, è la dimostrazione più efficace dell'orientamento idealistico del nostro tempo. Tali istituti infatti si ispirano evidentemente al concetto di un sapere che accresca la potenza dell'uomo nel mondo, mettendolo in grado di vincere gli ostacoli che la natura, non stu-

diata e non conosciuta, oppone al libero sviluppo della civiltà in generale e delle singole personalità, in cui e per cui la civiltà si attua.

Il realismo invece, al quale noi abbiamo contrapposto l'idealismo della vita e della cultura, è, come s'è lungamente chiarito, il concetto della realtà intesa come esistente affatto fuori del pensiero umano e della civiltà che è il prodotto di questo pensiero: esistente per sè, in modo che non si possa concepire un fine proprio dell'uomo, una vita umana libera, la quale abbia modo di piegare e risolvere in sè la realtà stessa. E tale realismo – che è, prima di tutto, il realismo primitivo dell'uomo che trema di terrore al cospetto delle forze naturali, e piega le ginocchia, e si abbandona al mitico volere da cui gli pare che quelle forze si sprigionino – è questo realismo della coscienza ingenua e sognante dell'umanità infan-

tile; è il concetto contro di cui procede tutto lo sviluppo della civiltà; ma del quale bisogna conquistare sempre più chiara e netta coscienza per combatterlo efficacemente in tutti gli angoli in cui esso possa tuttavia annidarsi e sfuggire alla guerra che vittoriosamente gli si vien combattendo contro. Vincere questo realismo nella scuola è il dovere dei maestri. Ma, per vincerlo bisogna conoscerlo, e cercarlo prima di tutto ove esso si cela.

Io mi son proposto questa volta di additarvi alcuni tra i più notabili pregiudizi realistici, tuttavia persistenti nella scuola moderna, ai quali, se siamo veramente convinti del carattere spiritualistico della cultura e de' suoi attributi, non dovremmo mancare di dar la caccia con ogni nostro potere.

Accennerò appena a un concetto, di cui ho toccato fin dal primo discorso: a quell'idea che è il pregiudizio fondamentale della scuola realistica-mente indirizzata contro tutte le esigenze più profonde della libera vita spirituale che all'educazione spetta di promuovere: l'idea della Scienza, con l'iniziale maiuscola. Di quella Scienza che s'immagina grandeggiante in alto sulla vita degli uomini pensanti, lavoratori, doloranti e lottanti sempre in cerca della sua luce e della sua forza: di quella Scienza che sarebbe pur tanto bella e augusta, e imponente, ma.... non esiste! Quella Scienza sarebbe infallibile, senza crisi, senza vicende di dottrine che sorgano e decadano, senza partiti, senza nazionalità senza storia insomma, poichè la storia è piena di tutte queste basse cose; e gli uomini, nessuno escluso, anche gli scienziati più provetti, anche i più grandi geni in-

novatori o sistematori del sapere, ahimè, son destinati a sbagliare, molto o poco, tutti! Qualcuno, dicono, farebbe eccezione: ma, con tanti ma, con tante riserve, con distinzioni tanto sottili, che l'eccezione non conta. Non conta anche perchè quando egli abbia parlato come divino oracolo, gli altri che lo ascoltano devono capirlo; e nel capirlo possono sbagliare; e dall'infallibile verità sovrumana si ricasca subito nello sdrucciolo dell'umana debolezza esposta a tutti gli errori. Orbene, cotesta Scienza infallibile, gli uomini, pel fatto stesso che facendo scienza van soggetti all'errore, non la conoscono e non la possono conoscere (conoscendola, si espongono, com'è naturale, e perciò la espongono, al rischio di sbagliare). Esisterà, dunque; ma non nel nostro mondo: in questo mondo in cui viviamo pensando, cono-

scendo, facendo, per quanto possiamo, a nostro modo, della scienza.

Questa mitica Scienza (c'è bisogno di dirlo?) pur nella sua incorrotta e incorruttibile verginità, sequestrata da ogni rapporto col pensiero, librata nel puro etere delle cose divine, è madre di numerosissima figliolanza, anzi di una schiera innumerable di vergini non meno infallibili: che sono tutte le scienze, variamente nominate, ma tutte degne egualmente, ad una ad una, dell'iniziale maiuscola: tutte le scienze particolari, ciascuna delle quali non si nomina, da chi se la rappresenta così realisticamente, con venerazione e unzione minore di quella che si dimostra verso la gran madre che tutte le ha partorite.

Strettamente connessa con questa mitologia è la concezione della scuola, che non soltanto per

rettorica improprietà si dice troppo spesso «tempio del sapere»: poichè nel concetto sopravviven-
te della Scienza, come di un che di divinamente
sovrano e nettamente diviso dalla storia dell'uma-
nità, ancorchè storicamente disvelantesi per le
successive scoperte degl'ingegni privilegiati, la
scuola, dove tale Scienza diventa propriamente
la *cognizione umana della Scienza*, e s'imparti-
sce alle tenere menti desiderose di salire al cielo
della verità, è precisamente analoga alla chiesa,
dove la divina parola dei libri sacri vien letta e
spiegata da coloro che la stessa divinità abbia
scelti a suoi interpreti e propagatori del suo ver-
bo. E col *tempio* infatti va congiunto il *sacerdozio*
dell'educatore, la cui opera, quando non sia stata
satireggiata e schernita da quello spirito beffardo,
che ha in ogni tempo colpito pure i maestri di divi-
nità, fu sempre circondata da quella religiosa au-

reola di reverenza che naturalmente si professa verso chi mette in relazione l'uomo con Dio e gli si presenta quindi rivestito di certo divino carattere.

Tempio la scuola, dove si amministra il cibo dello spirito; non la casa, che il bimbo deve lasciare in cerca di quel cibo, onde possa sbramare l'innata mistica fame di sapere. Non la compagnia de' piccoli amici, che tante volte già furono a chiamarlo in istrada, ai comuni giuochi, al pur dolce e desiato pascolo del loro spirito impaziente di sensazioni nella comunione spirituale dei coetanei. Non la vita tutta, che, anche fuori della scuola, a suo modo pure batteva alle porte dell'anima fanciulla, ed entrava, a recarvi la luce di nuovo pensiero e di nuova esperienza e la gioia di sempre fresca espansione spirituale. — Sacerdote il maestro, che spezza l'eucaristico pane

della Scienza, e introduce l'alunno, per usare l'espressione di Dante, alla mensa degli angeli, disserrandogli le porte del tempio. Non il padre o la madre, che da anni ed anni gli vengono disserando l'anima alle meraviglie del mondo, e gli hanno insegnato col linguaggio, anche senza volere, infinitamente più di quanto la migliore delle scuole potrà insegnargli in tutti gli anni avvenire; non il fratellino maggiore, a cui egli sempre desiderò di non esser da meno, e da cui apprese anche meglio che dai genitori le parole e i pensieri più adatti al bisogno dell'età sua; non la vecchia nonna, che non gli squadernò avanti i libri, che ei non sarebbe stato ancora capace di leggere, ma gli aprì non di meno alla fantasia errabonda i campi vastissimi della fiaba tradizionale, popolati da esseri meravigliosi, tutti palpitanti di umanità: di quella stessa umanità, che egli studierà in

compagnia dei maestri è dei libri, ora che s'è fatto più grandicello. Sacerdote è il maestro; perchè tempio è la scuola; e nella scuola abita la dea, la Scienza.

Tutta questa mitologia non è soltanto un'innocua fioritura fantastica, alla quale potrebbe essere sciocca pedanteria contrastare. È essa stessa una fede reale, che dirama profondamente le sue radici dentro alla personalità dell'educatore, e abbarbicandosi alla verde pianta della cultura viva, ne sugge i succhi vitali, la isterilisce e mortifica, ne impedisce la vegetazione. Ho detto una fede reale: e intendo che, quando si sia spogliato costo pensiero di tutta la sua veste mitica, cioè fantastica, esso rimane tuttavia un pensiero schiettamente religioso e realistico, che si professa con perfetta adesione della mente e dell'animo, come norma inderogabile di tutta l'attività

che si riferisce all'oggetto della norma stessa. Ne volete la prova? Considerate qual è il presupposto della così detta metodologia, che è così gran parte della didattica, e così gran parte di tutta la pedagogia. La dottrina del metodo ha, come sapete, una parte generale che corrisponde alla Scienza madre, e un'altra particolare, relativa alle singole scienze figlie: poichè c'è una metodica del sapere, e c'è una metodica delle singole discipline o almeno dei singoli gruppi di discipline in cui si partisce il sapere secondo i procedimenti logici che esso adotta, ovvero (che è una questione strettamente connessa con la prima) secondo gli oggetti a cui esso si rivolge. A ciascun metodo del sapere in sè considerato corrisponde un metodo dell'insegnamento che se ne voglia fare, di guisa che c'è un metodo didattico genera-

le, e ci sono tanti metodi speciali, nei quali esso deve applicarsi.

Ebbene, che cosa è il metodo di una scienza se non lo schema logico o forma di un certo sapere scientifico? Ma che cosa, d'altra parte, si può sapere della forma di qualche cosa, se la cosa non si ha innanzi, nella sua forma e nel suo contenuto? Per definire la forma d'una scienza (e dire, per esempio, che sia forma *deduttiva*, come per la matematica; o forma *induttiva*, come per la chimica) bisogna pure presupporre l'esistenza della scienza stessa: in cui la forma non è mai niente di indifferente al contenuto, ma è la forma di quel contenuto. Com'è dimostrato dal fatto di tutte le metodologie, che i logici presumono di definire astrattamente, e prescindendo dal determinato contenuto delle scienze corrispondenti; e che non riescono infatti ad esporre o formulare

senza fissare il significato di ciascuna formula mediante esemplificazioni, che fan passare dall'astratto al concreto, e mostrano il metodo dentro a quel sapere concreto da cui la logica presume di estrarlo. Così ogni sistema filosofico ha il suo metodo ma ogni volta che la critica si è sforzata di fissare astrattamente il metodo di un sistema per dimostrare quindi come sia stato poi applicato per costruire il sistema, ha dovuto finire col convincersi che quel metodo aveva già in sè il sistema, ed era il sistema stesso: in modo che esso non avrebbe alcun valore, e non sarebbe nemmeno afferrabile col pensiero nella sua particolare determinatezza, se non si presentasse come la forma naturale di quel preciso pensiero.

E fin qui nulla di male. Se tutto si riducesse a ritenere scienza e metodo esistenti per sè, anteriormente all'apprendimento della scienza col ri-

spettivo metodo, invece di riconoscere l'impossibilità di concepire scienza e metodo fuori della mente umana, in cui vivono ed esistono attualmente, allora si potrebbe dire di essere innanzi a un semplice errore speculativo senza conseguenze fuori del singolo problema, nella cui soluzione l'errore sarebbe commesso. Ma nella vita del pensiero, dove tutto è unito e connesso in organico sistema, e ogni punto quindi è in rapporto con tutti gli altri, non c'è errore che riguardi un problema isolato, e ogni errore si ripercuote in tutto il pensiero. E poichè questo è la stessa attività, il dramma stesso, come dicemmo, della vita, ogni errore investe tutta la vita. Guardiamo alle conseguenze di questo concetto realistico della metodologia.

La scienza nella sua astratta oggettività è una, immutabile, inalterabile: sottratta, come abbiamo notato, al rischio degli errori e degli umani inganni e all'alternativa dell'ignoranza e della scoperta, quindi incapace di progresso e di miglioramento, perchè fin dall'origine, ossia immediatamente, ab eterno, perfetta e compiuta. Ma codesta scienza è ben differente da quell'altra che vive la vita della cultura, ed è, secondo che abbiamo chiarito, la libera formazione della umana personalità: — sempre mutabile, alterabile, trasformabile in tutte le guise: diversa da individuo a individuo, e diversa sempre in una stessa mente, poichè essa è a patto di non fissarsi, non cristallizzarsi, non definirsi, e piuttosto crescere, correggersi e integrarsi, svilupparsi incessantemente. La scienza, come cultura, come personalità, è libera, in perenne divenire, agitata dallo stimolo etico, molteplice,

varia: quasi tante scienze, l'una dall'altra diversa. Ora, se voi fissate il metodo, guardate a quella scienza che il realismo considera già esistente, e avrete un metodo unico, definitivo, immutabile: uno per tutti, non libero, incapace di svolgimento, refrattario a ogni valutabilità morale. *Dura lex*, come quella della natura; adattarsi alla quale non è affermazione dello spirito, anzi rinunzia e abdicazione; non realizzare un bene, ma, tutt'al più, se mai, impedire o disfare un male che ci alieni da una primitiva bontà non nostra (e perciò nè pur veramente buona). Un metodo, di fronte al quale lo spirito si troverà in questa disperante alternativa: o non sottostarvi, e *propter vitam vivendi perdere causas*: poichè lo spirito vive solo a condizione di non riconoscere leggi prestabilite, e non asservirsi per tal modo alla natura, ma farsi lui la sua legge, il suo mondo liberamente; e d'altra

parte, causa vivendi, ciò che costituisce il pregio della vita, è quella celebrazione della realtà dello spirito, che si realizza nella scienza, e quindi nel metodo di questa. O sottostarvi, e allora *propter vivendi causas perdere vitam*: che è un'altra assurdità, poichè il pregio della vita non può valere se non nella vita.

Comunque, la scuola, che parte dal presupposto di un certo ideale del sapere precostituito, e si accinge col maestro alla comunicazione di questo sapere secondo un metodo adeguato, non può non proporsi un metodo; cioè un metodo unico. Il quale è il metodo della scienza, e perciò il metodo del maestro; e non importa se sia o possa essere quello dello scolaro, ma *dev'essere* certamente quello dello scolaro. E sarebbe infatti, se potesse stabilirsi tutta una serie di equazioni come questa: scienza = metodo, scienza = mae-

stro, scienza = scolaro; giacchè in tal caso il termine comune di scienza basterebbe a ragguagliare il primo metodo, che è quello della Scienza in sè, con l'ultimo, che è quello della scienza appresa dallo scolaro. Ma tale serie di equazioni è falsa, perchè, ammessa la prima, ossia quella sulla base della quale ora si ragiona, non sono più possibili nè la seconda, nè la terza senza passare dalla scienza realistica alla scienza idealistica, che sono due scienze differentissime, come abbiamo chiarito. E lasciamo pure il maestro: ma lo scolaro, se impara una scienza, ne farà bene una scienza sua, una scienza fallibile, una scienza ch'egli intenderà fin a un certo punto, e intenderà sì e no; una scienza quindi delle tante, le quali non hanno un metodo (quello della Scienza), ma tanti metodi. E per evitare questa appropriazione, questo individualizzamento e soggettiv-

vamento della scienza, lo scolaro non ha innanzi a sè altra via, che quella ampia, comodissima, declinante in dolce pendio, che ogni scolaro pur troppo conosce: di non imparare! Che è infatti la via per cui s'incammina facilmente ogni scuola che ha la sua ben formata e precisa scienza da insegnare e il metodo prestabilito per insegnarla.

— Ma come? — mi direte forse. — Se la scienza realisticamente concepita è un ente fittizio non rispondente alla realtà, non è possibile metodo che effettivamente corrisponda con la sua unicità e fissità all'unità inalterabile di cotale scienza, che non esiste; nè ci sarà mai maestro che abbia un metodo così astratto e meccanico da imporre alla scuola con la violenza brutale dell'arbitrio. — Questo è vero; nondimeno anche con la dea Scienza ci sono degli accomodamenti, per cui la

divinità, tanto per.... esistere, assume alcuno dei caratteri delle cose umane, senza perdere del tutto le prerogative che a lei, come divinità, competono. Non perchè nella pitonessa non parlava Apollo in petto e in persona, il suo oracolo cessava di essere un oracolo. L'uomo infatti non conosce altro Dio all'infuori di quello che egli stesso è capace di concepire con tutta l'anima sua, a quel modo che non conosce altro rosso all'infuori di quello che egli vede con i suoi occhi. Ma ciò non vuol dire che nel suo pensiero non ci sia una bella differenza tra Dio e il color rosso. La scienza che egli obbiettiva e considera esistente in sè, fuori della propria e di ogni umana mente, e, come tale, dotata di valore assoluto in tutte le sue parti e nell'articolazione di queste sue parti, non è altro che la scienza che egli conosce, e che conosce perchè l'ha costruita lui così come la cono-

sce. *Fingit creditque*. Ma questo essere assente, con la coscienza, alla costruzione, e questa fede che ne consegue circa il valore realistico della scienza, questo appunto è la posizione, o la dottrina, da cui derivano le conseguenze da noi denunciate. Perchè quando la scuola si è istituita, chi l'ha istituita e vi legifera, toglie la sua scienza a modello; e non s'accorge più che quella è soltanto la *sua* scienza. Ne fa il contenuto della sua scuola, e ne determina il metodo. Viene il maestro che dovrà insegnare; e dovrà essere il maestro appunto di quella scuola, con quel metodo. E quando egli non si senta d'insegnare per l'appunto quella scienza, e precisamente con quel metodo, si foggia il suo ideale, che è la proiezione della sua personale cultura; e non rendendosi criticamente ragione di questa intrinseca connessione del suo ideale con la sua stessa personalità,

fingit creditque anche lui: crede che il legislatore abbia sbagliato, ma che convenga distinguere tra la scienza del legislatore e la Scienza. E non importa che questa sia proprio la sua: per lui è la stessa Scienza divina, che col suo metodo deve, mercè sua, sfolgorare le menti lì dentro nella scuola, dove egli impera e regge. Ed ecco che al punto d'arrivo, dove la concezione realistica del metodo deve agire, essa, nonostante le smentite della realtà, è in piena efficienza, e agirà. Agirà, beninteso, come potrà agire, fallendo al proprio fine. Fallirà fatalmente, non tanto perchè ogni scolaro dei molti che convengono alla medesima scuola abbia una personalità sua, la quale può avere soltanto la sua cultura col rispettivo metodo; ma sopra tutto perchè, uno o più che siano gli scolari di una scuola, la mente umana non conosce cultura che non sia il suo stesso libero svilup-

po, il suo autonomo etico divenire. Presupponete la scienza allo spirito, e ne avrete fatto una cosa, la quale troverà preclusi tutti gli aditi alle vie di quello; avrete materializzato la cultura, nel cui svolgimento l'educazione deve consistere; e con la materialità della cultura a voi nota renderete impossibile quell'altra cultura, che ignorate, e che non dev'essere la vostra, ma quella dei vostri scolari, per cui voi lavorate e per cui la scuola fu istituita.

Metodi, programmi, manuali sono i più appariscenti pregiudizi realistici della tecnica scolastica, contro i quali il maestro non vigilerà mai abbastanza: poichè questi pregiudizi hanno, come Vico direbbe, un motivo eterno, che voi potrete credere di avere una volta definitivamente sradicato e distrutto, ma lo vedrete poi germogliare da capo e rigermogliare in forma sempre nuova, con

insopprimibile pervicacia. Il motivo è lì: la scuola nasce quando si ha coscienza di un certo sapere, già conseguito, già definito, già dotato di un valore riconosciuto. Così l'uomo comincia socialmente a valere per quel che ha fatto, per cui si stima abbia acquistato già una certa personalità che non è più divenire, ma essere, qualcosa di esistente, realizzato. Contraddizione in termini, per chi sia pervenuto al concetto degli attributi dello spirito; ma non, per questa contraddizione, accidentale ed eliminabile una volta per sempre. Poichè è anche vero che la cultura, la personalità, la scienza e insomma la realtà spirituale è una realtà; ed è vero che noi conoscendola la conosciamo come già realizzata. Noi possiamo avere vivissimo, vibrante il sentimento della soggettività e intimità e novità od originalità della nostra cultura, in cui Dante, Dante stesso, è il nostro Dante, è

noi: ma questo «noi» ecco che lo mettiamo lì; innanzi a noi come verità che trascende il nostro «noi» particolare ed è la verità, la scienza: sì, la Scienza, la Verità divina, alla quale noi stessi ci prostriamo. E questa non è più mitologia; è la nostra esperienza, la nostra vita.

Così si pensa, così spiritualmente si vive. Io medito e indago il mistero dell'universo, sempre; e in fondo all'indagine, perchè essa duri, campeggia, di tratto in tratto, una soluzione, una conoscenza. Lo stesso mistero non è mistero se non è conosciuto come tale, se non diventa quindi una conoscenza essa stessa. L'indagine è perciò insieme ricerca e scoperta; e questa irrequieta attività, che non ha posa nè tregua, si rispecchia innanzi a sè, e vive di questo vagheggiamento della propria immagine, la quale, oggettiva com'è, le apparisce tanto fissa quanto essa attivi-

tà è mobile. E non c'è uomo che possa così profondamente sentire l'umiltà e la miseria della sua potenza, e quindi tanto poco presumere di sè, da non essere tuttavia trascinato dalla sua propria natura a idoleggiare se stesso: a vedersi innanzi a sè come quello appunto che esso è e non può non essere. E non può d'altra parte, non affermare un'indomabile fede nella verità assoluta degli ideali che gli impongono di sentire umilmente di sè.

L'errore da combattere e debellare non è questa ingenua e invitta fede nell'oggettività del pensiero (che è pure l'oggettività di tutte le cose), ma quella pigrizia mentale, e sto per dire quell'ignavia di cuore, per cui ci si arresta all'oggetto una volta raggiunto, dimenticando che l'oggetto nell'atto stesso che si raggiunge si perde, e bisogna tornare a conquistarlo. L'oggetto, in una pa-

rola, c'è, ma nel soggetto; e conviene perciò, affinché sia oggetto vivo e reale, che viva della vita stessa del soggetto.

Il manuale è quello che è; e quando fu scritto, se l'autore era un uomo che pensava e viveva nel suo pensiero, fu cosa viva. Cosa viva, cioè spirito, esso sarà sempre pel maestro che non s'abbandoni a credere per infingardaggine, che il manuale lo dispensi dal pensare anche lui, poiché ci è stato chi per lui ha pensato. No, il manuale, come libro che ha da essere pel maestro, e quindi vita dello spirito, non potrà essere se non quello che egli lo farà essere. Egli, che deve avere tanta cultura da leggere il libro come il suo libro, ossia da ravvivarlo, ricrearlo nel vivo processo del suo pensiero personale. Con che sarà soltanto a metà del cammino che gli conviene

percorrere per trasformarsi da lettore d'un libro in maestro: giacchè la sua deve condurre alla lettura degli scolari, i quali non devono trovare innanzi a sè, quasi fatto già compiuto, quella cultura di cui il manuale è strumento. Il maestro, in conclusione, allora veramente ravviva il manuale, quando lo ravvivi nello spirito di quello, per cui il manuale fu scritto; quando autore, docente e discente facciano tutti uno spirito solo, la cui vita si stenda e circoli per entro quel libro: il quale non dev'essere perciò *manuale* per le *mani*, ma spirito per gli spiriti. E invece, pur troppo, quella tale infingardaggine, pietrificando la vita, lascia il manuale nelle mani del maestro prima, e quindi degli scolari.

Badate, Maestri, vigilate sopra di voi: quando il libro comincia a pesare nelle vostre mani, questo è segno che esso s'aggrava sull'animo dei vostri

alunni; e a lungo andare, se non vi riscotete e non rinnovate in voi la vita, quel peso la soffocherà. Vigilate con amore senza limite sopra la scuola; quando il vostro libro, il libro che avete proposto ai vostri alunni, e che sperate strumento della cultura a cui la vostra scuola mira, non sia più il libro degli alunni, il libro tenuto caro come cosa a cui sia legata la propria persona, buttatelo via, poichè ogni libro, se non attira, tormenta e insidia alla vita delle tenere anime che vi sono affidate.

Coi manuali s'accompagnano i lessici e le grammatiche altri strumenti di cultura, che troppo spesso si son tramutati e si tramutano in strumenti di tortura. Grande l'abuso che se ne fa nelle scuole medie; ma se ne abusa da un pezzo anche nelle prime scuole; e bisogna aprire gli occhi su quel che essi sono, e su quello che possono essere. Se no, il lessico diventa cimitero di

una lingua, e la grammatica l'annessa sala per le autopsie. Il cimitero, proprio così: vi sono seppelliti i resti mortali di tutti quegli esseri vivi che sono le umane parole. Ciascuna delle quali è viva sempre in un contesto, non perchè quivi materialmente si trovi in compagnia, e meglio si direbbe, nella società di altre parole; ma perchè in ogni contesto la parola ha un significato speciale ed è forma di un preciso pensiero o stato d'animo che voglia dirsi. Per modo che non occorre nemmeno che una parola stia insieme con altre a formare quel complesso che la grammatica chiamerà proposizione o periodo: può essere una sola parola, e formare tuttavia un discorso; magari un grande, un grandissimo discorso. Pensate al *fiat* di Dio. Tutt'è che la parola, da sola o con altre, aderisca a una personalità o, come si dice, a una situazione spirituale, ed esprima attualmente un'anima.

Congiunta alla quale, una parola, *materialmente identica* a infinite altre parole pronunziate da altre anime, con l'accento proprio della loro rispettiva individualità, ha una sua espressione particolare, è una particolare parola, la quale, non è neppur comparabile con nessuna di quelle infinite altre. Lo stesso *fiat*, attraverso a tutti gli uomini che lo hanno ripetuto nell'animo loro come la onnipossente parola di Dio, si è sempre variamente colorato e si colorerà pur sempre variamente del diverso modo in cui ogni volta l'animo si è raffigurato o tornerà a raffigurarsi questo Dio, a seconda della dottrina, della fantasia, del sentimento e di quanto altro si possa distinguere in ciascuno individuo e far convergere nella espressione della sua vita spirituale. In guisa che, se astrattamente essa è quella parola che si legge, sempre la stessa, nel sublime versetto del *Genesi*, in realtà es-

sa vive in numero infinito di forme, come un numero infinito di parole.

Ma le parole del vocabolario son lì, separate da tutte le anime, da tutti i contesti, esanimi, morte.

Un buon vocabolario – come non è mai quello che si mette in mano ai ragazzi delle prime scuole –, indotto dalla coscienza di questa necessità di accostare la parola al suo naturale contesto per legarvela come gemma in castone, non presume di dare i significati di parole astratte, ma storicamente le addita nei luoghi degli scrittori degni di rappresentare una letteratura, o comunque, una lingua, dove le singole parole ricorran. Che è certamente un correttivo all'astrattezza dei lessici; ma insufficiente, e non vale infatti a richiamare alla vita dai sepolcri i morti che vi giacciono. È insufficiente, in primo luogo, perchè il vero contesto, in cui ogni parola ha il suo luogo, la sua

concreta esistenza, la sua vita e il suo significato, non è propriamente una frase, come quella che il vocabolario storico deve di necessità limitarsi a riferire; sibbene tutta l'opera dello scrittore, in cui quella frase ha colore ed accento in relazione col tutto: il quale, a sua volta, s'intende col vasto, sterminato, contorno storico, da cui sorge, e in cui vive, e significa quel certo pensiero, in quel certo modo. Ma è insufficiente sopra tutto per un'altra considerazione, che è per noi la più importante. Il vocabolario storico della lingua italiana ci dirà, per esempio, come e in che senso adoperò Machiavelli la parola «Virtù». E noi attraverso gli esempi arrecati dovremmo vedere, o intravedere, il significato di questa parola; la cui conoscenza non sarà per noi semplice notizia erudita, poichè nel nostro pensiero di uomini colti rivive pure il pensiero di Machiavelli e quindi quel

suo concetto, che egli esprimeva con la menzionata parola. Ma questa parola, idealisticamente parlando, è di Machiavelli, o di noi che c'informiamo del suo pensiero? Certo, essa è nostra, in quanto per l'appunto parola del *nostro* Machiavelli. Chè se noi non abbiamo il nostro Machiavelli, invano chiederemo a quel vocabolario il significato della parola. La quale pertanto, anche lì, giacerà cadavere incapace di risorgere a nuova vita, ove non ricorderemo che la vita non può essere nel vocabolario, ma in noi, e soltanto in noi. Nella cui vita tutto quello che deve entrare a far parte della nostra cultura, è destinato a ravvivarsi.

E le grammatiche? Che altro esse sono, come, pur troppo, vengono comunemente concepite e adoperate, se non la schematizzazione delle forme onde le parole si congiungono a formare il discorso? E come estrarre questi schemi dal vivo

del discorso, senza uccidere la vita di questo? Lo schema è la «parte del discorso», ed è regola. La grammatica è una serie di regole riguardanti le parti del discorso considerate ad una ad una e nella loro connessione. Ma, parte del discorso o regola, lo schema grammaticale astrae una forma generica dalla espressione particolare, in modo che il paradigma, per esempio, di una coniugazione sia la coniugazione di molti verbi e non sia quella di nessun verbo determinato; e la regola del condizionale si riferisca ad ogni verbo esprimente atto o avvenimento condizionato, ma a nessuno di tali verbi in modo peculiare. E poiché in nessun discorso ricorre verbo, il quale possa presentarci una forma verbale che non sia la forma d'un verbo determinato, o un condizionale che non accenni precisamente all'azione o all'avvenimento subordinato a una condizione, lo

schema non ci mette innanzi il corpo vivo e concreto del discorso, ma un lacerto di questo corpo, strappato dal resto, e morto.

Non starò qui a ricordare le discussioni a cui han dato luogo le difficoltà derivanti dal carattere normativo che si attribuisce agli schemi grammaticali. Dirò che effettivamente uno schema riesce intelligibile soltanto quando si arreca con esso l'esempio; e l'esempio viene ad essere sempre un discorso vivo, dentro al quale perciò si ritrova lo schema, sottratto alla presunta astrattezza, in cui il grammatico lo sequestra. E mi contenterò di aggiungere che la norma grammaticale, che nella realistica concezione della grammatica si rappresenta anteriore, cronologicamente e idealmente, al parlare in atto, nella vera realtà non vale se non come legge interna al parlare stesso, la quale si fa sentire nella sua forza normativa nell'atto

stesso che si parla⁷. Ma ciò non toglie che la grammatica non appaia ai più un antecedente del discorso, cioè dello stesso pensiero, o vita dello spirito: scoglio in cui debba fatalmente urtare la libertà dello spirito nel suo divenire: orientato, come questo è ordinariamente, verso un passato, che si crede esistente di là dall'attualità della presente vita spirituale: quasi una legislazione desunta da quelli che hanno scritto o parlato prima di noi, e fermate le norme per coloro che vorranno parlare lo stesso loro linguaggio. E contro quest'altra mitologia, contro il conseguente feticismo di una grammatica che abbia diritto, e prima di tutto abbia modo, di sovrapporsi e imporsi al linguaggio nella sua creativa spontaneità, deve

⁷ Cfr. il mio scritto sul *Concetto della grammatica* (1910) ristampato nei *Frammenti di estetica*, Lanciano, Carabba, 1920, pp. 179-194.

stare in guardia il maestro che voglia rispettare il carattere spirituale della cultura.

Nè grammatica, nè arte del dire o retorica, nè altra sorta di precettistica dovrà mai aduggiare la scuola con l'ombra del realismo, in cui facilmente è portato a scivolare ogni idea di precetto. Il *precetto* è, in fondo, nient'altro che un'indicazione storica, la quale, rivolgendosi a quello che fu fatto, lo addita come ciò che doveva e deve esser fatto. Fu fatto, e fu pensato dovesse farsi. Ma nè quel che fu fatto si può più rifare, nè quel che fu pensato, si può ripensare. La vita non conosce altro passato che quello che essa contiene nel suo vivo presente. Il precetto non può valere se non come quel precetto che noi intuiamo a volta a volta, e dobbiamo, se siamo spiritualmente vivi e liberi, intuire come la forma propria del nostro pensiero, del nostro esprimerci, del nostro agire,

cioè sempre ugualmente dell'esser nostro, che è il nostro divenire. Considerare il precetto come trascendente questo divenire, e ad esso antecedente, è disconoscere, e quindi insidiare e scuotere la libertà interiore: che per noi significa ormai non solo non promuovere, ma attraversare e impedire lo svolgimento dello spirito, e la formazione della cultura.

Ma tra i pregiudizi del realismo scolastico non vorrei tralasciare di accennare brevissimamente a uno di quegli espedienti didattici che hanno una storia millenaria, dentro alla quale si rispecchia tutta la storia della scuola. Alludo all'uso dei «componimenti» con cui si pretende che un tema antecedentemente definito come nucleo di un organismo di pensiero, motivo dominante e legge di un lavoro artistico o di un lavoro di riflessione

morale e speculativa, venga svolto dagli scolari che possono non aver pensato mai all'argomento, e non esser punto disposti a quella certa vibrazione spirituale, ed essere lontanissimi da quella via lungo la quale quel tema potrebbe essere svolto. Nelle scuole elementari si segna addirittura questa via, e si pretende quindi che violentemente l'animo degli alunni vi si riduca. Sono i famigerati componimenti a *traccia*, che spero voi non conosciate per vostra diretta esperienza. Ma in ogni ordine di scuole, il maestro, nel miglior caso (quando cioè non assegni un tema trovato lì per lì in un qualunque volume, ad apertura di libro, o colto a volo mentre improvvisamente gli frullava in fantasia) ha in mente la traccia del componimento che aspetta. E pretende che a quella traccia esso corrisponda, inducendosi a

credere che tanto più esso valga, quanto più fedelmente vi corrisponda.

Anche nel caso dei componimenti, dunque, il pensiero presupposto al pensiero; e questo perciò privato della sua libertà; e poichè senza libertà non può vivere, vessato e sviato dal suo sano e fecondo sviluppo. Voi sapete quanti pericoli si celino in questo esercizio dei componimenti; e certamente, anche prima di aver veduto come non ci sia nessun difetto intellettuale che non sia perciò stesso un difetto morale, non ignoravate che cotesto esercizio non minaccia soltanto la formazione dell'intelligenza, sospinta verso il falso, il vuoto, il posticcio e l'artifizioso, ma anche, e più gravemente, il carattere morale dei giovani indotti a colpevole familiarità col falso e con l'insincero, che può essere anche la frode.

Il componimento, nè anch'esso, per se medesimo, è una bestia nera per l'idealismo. Al pari della grammatica e di ogni altro strumento didattico, conviene sia richiamato dall'astratto al concreto. Non si dee pretendere che lo scolaro inventi ciò che non può inventare, o che ragioni com'egli ancora non può. Il tema non deve riceverlo da un mondo che non è il suo. Ma quando il tema stesso scaturisca dalla sua anima, e, nella scuola, da quella stessa vita spirituale che egli vive insieme con i compagni e col maestro, anche il componimento, com'ogni parte del libero svolgimento della persona, è creazione e progresso immancabile. Giacchè tutto ciò che, considerato dal punto di vista realistico, si cristallizza e contrasta perciò la vita spirituale, può pure guardarsi dal punto di vista idealistico, e rimettersi quindi nel crogiuolo della viva intelligenza del concreto, e fondersi e

rifluire nel processo spontaneo e vigoroso della
realtà spirituale.

CAPITOLO VIII

UNITÀ DELL'EDUCAZIONE

Dopo avere, in via di esemplificazione, additati alcuni dei pregiudizi del realismo pedagogico più dannosi all'educazione, sarà opportuno additare il corollario fondamentale della tesi idealistica, come l'antidoto più efficace che possa all'educatore soccorrere contro le insidie del realismo stesso. Giacchè, lo abbiamo avvertito, la concezione realistica della vita e della cultura non è uno di quei piccoli errori, di cui basti una volta avvedersi per liberarsene. Derivante da una tendenza originaria

dello spirito umano, che attraverso il realismo passa e deve necessariamente passare per raggiungere quella più alta coscienza di sè e della propria potenza che è la conquista dell'idealismo, esso risorge tratto tratto dal profondo dello stesso pensiero più saldamente convinto della sua insufficienza; e, dove non vigili quella più alta riflessione che tale insufficienza dimostra, s'insinua in mezzo alle idee, s'impadronisce dell'intelligenza e torna a dominare nel pensiero. Persuadersi, dunque, dei vizi del realismo e dei pregiudizi in cui esso si riflette, non basta: occorre rinvigorire negli animi l'intuizione della spiritualità della cultura: renderla più penetrante, più precisa, più sicura. Occorre dare ad essa l'energia di una fede che investa tutta la nostra anima di maestri, e diventi nostro carattere.

Bisogna perciò guardare intentamente al significato del nostro principio che identifica la cultura con la stessa personalità dell'uomo; vedere le conseguenze più importanti che ne derivano, e delle quali conviene far legge alla nostra opera educativa, se educando vogliamo creare quella viva cultura che è la vita dello stesso spirito umano. Ebbene, la prima e fondamentale conseguenza, il corollario diretto della nostra tesi è il concetto dell'*unità dell'educazione*. Concetto di cui non di rado si parla, ma al quale nè la dottrina pedagogica è veramente pervenuta, nè si può dire che l'educazione sia ancora effettivamente indirizzata. Nè la teoria nè la pratica – che sono poi assai più intimamente connesse che per solito non si creda – dimostrano che questo concetto sia ancora inteso e adeguatamente apprezzato. Contro di esso infatti sta tutta la forza della concezione

realistica che distinguendo tra l'uomo e la sua cultura, e materializzando la cultura, a questa, e conseguentemente all'educazione che la rispecchia, attribuisce quella molteplicità e frammentarietà, che è propria delle cose materiali.

La frammentarietà della cultura e dell'educazione, questo è l'errore che è alla base di tutti i pregiudizi del realismo pedagogico; questo il nemico contro cui va combattuta la crociata indetta dall'idealismo per la liberazione della scuola dal meccanismo, che l'opprime ed attrista. Ma per combatterlo, bisogna conoscerlo, questo nemico; è d'uopo acquistare una chiara idea di quella unità dell'educazione, che esso avversa e impedisce, e che è, insomma, il suo opposto.

Se aprite i trattati di pedagogia, se esaminate un orario scolastico, se scorrete un programma,

se ponete mente al vostro linguaggio tecnico più abituale, voi potete vedere subito come l'educazione si frammenti, dividendosi e suddividendosi all'infinito: proprio come una qualsiasi cosa materiale, la cui materialità consiste infatti in questa divisibilità indefinita. I trattati vi insegnano che l'educazione è fisica, è intellettuale ed è morale; e se vi restringete dentro a una sezione sola di un trattato, a quella, per esempio, riguardante l'educazione intellettuale – sezione, che non senza un perchè la pedagogia col suo tradizionale realismo ha più accarezzata – questa educazione intellettuale si rifrange in tante forme diverse: come sarebbero l'educazione artistica, scientifica, letteraria, filosofica, religiosa. Ancora: l'educazione artistica sarà di tante specie, quante arti si possono distinguere, comunque, l'una dall'altra. E quella scientifica? Le scienze si classificano; e

la pedagogia fa corrispondere un metodo d'insegnamento ad ogni ramo dell'albero classificatorio. Ma va da sè che le scienze d'uno stesso ramo son diverse tra loro; e studiare, supponiamo, la zoologia non è studiare la botanica; e quante sono le scienze, tante sono le forme della cultura che l'educazione deve proporsi di promuovere. Come *ad oculos* è dimostrato dai programmi e dagli orari scolastici, che assegnano a certi anni, a certi mesi, giorni e ore l'una o l'altra materia d'insegnamento, l'una o l'altra educazione.

S'intende poi che l'educazione propriamente risulterà dal complesso di tutte queste educazioni particolari (fisica, intellettuale, morale, ecc.), ciascuna delle quali conferisce la parte sua al risultato complessivo: è una parte dell'educazione intera. E ciascuna parte arreca il suo contributo speciale, per modo che vano sarebbe attendersi

da essa il frutto che promettono le altre, come vano sarebbe in natura aspettarsi una pesca da un ulivo, o cercare il sangue dentro a una pietra. Ogni parte è quella che è, ben distinta da tutte le altre, che essa esclude assolutamente da sè. Perciò son molte le materie d'insegnamento, e molti, via via, devono essere gl'insegnanti, ciascuno dei quali farà una parte, la sua parte, dell'insegnamento. Senza dire che ciascun insegnante non dee mescolare insieme le varie parti di cui consta la materia sua; e quello di storia, per esempio, se oggi tratta della Rivoluzione francese, oggi deve dimenticare il Risorgimento italiano, del quale verrà la volta più tardi; e quello d'italiano, se un giorno della settimana fa storia letteraria, non farà egli commento di scrittori, per cui avrà bene destinato un altro giorno.

Ancora. Non si parla di un maestro senza distinguere e tener nettamente separate due parti dell'opera sua: una delle quali concerne la *disciplina* o *governo* della scuola, e l'altra la sua attività didattica propriamente detta. Giacchè è uno dei luoghi comuni della tecnica scolastica questo: che altro è saper insegnare, altro saper tenere la disciplina di una scuola; altro raccogliere tutta l'attenzione di una scolaresca intorno all'argomento della lezione, altro poi trattare questo argomento nel modo più conforme alle esigenze della sua intrinseca natura e all'intelligenza degli scolari. Con la disciplina si è ancora nel vestibolo dell'insegnamento, a cui l'educazione scolastica mira. Essa non ha per contenuto la cultura, sì quella disposizione spirituale che precede l'apprendimento o sviluppo che si voglia dire della cultura: quella disposizione, che in una scuola

si ottiene instaurandovi il rispetto dell'autorità del maestro, o, che è lo stesso, quest'autorità; poiché è chiaro che un'autorità non rispettata non è punto autorevole. Ma, quando quest'autorità domini sovrana nella scuola, si è realizzata soltanto la condizione affinché la scuola, come insegnamento ed effettiva educazione, incominci; la scuola ancora non incomincia. E infatti ci sono maestri che tengono la disciplina, si dice, ma non insegnano; perchè o mancano di cultura, o mancano di metodo.

Questi, lo sapete, sono luoghi comuni, dei quali tutti ci serviamo senza troppo riflettere all'esattezza dei nostri concetti. E in verità, appunto perchè non facciamo questa riflessione, possiamo adoperarli senza sentire d'andare incontro ad assurdità così evidenti da obbligarci a cambiare strada. Giacchè tale mancanza di riflessione è pure man-

canza di rigidità in questi concetti; i quali perciò sono adoperati con una grande indeterminatezza ed elasticità, e con molte tacite transazioni con quella verità, con cui tali concetti verrebbero altrimenti in troppo aperto e stridente contrasto.

Intanto, una disciplina distinta dalla educazione vera e propria si dirà che nessuno l'ha voluta mai concepire; perchè la disciplina si vuol distinguere da quella parte dell'educazione che si dice istruzione, ma insieme con questa includere nel grande concetto complessivo della educazione; e molti in verità parlano del grande valore educativo della disciplina. Ma questa specie di coordinazione di due forme educative, come la disciplina e l'istruzione, entrambe poscia subordinate al concetto generico dell'educazione, è più facile ad enunciarsi che ad intendersi. Perché, se la disci-

plina si volesse distinguere dall'istruzione per semplice rapporto che esse hanno tra loro, in quanto la prima è l'antecedente necessario della seconda, giova notare che lo stesso rapporto distingue e lega insieme due parti quali che siano della istruzione, una delle quali supponga l'altra come momento anteriore d'un medesimo processo o sviluppo: e il rapporto che intercede tra una parte e l'altra dell'istruzione, non può servire a distinguere dall'istruzione qualche cosa che istruzione non sia.

Che se si volesse considerare carattere proprio di questa assoluta antecedenza dell'istruzione l'instaurazione di quell'autorità, senza la quale non sarà possibile mai che s'inizii l'opera istruttiva dell'insegnamento, si potrebbe egualmente replicare che ogni momento del processo didattico presuppone una autorità nuova; la quale non si

potrà mai considerare definitivamente acquisita, ma deve via via formarsi, e tornare a formarsi di momento in momento mediante l'efficace azione spirituale esercitata dal maestro sul suo alunno. Voglio dire, che non c'è maestro il quale, indipendentemente dal fatto del suo insegnamento, possa in virtù di prestigio personale, di energia di carattere o di altro requisito opportuno, mantenere la disciplina. Poichè, quale che sia l'uomo e quale che sia il potere ond'egli da principio ferma e raduna gli animi in un interesse, o nel medesimo sforzo di attenzione a ciò che egli sta per dire, costui, parlando e provandosi a insegnare, cessa di essere quel che era immediatamente per diventare agli occhi degli alunni un uomo sempre nuovo: maggiore o minore, più forte o più debole, più o meno degno del rispetto, con cui da prima gli animi si rivolsero a lui in attesa di luce e

di gioia spirituale. Egli, con l'atteggiamento con cui si presenta in principio, non può essere se non una presunzione o un'aspettazione. Bisogna poi che la presunzione non fallisca, anzi sia superata sempre più dalla realtà; bisogna che all'aspettazione corrisponda poscia ogni manifestazione della personalità dell'insegnante. Ce lo dice l'esperienza; e ne avete la ragione nella dottrina che già vi ho esposto dello spirito che non è mai, una volta per sempre; ma si fa, diviene. E ogni uomo non viene mai stimato altro che quel che si dimostra attualmente nella esperienza che si continua ad avere del suo essere, cioè dello sviluppo in cui egli si realizza.

Sicchè non c'è mai disciplina stabilita, su cui l'insegnante possa edificare come su solida base, della quale non abbia mai più a darsi pensie-

ro. E non si vede perciò come mai possa staccarsi con un taglio netto tutto ciò che nella vita della scuola disciplina, da quel che è istruzione.

Nè giova di più dire che la disciplina non è l'antecedente cronologico, sì bene l'antecedente logico dell'istruzione; in modo che in ogni momento della sua vita scolastica ci sia sempre disciplina e istruzione, e quella condizione di questa. Non giova, perchè tra condizione e condizionato si dovrebbe pur indicare una differenza. E questa differenza, se non ci si contenta di parole vaghe, non si trova e non si può trovare: e io direi che, se si potesse, quando il maestro avesse instaurato nella scuola la disciplina, egli avrebbe fatto tutto, e potrebbe risparmiarsi ogni altra fatica. Avrebbe intatti allora esaurito tutta la sua missione, si consideri questa nel complesso del suo sviluppo, o si consideri idealmente nell'istante del

suo atto determinato (che è pure processo, e quindi sviluppo). Che cosa è infatti la disciplina? È l'autorità che si è stabilita? Ma quest'autorità è tutta l'educazione; perchè l'autorità, ripeto, non può essere una semplice presunzione, ma si deve attuare nell'effettiva azione esercitata dalla personalità educatrice: azione, in cui appunto l'educazione consiste. E quando quest'educazione deve consistere – pel programma che ci siamo proposto – nell'insegnare, per esempio, una regola di sintassi, ebbene l'educazione allora si attuerà quando realmente l'alunno apprenderà da noi quella regola così come noi gliela insegneremo, e s'approprierà il nostro modo di pensare e di comportarci in proposito, e farà insomma come noi desideriamo che faccia. Che è appunto, per quell'istante, tutto ciò che noi possiamo desiderare riguardo alla disciplina.

Che se, nel complesso dell'educazione e in ogni singolo momento, si volesse praticamente tener distinta la disciplina dalla educazione, ora badando a una cosa e ora all'altra, e dando quasi un colpo al cerchio e un altro alla botte, dalla vostra esperienza della vita scolastica voi certamente avrete appreso, che quello sarebbe l'unico modo per non raggiungere mai lo scopo. E in realtà la distinzione nasce soltanto quando il problema della disciplina sia posto male: anche qui bisogna dire, quando è posto astrattamente. Chi infatti si preoccupa della disciplina come di cosa diversa dall'insegnamento? Chi si trova avanti questo problema così difficile da riuscirgli insolubile? Colui che non sa tenere la disciplina appunto perchè se ne preoccupa; e se ne preoccupa perchè, non riconoscendola là dove essa naturalmente si trova, si propone di rintracciarla

dove non è, e non può essere. E non gli riesce perciò di trovarla; come nessuno sa più camminare in mezzo a una sala dove ognuno occupa già il suo posto, ed egli si vede guardato, e si guarda egli stesso; come nessuno sa più esprimere quelle stesse cose che il cuore spontaneamente gli detterebbe con la più efficace eloquenza, ove si metta in animo di studiare le parole e di sostituire l'arte alla natura.

I veri maestri, che si dicono chiamati da natura, non si sono mai dato pensiero del rompicapo, che sono pei pedagogisti le questioni della disciplina. Insegnano con tanto amore, con tanto affiatamento e contatto spirituale con la scolaresca, e mettono quindi tanta serietà e sincerità, tanto ardore e tanta vita nell'opera propria, da non trovarsi mai al caso di affrontare una personalità ri-

luttante da ridurre a quella docilità, che è il fine peculiare della disciplina. Questa docilità per essi non è un antecedente, nè un conseguente del loro insegnamento: è un aspetto di questo. Comincia nell'atto stesso che essi cominciano a insegnare, e cessa quando l'insegnamento finisce. In concreto, la disciplina che per essi regna nella loro scuola, non è se non il naturale atteggiamento dello spirito che aderisce a se medesimo nella serietà e intimità del proprio lavoro. Giacchè la disciplina, l'autorità e il rispetto di essa mancano, quando nella scuola non si riesca a stabilire quell'unica personalità superiore, in cui la vita spirituale degli alunni si fonde ed unifica nella vita spirituale del maestro; quando gli alunni non vedano, momento per momento, il proprio ideale nel maestro, così come esso è per loro, col suo portamento, col suo aspetto, col suo sguardo,

con la sua parola, nella complessa concretezza della sua personalità spirituale: quell'ideale, verso di cui il loro spirito, momento per momento, tende liberamente. Ma, quando questa attuale unità, in cui l'opera didattica, come ogni forma educativa, consiste, si stabilisce, allora disciplina, autorità e rispetto dell'autorità ne sono elementi indefettibili.

In verità, il problema pedagogico della disciplina non sarebbe sorto mai, se un'ovvia ma immatura riflessione non avesse distinto due aspetti, che sono infatti empiricamente diversi, della personalità umana: l'aspetto pratico e l'aspetto teorico, onde pare che l'uomo debba essere considerato ben diversamente quando agisce da quando pensa e intende, conosce ed impara. La disciplina si riferirebbe all'attività spirituale pratica

dell'alunno laddove l'insegnamento concernerebbe la sua attività conoscitiva. Quella mirerebbe quindi a governare l'alunno rispetto al suo modo di comportarsi in quella società che è la scuola, e quindi rispetto ai suoi doveri verso il maestro, verso i compagni e verso se stesso; questo invece, sulla base di questa personalità pratica ottenuta col governo della scuola, edificherebbe la struttura mentale della personalità stessa, come progressivo acquisto di cultura. La disciplina insomma sarebbe la morale (in largo senso) della scuola, come la morale sarebbe la disciplina della società e della vita in generale. Nella quale ognuno distingue tra il carattere dell'uomo e il suo sapere o la sua intelligenza: potendo i due termini associarsi, ma potendo, si crede, andare anche disgiunti; in guisa che un uomo privo di ogni carattere o votato con vigore e tenacia di vo-

lontà al male, possa anche essere dottissimo e furbo, o prudente come un serpente; e viceversa, un gran brav'uomo riuscire per difetto d'accorgimento lo zimbello dei birbanti, o restare illetterato e privo d'ogni civile cultura. Altro è il volere, altro l'intelletto.

La questione dell'astrattezza della disciplina ci conduce pertanto ad esaminare la legittimità di questa più larga distinzione, che non riguarda soltanto il campo dei problemi educativi, ma si estende ai principii fondamentali della filosofia dello spirito. Nella quale (accennerò brevemente) il pensiero contemporaneo combatte tutte le forme, in cui sopravviva quest'antica e tradizionale distinzione tra volere e intelletto.

La distinzione è fondata sopra un'intuizione schiettamente realistica del mondo. Chi fissò, in filosofia, tale distinzione, e la irrigidì in modo che

tutta la speculazione posteriore non è riuscita finora a disfarsene del tutto, fu Aristotele. Il quale, al pari di tutti i filosofi greci, concepì la realtà come esterna e antecedente allo spirito che la pensa e si sforza di conoscerla (che è il concetto, com'abbiam visto, del realismo). Posto così il pensiero fuori della realtà che esso deve conoscere, è evidente che la conoscenza a cui esso poteva aspirare, non sarebbe mai stata un'attività produttiva di realtà. Si ritenne perciò che la conoscenza non potesse riuscire altro che una semplice visione (intuizione, teoria) del reale: com'a dire, un semplice rispecchiamento, estrinseco all'essenza del reale. Che se è pure evidente che l'uomo, come attività spirituale, produce pure un suo mondo, che gli si ascrive infatti a merito o demerito, come bene o male, ebbene, allora converrà dire che per una parte l'uomo è contempla-

tore della realtà, per l'altra attore e creatore d'un suo mondo (che, beninteso, non potrà essere più che una trasformazione di quello che è la realtà vera e originaria). Così, per un verso, è intelletto; per l'altro, volere.

Ma abbiamo noi ora bisogno di sottoporre a critica cotesto concetto di una realtà preesistente all'attività dello spirito, senza di cui questa distinzione tra intelletto e volere cade? O potremo contentarci di dire che tutto bensì dipende dallo spirito e tutto in sostanza è spirito: ma in questa realtà, tutta spirituale, c'è quella che si produce e consiste appunto in realizzazione di nuova realtà (volere), e c'è quella che si limita a conoscere la propria realtà, senza per ciò stesso arrecare, mediante la conoscenza, nessun incremento al proprio essere? Per questa via non è chiaro che si tornerebbe alla posizione di prima, poichè il pen-

siero, che si propone il problema di quel che esso sia e di quel che sia la realtà che egli conosce, non può esser altro in tal caso che semplice conoscere? Non torna egli a vedersi la realtà, ancorchè arbitrariamente presunta identica a lui stesso, innanzi a sè, come un suo proprio antecedente, che a lui spetti soltanto di contemplare? No, la vita dello spirito non è mai semplice contemplazione. Questa che ci par tale, ed è la coscienza che lo spirito acquista di sè, e acquistando la quale egli realizza se stesso, è creazione: creazione non di cose, ma di se stesso. Del resto, che altro sono le cose se non lo stesso spirito guardato astrattamente nella molteplicità delle sue manifestazioni?

Se volete più agevolmente comprendere questa indiscernibilità del nostro sapere dal nostro fare, badate che il nostro fare non è quello che si

percepisce *anche* esteriormente come movimento spaziale da noi cagionato. Questa manifestazione estrinseca è affatto accessoria e accidentale. L'essenziale del nostro fare è l'interno volere che non trasforma propriamente cose, ma noi stessi, in noi ponendo in essere una personalità, che altrimenti non sarebbe. Lì è la sostanza del volere, la quale non può negarsi al pensiero, se esso è veramente quale noi l'abbiamo rappresentato, svolgimento e quindi continua creazione che la personalità fa di se medesima.

E se intelletto e volere sono tutt'uno, se non v'ha intelletto che non sia nel suo sviluppo lo sviluppo di una personalità, la formazione di un carattere, la realizzazione d'una realtà spirituale, voi vedete come siano mere astrazioni, buone soltanto a farci perdere di vista la viva realtà dello spirito, quelle idee di due distinte attività spirituali,

a cui si appoggia la volgare distinzione di educazione morale e intellettuale. Distinzione, che non esito a giudicare perniciosa alla coscienza degli educatori, nulla in generale riuscendo di maggior pregiudizio alla vita morale, che ritenere moralmente indifferente una parte della vita che ci spetta di vivere; nulla in particolare essendo alla scuola più funesto della convinzione che la formazione morale dell'uomo, sia non tutta la sostanza dell'opera educativa, ma una parte sola del suo contenuto.

All'educatore invece è indispensabile e sacra la coscienza del delicatissimo valore morale d'ogni parola che egli dica a' suoi scolari, e dell'essenza profondamente etica dell'istruzione che impartisce. La scuola che istruisce e non educa è veramente scuola che non istruisce. E tutti i difetti che per questo riguardo si sogliono attribuire alla

scuola, e alla correzione dei quali si cerca sempre di provvedere aggiungendo all'istruzione tutto quello che dovrebbe integrare la funzione veramente educativa, derivano da codesto astratto concetto della istruzione considerata semplice cultura di un'intelligenza, che per se stessa non sia volere, carattere, morale personalità.

Consentite che io richiami la vostra attenzione sopra una delle questioni più dibattute nel campo dell'istruzione popolare: poichè nessuna è più adatta a dimostrare la reale impossibilità di tener distinta nel fatto l'educazione morale dalla intellettuale. Avrete sentito ripetere tante volte, e avrete detto anche voi, che l'istruzione del popolo, la vera istruzione, il grande proposito del moderno Stato democratico, non è una semplice questione d'alfabeto. Leggere e scrivere, quando

non si sia imparato altro, non è cultura. Sarà un mezzo, ma non si può scambiare col fine, che si tratta poi di raggiungere. Perciò la scuola la quale si limiti ad insegnare l'alfabeto, non è scuola che possa appagare il bisogno d'una vera scuola. La quale, fin da' primi gradi, deve se non formare, sbizzare gli uomini, e dar loro una coscienza. La scuola spesso istruisce e non educa, appunto perchè fornisce all'individuo i mezzi della cultura abbandonandolo poi a se stesso. E alle illusioni ottimiste del secolo XVIII, che si riprometteva meraviglie dalla diffusione di quella istruzione elementare, che è il contenuto della scuola del popolo, lungo tutto il secolo scorso fu una continua e sempre più intensa reazione di sfiducia nel potere educativo dell'istruzione ridotta, nel concetto generale, a semplice strumento, di cui si può fare anche pessimo uso, se insieme con l'apprendi-

mento degli elementi delle lettere non si riporti dalla scuola ciò che la semplice istruzione non può dare: un cuore, un animo, una coscienza già capace, alla meglio, di reggere l'intelligenza con onestà vigorosa e norma inderogabile di principii morali. E il lamento pessimistico circa l'insufficienza della istruzione ai fini etici della vita si estende a ogni ordine di scuole.

Ebbene, io vi prego di riflettere sul grave errore che si annida in questo atto di accusa così spesso formulato contro la così detta cultura che sarebbe conferita dalla semplice istruzione; e che consiste anche qui nel dimenticare il grande ammonimento: *quod Deus coniunxit, homo non separet* (come se infatti poi una tale separazione illegittima fosse possibile!) Chi si contenti di guardare la superficie, certo, può distinguere, e credere anche separabile, così l'istruzione dalla edu-

cazione, come il mezzo dal fine della cultura, e l'alfabeto da ciò che il possesso dell'alfabeto dà modo di leggere o scrivere. E che? non si comincia forse a insegnare le lettere dell'alfabeto, senza insegnare ancora le sillabe, o almeno le parole, che con quei segni si scrivono, e i pensieri che con le parole si esprimono, e la vita dell'uomo che nei suoi pensieri si manifesta e si realizza? La scuola elementare perciò è la scuola degli *elementi*. Quelli dell'alfabeto, ossia della scrittura, o quelli dell'abbaco, o quegli altri delle nozioni varie e dei diritti e doveri o di qual'altra parte del programma ci sia, vi vengono appresi appunto come semplici elementi, con cui si compilerà più tardi il libro della vita, in tutte le sue pagine. Ma il fanciullo, si pensa, non si vuol mettere già prematuramente in faccia ai problemi gravi, complessi, difficili della vita stessa, che solo all'uomo

maturato toccherà di vivere. S'intende che, appresi quegli elementi, semplice materia della mentalità futura, il fanciullo, licenziato dalla scuola, entrato nella vita, voltosi a questa o a quella compagnia secondo i suoi interessi spirituali e le contingenze della sua vita, e della sua istruzione servendosi per cercare il cibo spirituale che è suo, compilerà variamente il suo libro, leggendo o scrivendo cose belle o brutte, e della sua elementare istruzione usando come di strumento a bene o mal fare.

Ma, per chi penetri un po' addentro, non meriterebbe nessuna scusa una scuola che con questo genere di considerazioni credesse di poter declinare la responsabilità della propria inefficacia morale e veramente educativa. L'alfabeto comincia ad esser alfabeto quando cessa di essere una serie di segni fisici corrispondenti ai

suoni, in cui si possono scomporre tutte le parole di una lingua. Il segno alfabetico è effettivamente tale quando è suono; ed è effettivamente suono quando è immagine, forma concreta di una vibrazione interna dello spirito. Il fanciullo comincia a vedere l'alfabeto, quando con esso legge. Prima disegna e vagheggia, in se stesso, l'immagine che deve disegnare; e non legge. Appena il segno è letto, è parola. E perciò non c'è sillabario che non dia le lettere in sillabe, e queste in parole. Le quali per tal modo non sono più segni tracciati sulla carta, ma pensieri, più o meno chiari, più o meno vaghi e misteriosi, ora con preciso contorno, ora sfumati in una penombra suggestiva, ma sempre pensieri, che si svegliano nell'anima del fanciullo; e sono portati da se stessi a svolgersi, articolarsi, organizzarsi e farsi discorso: la piccola prosa o la piccola poesia del «com-

pimento», e poi la tenue e fievole arte del «libro di lettura», che a grado a grado verrà acquistando vigore e ampiezza di respiro. Dal germe al tronco robusto e al frutto una sola vita, un processo unico: quella stessa anima che spazierà per le cime eccelse del pensiero, già si muove e palpita tra le umili zolle delle prime parole, in cui comincia a vedere e ad apprendere davvero il suo alfabeto.

Fin da quando si comincia a leggere, si legge qualche cosa, e non c'è il semplice strumento senza una materia su cui già esso si eserciti; non è possibile che il bambino si eserciti ad aprire gli occhi e a guardare, senza vedere. L'esempio che per il maestro è indifferente, ha un suo colore, naturalmente, per l'anima infantile, che vi si affila, e lo trae dentro a se stessa, e lo cova, per così dire, fantasticandovi su. Questa, almeno, è la leg-

ge dello spirito; alla quale si può bensì contravvenire, ma andando incontro alla conseguenza che è inevitabile effetto di una trasgressione.

Al pari dell'alfabeto, anche la grammatica, e la retorica e la logica, e ogni sorta di precettistica (per cui è da ripetere la stessa osservazione che s'è fatta per l'alfabeto) può essere assurda come forma indifferente a ogni contenuto: forma astratta e vuota. La *m* che si vede in *mamma*, non è propria di questa parola (che non è, almeno pel bimbo, una parola, bensì la sua mamma!): è la stessa *m* che si vede in *mare*, e in *matto*, in *morte*, ecc. ecc. È in tutte, e non è in nessuna di queste parole, e di tante altre. Perciò si può e si deve astrarre da ogni nesso e fissare quel che è, in se stessa. – Allo stesso modo si ragiona per una forma grammaticale, che si verifica in molti e molti casi; ma si astraе da essi, e se ne fa una regola

superiore a tutti i singoli casi, e indifferente. E così via.

Ma, a furia di astratteggiare, e considerare sostanziale l'astratto, e accessorio il concreto, il singolo, il particolare, la vita sfugge e s'invola; tutte le differenze tra parola e parola, tra caso e caso, tra un'immagine e l'altra, tra l'uno e l'altro pensiero, tra un modo e l'altro di pensare e di esprimersi e di comportarsi, cominciano a parere dapprima trascurabili e poi affatto inesistenti. E l'animo si abitua al generico, al vuoto, all'indifferente, a non fissare più la peculiarità delle cose, a non rilevare i caratteri diversi degli uomini, dei loro interessi e il loro diverso valore. Diventa esso stesso indifferente, scettico. Le parole perdono il loro significato, il loro sapore, il loro valore; le cose la loro individualità, gli uomini la loro distinta fisionomia. E l'uomo così diventa scettico, senza fede,

senza carattere, senza personalità. Vien meno lo scopo fondamentale dell'educazione. Appunto, una educazione così astratta non è educazione. Ma non è nè anche istruzione, poichè non insegna l'alfabeto – il solo alfabeto che esista – il quale non è segno astratto dal suono, anzi dalla parola, anzi dall'anima umana; ma insegna una semplice astrazione materializzata.

L'alfabeto, non astratto, ma concreto e reale, non è mezzo, ma fine, non è forma, ma, esso stesso, contenuto; non è arma che l'uomo possa brandire a combattere così il male come il bene, ma è l'uomo stesso: è l'anima umana che deve già lampeggiare nella prima parola, che con l'alfabeto si legge e dev'essere intesa; e dev'essere la parola buona e degna del bambino e dell'uomo futuro, la parola in cui il piccolo sco-

laro deve già ritrovare se stesso, quel migliore se stesso che la scuola gl'insegnerà sempre più a scoprire dentro di sè. E allora l'alfabeto è strumento potente di formazione umana e morale: è la stessa educazione. Allora la scuola deve avere la sua biblioteca, e diffondere e stimolare e coltivare il gusto della lettura; perchè la parola che esprime davvero l'anima dell'uomo, non è *una* parola, nè quella di *un* libro, che è sempre un frammento di vita; ma quanti libri (molti, molti!) bastino ad appagare via via il naturale bisogno del fanciullo di spingere sempre più innanzi, sempre più lontano, il suo pensiero, la sua fantasia, il suo cuore, e farsi così sempre più uomo.

C'è dunque un'istruzione che non è educazione, ma essa non è istruzione. Non è concreta istruzione, ma astrazione, la quale, al pari di ogni altra astrazione, intrusa con violenza nella vita

dello spirito, vi genera quella mostruosità che è la cultura che si dice materiale, meccanica, priva di valore spirituale; e che come cultura materiale non ha unità, ma, frammentaria e inorganica, può crescere all'infinito senza trasformare la mente nè fondersi nel processo della personalità a cui aderisce estrinsecamente. È un sapere che si commisura alle cose, crescendo in proporzione di queste; ma non ha nessun intimo rapporto con lo spirito. Chi sa cento cose, non ha maggiore nè diverso valore intellettuale di chi ne sa dieci. Poichè le cento e le dieci stanno nell'uno e nell'altro cervello come in due casse forti diverse possono stare due differenti somme di denaro. Che merito ha la cassa che conterrà la somma maggiore? Merito avrebbe l'uomo che una somma maggiore avesse conquistato col lavoro, poichè essa allora sarebbe commisurata al lavoro, come dire al pro-

cesso di sviluppo, alla vita della stessa personalità umana. Alla quale bisogna sempre ricorrere per trovare il valore di qualche cosa; poichè già, lo abbiamo visto, niente, propriamente parlando, è pensabile se non in relazione con lo spirito umano.

Leggete un libro o una biblioteca, è il medesimo, se quello che leggete non diventa vita vostra: vostro sentimento, vostro pensiero, vostra passione e meditazione ed esperienza e celebrazione della vostra personalità. Il poeta toscano disse che «fare un libro è meno che niente, se il libro fatto non rifà la gente». Immaginarsi dunque che cosa possa essere, non fare, ma leggere un libro! E s'intende che la gente da rifare, così per l'autore come pel lettore (che non sono poi, lo sappiamo, due persone tanto diverse!), non sono gli altri, ma è prima l'autore stesso. Giacchè, sì, anche

una semplice lettura, anche di una pagina sola, anche di una parola, ci rifà di dentro, in quanto consiste in una nuova vibrazione della nostra personalità, che attraverso le vibrazioni incessanti del suo divenire si rinnova continuamente.

Il segreto è lì: che il libro che si legge, o la parola del maestro che si ode, metta in moto l'animo nostro, e si trasformi in vita nostra interiore, cessando di essere qualche cosa - e qualche cosa speciale, determinata, che sta in mezzo a tante altre - per diventare la nostra personalità. La quale nell'atto suo (nell'atto badate, e non nell'astratto concetto che noi possiamo pure formarcene) è unità assoluta : quella tale unità in movimento, alla quale l'educazione non può in nessun modo riferirsi se non immedesimandosi col suo movimento e però conformandosi interamente alla sua unità.

Si dice proverbialmente *homo unius libri* l'uomo di cultura non solo angusta, ma chiusa all'intelligenza della vita. Si potrebbe anche dire *homo omnium librorum*, perchè l'uomo che volesse leggere tutti i libri, dovrebbe avere un cervello senza fondo come la botte delle Danaidi, in cui tutte le idee, tutte le gioie, dolori, speranze e quant'altro l'uomo può trovare nei libri, passerebbe senza fermarsi, senza lasciar traccia: senza formar mai quella personalità, la quale, acquistata che abbia forma o fisionomia, reagisce e fa la sua scelta tra i libri, come fra tutte le possibili esperienze, e non vive se non quella vita che le si confà. – Non si tratta di aggiungere un libro, un altro e poi un altro, finchè si può; non si tratta di quantità! Si tratta di trovare nei libri il proprio mondo: quella totalità d'interessi che rispondano a tutte le corde del nostro spirito: il quale ha una molteplicità di inte-

ressi, come voleva Herbart, ma raggianti da un centro vitale. E nel centro è tutto, poichè vi è la sorgente di tutto.

L'educazione che miri al centro della personalità, dove solo è possibile attingere il valore spirituale della cultura viva, è educazione essenzialmente morale, e non può restringersi mai negli angusti limiti di un'astratta educazione intellettuale. C'è, sì, una istruzione che non è educativa; ma non perchè non sia in nessun modo educativa, bensì perchè educa male, educa al male. Essa, come istruzione realistica, e quindi, in sostanza, materialistica, spegne nell'uomo il sentimento della sua libertà, deprime la personalità, e soffoca la viva coscienza della spiritualità del mondo, e per conseguenza della responsabilità che l'uomo ne ha.

L'antitesi tra istruzione e educazione è l'antitesi tra la cultura realistica e la cultura idealistica: la stessa antitesi tra la concezione materiale e quella spirituale della vita. Se volete che la scuola sia celebrazione della libertà, abbiate a sdegno la frammentarietà dell'educazione, che scinde una parte dell'educazione dall'altra, come se l'educazione, anzi la stessa personalità, potesse avere tante parti; dell'educazione che, fermato il concetto di un'educazione meramente intellettuale, onde lo spirito umano debba diventare lucido specchio delle cose, torna a dividersi all'infinito in corrispondenza dell'infinita molteplicità delle cose. Mirate all'unità, guardate sempre al vivo, che è la persona, l'anima, l'alunno, dove convien penetrare con l'amore, per creare un nuovo mondo.

CAPITOLO IX

EDUCAZIONE FISICA E CARATTERE

Il principio dell'unità dell'educazione, che abbiamo procurato di illustrare sommariamente, richiede ancora qualche schiarimento per ciò che riguarda l'educazione fisica. Poichè quando si sia unificato educazione morale e intellettuale nel concetto concreto dello spirito, la cui attività non può essere conoscitiva senza essere insieme pratica, e non può realizzare nessun valore morale se non attraverso la conoscenza, potrà parer tuttavia che, al di là di tale concetto, che si riferi-

sce allo sviluppo dello spirito, una educazione intera e perfetta debba pure mirare allo sviluppo fisico: poichè l'educando non è solo spirito, ma spirito e insieme organismo corporeo, e i due termini si debbono pur concepire siffattamente congiunti e connessi che la sanità dell'uno sia subordinata a quella dell'altro.

Ma prima di entrare nelle dilucidazioni che occorrono in questo argomento, è d'uopo rendere omaggio al principio pedagogico a cui s'inspirò presso i Greci, e a cui dal Rinascimento in qua, per diverso motivo, è tornata ad ispirarsi la dottrina dell'educazione fisica: che noi non ci proponiamo di combattere, anzi di riconfermare col nostro concetto dell'unità dell'educazione. Questo principio pedagogico deriva evidentemente dal modo di concepire la funzione dell'organismo

corporeo rispetto allo spirito umano; giacchè, quando si scruta a fondo l'interesse che ha guidato sempre gli uomini nella pratica educativa, si trova che l'educazione ha mirato in ogni tempo allo spirito. E non poteva essere altrimenti: perchè l'uomo, sia o no consapevole della sua pura essenza spirituale, si presenta spontaneamente e vale come personalità, la quale, parla, s'afferma, è presente, e dice: io (anche se l'uomo è sordomuto). L'educazione comincia come relazione tra padrone e schiavo, tra genitori e figli: e lo schiavo e il figlio non sono conservati, mantenuti, curati (e quindi educati) come semplici animali, ma come esseri dotati delle medesime attitudini del signore e dei genitori, e che possono perciò ricevere ordini o precetti, per farsene una volontà; quella volontà che i superiori vogliono appunto identica alla propria. Il superiore coman-

da, e perciò domanda; l'inferiore rispondendo obbedisce. E risponde in quanto è soggetto spirituale; e sempre meglio potrà rispondere a mano a mano che più pienamente attuerà quella spirituale natura che il superiore desidera adeguata alla propria. L'uomo è uomo, pei filosofi come per il pensiero ingenuo e comune, in quanto ha coscienza di quel che fa, di quel che dice, di quel che pensa; in quanto si presenta agli altri perchè è presente prima a se medesimo.

L'uomo è uomo perchè autocoscienza. E anche il malvagio che asservisce con la sua brutale prepotenza l'uomo che gli è soggetto, non aspira a farne uno strumento inconsapevole del proprio capriccio, bensì il servo intelligente, capace anche d'indovinare il suo pensiero. La madre che cura ansiosamente il figlio ammalato, mira certa a fargli riacquistare la salute del corpo, del quale

si dà infatti continuamente pensiero, desiderandolo prospere e rigoglioso; ma il corpo che le è caro, è il corpo del *suo* figliuolo, il corpo onde questi con lei possa vivere lietamente; vivere egli, dolce anima che risponde al suo affetto, sia riamandola, sia svolgendo per se medesima una sua personalità vittoriosa degli ostacoli, bella, degna di essere vagheggiata come la ideale creatura dell'amore materno. Un figlio che nella pienezza del suo rigoglio e vigore fisico si svelasse a un tratto, non dico così stupido e morto come statua di pietra, ma animato dal solo istinto e appetito bestiale, non attrarrebbe più nè anche l'animo della madre, desterebbe anzi ribrezzo: quel ribrezzo che ci destano infatti le bestie, con cui non riusciamo in nessun modo ad entrare in rapporti di simpatia, e i cadaveri da cui è fuggita tutta

quella vita, che è base di ogni relazione psicologica, e però di ogni possibile consenso.

E in verità, l'educazione è unione, comunione, unificazione interindividuale; e come sarebbe possibile l'unità, se gli uomini non convenissero e non s'incontrassero spiritualmente? Noi lo abbiamo visto: chi dice materia, chi dice natura, chi dice cosa, chi dice altro dallo spirito, dice molteplicità. Quando la molteplicità degli elementi naturali comincia ad organizzarsi, nell'organismo già risplende l'attività spirituale. Nello spirito è la radice e la possibilità di ogni unificazione. Lo spirito unisce gli uomini. L'educazione perciò non dovrebbe essere un rapporto sociale e un legame tra uomo e uomo, per non essere un rapporto spirituale, che va da spirito a spirito. L'educazione, pertanto, è per sua natura, e quindi è stata in

ogni tempo e sarà sempre, educazione dello spirito.

Ma, secondo il concetto che si ha dello spirito, chi mira a questo ha o non ha cura del corpo; e questa cura avrà in un modo o in un altro. Gli antichi diedero grande importanza all'educazione fisica e i filosofi greci dell'età aurea fecero della ginnastica il complemento essenziale della musica – nome con cui designarono ogni cultura spirituale, – perchè gli antichi non divisero mai lo spirito dalla realtà fisica dell'uomo, e l'uomo tutto, corpo e attività psichica, concepirono quale essere naturale, soggetto al meccanismo che regge tutta la natura. Quando nella psicologia greca si fece strada il misticismo proprio delle credenze religiose, l'anima che si contrappone al corpo, e si disse chiusa in esso come in un carcere, si di-

stinse nettamente da un'altra anima, che si mantenne a contatto con la materialità di tutte le cose naturali, insieme con esse governata dalla legge del divenire meccanico, ossia delle trasformazioni causate dal movimento, onde tutte le parti della materia sono agitate. E a quest'anima naturale, suscettibile di sviluppo, la quale a grado a grado dovrebbe sollevarsi fino all'altezza della pura anima incorporea contemplatrice dell'assoluta verità; a quest'anima, per cui l'uomo non è un essere soprannaturale, ma nasce, cresce e muore, e passa incessantemente da un modo di essere a un altro, al pari di tutte le cose che l'esperienza ci fa conoscere in questo mondo, l'educazione poteva e doveva riferirsi. E l'anima risultante dal processo organico del corpo fisico, e procedente nel suo sviluppo di conserva con le trasformazioni di questo, nessuno perciò poteva educarla pre-

scindendo dal problema della migliore formazione del corpo. Il pensiero umano, non ancora pervenuto alla coscienza della propria irriducibile opposizione alla natura, cioè alla coscienza della propria essenziale libertà, vedendosi, anche come sostanza spirituale, immerso nella indistinta natura, non conosceva ancora l'educazione come problema della libertà (che non ammette una natura limitatrice dell'attività spirituale), ma si riduceva a concepire questa forma d'azione indirizzata al trattamento dell'uomo, sullo stesso piano d'ogni azione che si proponga di operare sulla natura. E in questo naturalismo pedagogico lo spirito non era spirito senza essere corpo, e comprendeva perciò nel suo proprio processo lo sviluppo di questo.

Venne il Cristianesimo, e spiccò recisamente lo spirito dalla natura col suo dualismo fondamentale di legge dello spirito e legge della carne, di grazia e natura; dualismo, onde volle fin da principio sottrarre l'uomo al dominio delle semplici cose naturali, oggetti della esperienza, e annunziare quel regno dello spirito che (si disse) non è di questo mondo. E non è infatti, se per questo mondo non s'intende altro se non quello che la parola suona comunemente: il mondo che ci sta davanti e che noi possiamo perciò additare a noi stessi ed altrui; il mondo, che, essendo oggetto dell'esperienza, è l'antitesi diretta di quel che siamo noi, soggetto dell'esperienza, libera personalità, e, appunto, spirito; quell'uomo del Cristianesimo, che si oppone al mondo dell'esperienza, alla natura, superando in se stesso ciò che appartiene alla stessa natura e che gli si presenta infat-

ti in contrasto con la finalità e con la libertà dello spirito; sorgente di allettative e seduzioni peccaminose, che fiaccano le aspirazioni più elevate dell'uomo, asservendolo agli istinti che lo accomunano con gli animali inferiori. E di qui la tendenza a svalutare per l'educazione dello spirito quella del corpo. Non già che allora si trascurasse del tutto il modo di comportarsi dell'uomo rispetto alla natura fisica. Giacchè lo stesso dualismo non sarebbe possibile senza porre una relazione tra i due termini dell'opposizione. E l'uomo, appunto perchè trova un ostacolo alla realizzazione del suo destino spirituale e della sua libertà nelle tendenze naturali del senso in cui si manifesta la vita del corpo, deve rimuovere l'ostacolo e spianarsi la via alla salute spirituale; e a tal fine aver cura anche del corpo, e con l'esercizio diretto da una forte volontà (ascesi) reprimere la forza

degli istinti e degli appetiti, domare il corpo, piegarlo ai fini dello spirito.

Evidentemente l'educazione ascetica non nega del tutto il concetto dell'educazione fisica, ma lo atteggia a suo modo. Il cilicio di Francesco d'Assisi in fondo non ha valore diverso dalla clava di Ercole: serve allo stesso scopo. Ma i mostri che Ercole uccide con la clava che soltanto il suo braccio possente sa adoperare, per San Francesco non sono già fuori di lui. Anche i lupi egli riesce a mansuefare con la sua dolcezza, senza clava e senza catene: i mostri, come ogni uomo, egli li ha dentro di se stesso, nel corpo: e non propriamente nel corpo materiale del quale potrebbe non darsi punto pensiero, se non fosse altro che materiale come la terra che calpesta e il sacco che gli sta sulle spalle; ma del corpo che

egli sente; in quell'anima cioè che con la violenza dei suoi desiderii, col frastuono delle sue voci fiere e discordi, lo distoglie dall'ideale, dov'è la sua vita, imponendogli tanti bisogni, per l'appagamento dei quali ci dovrebbe far divorzio dalla Povertà, e ridiventare schiavo delle cose che non sono in suo potere, della ricchezza che si acquista e che si perde, della fortuna che ora viene incontro e ora volta le spalle; e tornare a concepire materialmente la vita. La sua idra di Lerna è nel fondo del suo cuore, dove l'istinto dalle cento teste e dalle cento bocche azzanna le radici del suo volere magnanimo e santo di farsi simile al Cristo nell'amore e nel sacrificio di sè. Ma, uccidere col cilicio questo mostro, che altro significa se non indurire il corpo e allenarlo alla rinunzia, alla sofferenza, alla repressione di tutte le tendenze animali, che impedirebbero all'uomo il rag-

giungimento del suo fine? Il corpo, per tal modo, anzi che fiaccato, deve acquistare una nuova forza, per vivere una vita superiore a quella che naturalmente sarebbe portato a vivere: più difficile, e per cui si richiede una robustezza, un potere di resistenza maggiore che naturalmente il corpo non possenga. Anche l'ascetismo pertanto ha il suo sistema di educazione fisica.

Se non che è un sistema astratto. Nè la vita dell'uomo è povertà, poichè essa è lavoro, e perciò ricchezza; nè lo spirito con la sua libertà si può concepire in antagonismo con la natura, alla quale noi, come corpo, come senso, in quanto esistiamo e sappiamo di esistere, ci troviamo ad appartenere. Chi dice antagonismo, dualità, dice limite di ciascuno dei termini opposti; e non c'è libertà dentro certi limiti. Libertà, come abbiamo detto, significa infinità.

Lo spirito può esser libero soltanto se è infinito e non incontra sulla sua via nulla che gli sbarri il passo; e quindi si può concepire come libertà soltanto se si supera il dualismo, e si vede nella stessa natura, nello stesso corpo, l'effetto dell'attività dello spirito: il quale non abbia quindi bisogno di chiudersi entro certi limiti e rinunciare a tutto quel campo che si stende di là, per celebrare la propria libertà: poichè una tale libertà sarebbe sempre minacciata, sempre contesa, e perciò solo apparente. Lo spirito, se è libero, se è spirito, deve estendere il proprio dominio fin dove giunge col suo pensiero, fin dove gli apparisce segno di vita o di semplice essere. Niente che sia pensabile dev'essergli esterno. Se qualcosa o qualcuno gli si presenta, in veste di amico o magari di nemico, non potrà esser che sua creatura, da lui stesso posta di fronte e di contro a sè!

Tale è la nuova intuizione pedagogica e filosofica iniziata dal nostro Umanesimo e attraverso il Rinascimento italiano prevalsa nell'età moderna. La quale pare sia tornata al concetto classico, naturalistico; ma realmente non vi è tornata se non per confermare, integrare e inverare il concetto dello spiritualismo cristiano. La ginnastica greca è l'addestramento del corpo che ha un fine in se stesso; e serve sì allo spirito, ma allo spirito che s'innesta sul tronco della personalità fisica, e ne trae tutto il succo vitale soggiacendo al destino di generazione e corruzione proprio della natura e d'ogni sua parte. L'educazione fisica degli antichi è educazione spirituale in quanto per gli antichi lo spirito essenzialmente è corpo anch'esso. L'educazione fisica dei moderni, a cominciare almeno dal nostro Vittorino, è la formazione spirituale del corpo: è l'addestramento del

corpo che serve allo spirito, così come lo voleva l'asceta medievale; ma a uno spirito che non intende chiudersi astrattamente in se stesso, sequestrandosi dal mondo dell'esistente; anzi vuole spaziare liberamente e investire la natura, e soggiogarla ai propri fini, strumento e specchio della propria volontà. L'educazione fisica dei moderni è educazione spirituale in quanto lo stesso corpo per essi è spirito; e la loro scienza non è più soltanto speculazione di verità oltramondane, ma scienza dell'uomo, e dell'uomo nell'universo, e perciò anche di questa natura; la quale, conosciuta, si domina e si spiritualizza al pari di ogni libro che si legga.

In questo concreto concetto dello spirito, che non esclude più nulla da sè, acquista concretezza il concetto cristiano dell'educazione fisica. La quale mira bensì al corpo strumento del volere,

ma non del volere che rinunzia al mondo, bensì del volere che al mondo si volge come al campo delle sue battaglie e delle sue vittorie, anzi della sua stessa vita: al mondo, che egli col suo lavoro trasforma, anzi ricrea di continuo (apportando ora in questo ora in quel punto una modificazione, che nel sistema onde tutto è connesso e funziona, reagisce su tutto); e lo rinnova. Al mondo che gli sta sempre innanzi quasi in atto di sfida, e come ribelle, e che egli doma faticosamente facendone la forma del proprio divenire.

L'età moderna, insomma, col suo idealismo, attribuisce, come già l'antica col suo naturalismo, un grande valore all'educazione fisica (positiva, e non negativa, come quella riconosciuta dall'ascetismo medioevale); ma per l'opposto motivo

dell'antica, in quanto per lei lo stesso corpo, ripetuto, è spirito.

Proposizione che urta certamente il senso comune; ma quel senso comune che il pensatore non può rispettare senza trasformarne il contenuto. Badate, il corpo nostro non è un corpo tra i corpi, un corpo qualunque. Se esso si frammi-schiasse e confondesse nella moltitudine delle forme materiali che ci circondano, noi non potremmo più parlare di nessun corpo: poichè tutti i corpi son percepiti in quanto (si dice dagli psicologi) modificano il nostro, e sono in qualunque modo in rapporto con esso. Meglio si direbbe, che tutti gli altri corpi, che noi abbiamo a contenuto della nostra esperienza, formano un sistema, un circolo che ha il suo centro; e questo centro è il nostro corpo. Occupano, prima di tutto, lo spazio; ma uno spazio che nessuno di noi può

pensare (o intuire) se non come una infinita raggi-
giera, al centro della quale ci siamo noi col nostro
corpo. Affinchè dunque si parli di corpi, è forza
prima parlare del corpo *nostro*. Esso è il fonda-
mento di tutti i corpi. E giustamente un nostro filo-
sofo, il Rosmini, chiamò *sentimento fondamentale*
il senso immanente continuo profondo, che noi
abbiamo del nostro corpo, e di cui tutte le sensa-
zioni sono particolari modificazioni. Giacchè il
corpo nostro è tale solamente in quanto noi lo
sentiamo; e lo sentiamo prima di tutto confusa-
mente, o meglio indistintamente, senza discer-
nervi nessuna parte differenziata. Lo sentiamo
come l'oggetto, l'altro, l'opposto, il termine della
nostra coscienza. La quale, se non fosse co-
scienza di qualche cosa (di se medesima come
qualche cosa) non sarebbe coscienza, non si
realizzerebbe. E si realizza perciò primieramente

come coscienza di questo oggetto che è il corpo. Perciò Spinoza esattissimamente definì il corpo *objectum mentis*, cioè appunto, oggetto della coscienza. Coscienza senza oggetto non è coscienza; ma, è ovvio, nè anche l'oggetto della coscienza è tale senza la coscienza.

I due termini sono inseparabili. E sono inseparabili perchè prodotti a un tratto da un medesimo atto da cui non si possono staccare, e che è il libero divenire dello spirito.

Il nostro corpo, questo primo oggetto ancora indistinto, e quindi uno e infinito, della coscienza, non è veramente nè anche nello spazio, che è il regno della distinzione, del molteplice e finito. È interno alla nostra stessa coscienza. E solo ponendo mente a questa sua interiorità ci è dato di intendere facilmente come avvenga infatti che noi (noi, attività spirituale) agiamo sopra il nostro cor-

po, animandolo, sostenendolo, avviandolo del nostro vigore e del nostro slancio, e di continuo trasformandolo, come appunto agiamo su quella che tutti agevolmente concepiscono come nostra personalità morale, dirigendo i nostri pensieri, facendoli sorgere dall'ombra e recandoli nella scena luminosa dell'attenzione, esaminandoli poi, correggendoli, altri scartandone e altri mantenendone; e alimentando le nostre passioni, o combattendole e soffocandole; o accarezzando ideali che nutriamo del nostro stesso cuore e tenendoli in vita con la costanza del proponimento, o spegnendoli con la volubilità del nostro capriccio; e insomma nei più svariati modi creando e riformando di continuo la nostra vita spirituale, buona o cattiva, intenta studiosamente e scrupolosamente alla ricerca del vero o pigramente immersa nella ignoranza e nell'oblio.

Il *nostro* corpo, questo nostro inseparabile compagno che è noi stessi, non è nessun membro particolare, che, in quanto tale, può essere da noi perduto, e noi restiamo noi, anche mutilati. Nostra ciascuna parte del nostro organismo è in quanto fusa nella totalità unica e indistinguibile del nostro essere vivo: il cuore e il cervello, come la falange d'un dito, se noi ci fermiamo nel pensiero della sua necessità e non ci sappiamo rassegnare a vivere senza di essa, in modo che anch'essa venga a formare effettivamente l'esser nostro. La distinzione tra organi vitali e non vitali è distinzione empirica, relativa a un'osservazione vera dentro i limiti di ciò che per solito accade. Se il corpo nostro è il corpo che noi percepiamo come nostro, esso è questo o quest'altro secondo la nostra percezione. La quale non è certamente arbitraria, ma nostra, subbiettiva, al punto che, in

via anormale, uno possa non essere più in possesso del suo corpo, e quindi non poter più vivere, per la semplice perdita d'una falange, e magari d'un capello. Il quale allora vien ad essere parte vitale, non perchè sia quel capello, ma in quanto (sia pure pazzescamente) venga assunto e assorbito nell'unità distinta del nostro corpo.

Prendiamo un esempio che giovi a schiarire questo pensiero. L'organo degli organi, come disse un grande scrittore antico, è la mano. La mano noi possiamo guardarla da due punti di vista differentissimi. Da un dei quali noi, posatala in mezzo ad altre mani, d'altri che seggano con noi a uno stesso tavolino, ne vediamo la forma, il colore, ecc., al paragone delle altre; e finiamo quasi col dimenticare, poichè non vi poniamo mente, che quella è la nostra; come tale infatti non la distinguiamo in atto dalle mani altrui. In tal caso,

evidentemente, la mano nella nostra coscienza sta come un oggetto materiale, scisso da ogni essenziale rapporto con noi (con quello che noi siamo ora, guardando e paragonando). Questo è il punto di vista esterno da cui la mano può essere considerata. Ma, ce n'è un altro: quello, possiamo dire, per cui, apprestandoci a scrivere, poichè abbiamo imparato a farlo, noi prendiamo la penna: che è un caso in cui, evidentemente, la mano è davvero la nostra mano, lo strumento di cui ci serviamo per adoperare un altro strumento utile allo scopo propostoci. Allora infatti la nostra destra, in luogo di essere per noi, come nel precedente, una mano come le altre, una tra tante, è la nostra, l'unica possibile, di cui ci sia dato servirci volendo scrivere, ossia volendo realizzare in questo modo determinato la nostra personalità (poichè sempre fare qualche cosa è realizzare

quella nostra personalità che fa quella tal cosa).
E quella mano allora è talmente fusa con l'esser nostro, che senza di essa, e di essa già addestrata allo scrivere, noi non saremmo noi.

Certo, astrattamente, saremmo pur noi. Ma siamo sempre lì: non è l'astratto l'esistente, bensì il concreto; e in concreto noi che siamo in questo punto del prender la penna per scrivere, siamo codesta determinata personalità, in cui la nostra volontà si termina nella mano. E come non potremmo distinguere tra noi e la nostra volontà, salvo che verbalmente, poichè noi siamo per l'appunto questa nostra volontà, neppure c'è dato di distinguere tra noi e la nostra mano, tra la volontà e la nostra mano. E poichè la mano s'è armata della penna, e in questa ha completato, per così dire, la propria strumentalità, la volontà non s'appunta e compie nella mano, ma precipita

quasi e urge alla punta della stessa penna, attraverso la quale, se nè inchiostro nè carta oppon-
gano impedimenti, si riversa nello scritto; nello
scritto che è letto, che è pensiero, onde lo scri-
vente si trova da ultimo innanzi al suo proprio
pensiero, innanzi a se stesso: a quel «se stesso»
da cui, a considerare la cosa materialmente, pa-
reva che via via s'andasse alienando, e in cui, in-
vece, si viene sempre più internando. Ma in tal
caso (non vi rincresca d'insistere in quest'analisi)
possiamo noi dire che effettivamente, in atto, si
distingua tra pensiero, braccio, mano, materia
scrittoria, scrittura, lettura e nuovo pensiero? Si
tratta d'un circolo, dove un punto è contiguo con
l'altro, senza iati, senza interruzioni di sorta! Si
tratta di un solo processo, per cui noi ci mettia-
mo, in seguito a una particolare organizzazione
della nostra personalità, di fronte a noi stessi, e

cioè realizziamo noi stessi. E la mano è nostra in quanto non la si distingue nè da noi, nè perciò dalle altre membra del corpo e dalle cose materiali a questo circostanti.

Cotesta mano, che è la nostra, sa scrivere perchè noi abbiamo imparato a scrivere; proprio a quel modo che il nostro cuore sa amare, sa osare, sa rinunciare, se noi ci siamo sforzati di vedere negli altri noi stessi, e reprimere l'istintiva timidità della prudenza eccessiva, e mozzare il desiderio prorompente dal naturale egoismo. Noi siamo quello che vogliamo essere non solo nelle passioni e nelle idee, ma anche nelle mani, e nelle gambe, e in tutti i muscoli, e nei nervi, e nei nostri visceri, in quanto il loro essere dipende dalla loro funzione, e la loro funzione è governabile con la dieta, con l'igiene e con la ginnastica, che sono la nostra azione, la nostra volontà.

C'è un dato naturale, che non è in noi di modificare, e che noi non possiamo se non accettare per costruirvi su. Certamente. Ma questo limite della verità, sulla quale ho richiamato la vostra attenzione, va accettato senza rinunciare alla verità stessa, e inteso, esso stesso, per quel valore che ha, non solo scientifico, ma anche morale. Ed è questa un'avvertenza opportuna non solo per il problema di cui ora ci occupiamo, ma per molti problemi che sono suscitati dalla concezione spiritualistica della vita, e fanno adombrare e ricalcitrare quanti pretendono di filosofare senza darsi la fatica di pensare.

Che ci sia un corpo che non ci diamo noi, e non sia perciò prodotto del nostro spirito e parte della sua stessa vita e sostanza, è vero, se noi pensiamo al corpo dell'individuo che empiricamente si considera tale. Io, in questo senso, non sono na-

to da me. Il figlio può attribuire a' genitori le stimate, che porterà tutta la vita, qualunque sia il modo con cui procurerà di vivere. Il cieco nato potrà lagnarsi della matrigna natura. Ma il figlio che fa i conti con i suoi genitori, e l'uomo che non può dirsi contento della natura, è l'uomo in quanto uomo particolare: uno degli uomini, uno degli animali, degli esseri, delle infinite cose che l'Uomo – quell'uomo, di cui pur dobbiamo sempre parlare quando vogliamo intendere che se tutto il mondo non è spirito, in esso almeno c'è un posticino anche per questo! – raduna e unifica nel proprio pensiero, perchè esso è pensiero.

L'uomo particolare è l'uomo pensato, che da sè ci rimanda, se vogliamo trovare il vero uomo, all'altro, all'uomo pensante: che è pure individuo, ma non come parte, anzi come tutto, e raccoglie in sè tutto. E in quest'uomo, genitori e figlio, sono

lo stesso uomo: in esso uomini e natura, sono, parimenti, tutt'uno, l'uomo, lo spirito nella sua universalità. Ciascuno di noi è l'uno e l'altro uomo ; ma l'uno (l'uomo piccolo) è solo in quanto è l'altro (l'Uomo grande). Nè dobbiamo pretendere che il piccolo faccia le veci del grande. Tutti i nostri errori e tutte le nostre colpe traggono origine da questo scambio.

Inoltre il grande, il tutto, l'infinito è nel piccolo con tutta la sua infinità. La personalità, in quanto tale, nella sua attualità, non si rannicchia e limita essa stessa nell'uomo singolo e particolare: ma dentro quei limiti, che non si vedono se non dall'esterno, essa, interiormente, spazia all'infinito assorbendo in sè i limiti, e quindi superandoli. Il cieco nato non sa le meraviglie di questa splendida e fulgente natura, che riempie gli occhi e l'anima del veggente. Ma la sua anima si effonde

egualmente nell'infinità delle armonie e, in generale, del pensiero. E chi per aver goduto una volta della vista ha coscienza effettiva della propria cecità, conserva in sè l'immagine sterminata del mondo veduto e lo amplia indefinitamente con l'immaginazione; e il dolore stesso del non più vedere medica e sana con l'obiettivazione che ne fa, riflettendovi su, e, meglio, col concetto del bene di cui, nonostante la sua condizione disgraziata, può essere tuttavia l'autore. Di guisa che la personalità, a ogni modo, trionfa sempre delle angustie in cui superficialmente apparisce racchiusa; e dentro alla più tenebrosa prigione brilla sempre all'occhio dell'uomo un raggio di luce che gli conforta l'anima stanca e gli restituisce intera, cioè infinita, la libertà di crearsi il suo mondo.

Così l'uomo, l'uomo vivo, e non quello a cui si guarda dal di fuori, l'uomo che pensa, che vuole, che è personalità in atto, non soggiace mai a una natura non sua. Egli se la foggia, a cominciare da quella che è il suo corpo; dal quale ei viene a grado a grado ampliando l'effetto del proprio potere, e popolando tutto intorno lo spazio che è suo, delle creature a cui dà vita. Pensate non al piccolo uomo che vedete chiuso in un metro quadrato e nell'istante; ma all'Uomo che ha fatto, e fa tutte le belle cose di cui voi vivete; pensate all'umanità, allo spirito: alla sua potenza, che è pensiero e lavoro (ma lavoro sempre in quanto pensiero): a questo mondo materiale, in cui viviamo, tutto squadrato e misurato e percorso dalle forze che noi ora scateniamo e ora moderiamo, e rimutato dal suo essere d'una volta, e fatto quale noi lo vediamo, adatto al nostro vivere, associato

a noi nella nostra vita, fuso con noi, spiritualizzato; e provatevi poi a disgiungere la natura dallo spirito, e a pensare quella senza di questo. La natura si può dissociare dall'uomo naturale: cioè una parte della natura dal resto. Ma quello non è l'Uomo che domina la natura; non è Volta che s'impadronisce dell'elettrico e trasforma la terra; non è Michelangelo che trasfigura il marmo, creando il *Mosè*.

L'educazione fisica dunque non si aggiunge all'educazione dello spirito: è anch'essa educazione dello spirito. Essa è la parte fondamentale di questa educazione; poichè il corpo è il fondamento, nel senso che abbiamo detto, della nostra spirituale personalità. Vivere è farsi il corpo perchè vivere è pensare; e pensare è aver coscienza di sè: di cui non si ha coscienza, se uno non si

oggettiva; e l'oggetto come tale è il corpo (il nostro corpo). Tale coscienza, tale corpo; non c'è pensare che non sia fare. Il pensare vi fa il cervello, ma vi fa tutto il resto del corpo. Chiamatelo pure volere, ma non c'è un atto solo di pensiero che non sia quell'attività che risponde nella mente a questa parola. Senza volere voi non avete corpo, perchè il corpo è prima di tutto, e sempre, vita; e vivere non si può senza volere. C'è un moto, di quelli in cui si distingue la vita, che si dice involontario, non perchè sia tale veramente, ma perchè, a differenza del moto detto volontario, è un volere costante, immanente: tant'è vero che noi possiamo pure interromperlo. Come senza volere non ci reggeremmo in piedi, ma stramazzeremmo al suolo, così senza volere tutta la forza che mantiene al suo posto ogni organo e mantiene tutti gli organi nel circolo della vita, cedereb-

be e si annichilerebbe. Perciò il morale, come si dice, è coefficiente primario di guarigione nelle malattie del corpo; perciò si son potute costituire società e sette religiose, che della fede morale han fatto strumento di benessere fisico; perciò lo psichiatra si affanna invano a tracciare una linea che nettamente divida le malattie mentali da quelle del corpo. La forza del volere, il vigore della personalità, lo slancio dello spirito nel suo divenire, questa è la potenza mirabile che spoltrisce la materia e la organizza, e sostiene la vita, e la potenzia, e l'adatta al progresso dei fini. Non il temperamento è a base del carattere; anzi il carattere è a base del temperamento. Capovolgete questa proposizione e renderete assurdo ogni concetto morale della vita, e spianterete ogni valore spirituale. Allora don Abbondio avrà ragione, e torto il cardinal Federico.

Il carattere, s'intende, è un concetto empirico, anch'esso. Ma, come ogni concetto empirico, ha la sua verità: una verità intravveduta, anzi che chiaramente definita. Chi dice carattere, vuol dire personalità razionale, intendendo per razionalità non il movimento, il divenire che è proprio della ragione, dove per questa s'intenda la stessa attività dello spirito, sì la coerenza dell'oggetto in cui quest'attività si fissa. E questa coerenza consiste a sua volta nell'armonia onde tutte le parti di un oggetto pensato si possono pensare insieme formando un sol tutto, perchè non sono tra loro in contrasto, non si contraddicono, e l'oggetto, attraverso tutti i particolari, rimane sempre quello. Chi, ragionando d'una cosa, ne ragiona in modo che quello che ne dice poi non s'accorda con quello che ne ha detto prima, e cioè può riferirsi soltanto a cosa diversa dalla prima, quegli non ragiona.

Razionalità perciò è permanenza dell'essere a cui si pensa: fermezza di concetto, di legge, a cui si riadducono i particolari che vi si riferiscono.

L'oggetto infatti della coscienza è caratterizzato, rispetto all'atto che lo costituisce, da tale fermezza e immutabilità. Quello che pensiamo è quello, e non altro. Il pensiero invece con cui lo pensiamo è divenire, mutamento continuo.

Orbene, il carattere dell'uomo è lì, nell'oggetto, nel contenuto del suo pensiero: in quello che esso pensando viene a farsi, a costituirsi, come una personalità determinata: un corpo. Corpo, si badi bene, idealisticamente inteso: un sistema che abbia una legge, un determinato rapporto, che sia quello, e formi la solida base d'ogni ulteriore svolgimento. Verità vagamente intuita dal pensare comune, che richiede robustezza di fibra fisica a base di ogni saldo carattere; ma che ha bisogno

di essere svestita dalla spoglia fantastica e materiale del realismo volgare intento a concepire materialisticamente il corpo, per rifulgere in tutto il suo genuino significato. Giacchè anche l'uomo debole e infermiccio può dar prova di un carattere d'acciaio; e Farinata che erge il petto e la fronte, come avesse in dispregio l'inferno, o Bruno che tra le fiamme che già gli s'avventano alle carni, torce sdegnoso lo sguardo dal simbolo della religione che lo condanna, sono esempi evidenti d'una forza d'animo che non ha riscontro di certo nella forza fisica in essi annientata o presso ad essere annientata da forze ineluttabili. Leopardi ha ragione di sdegnarsi contro chi ascrive alle sue infelici condizioni di salute il mesto ma virile pessimismo, che nel suo spirito lancia una sfida solenne e magnanima al «brutto potere ascoso».

Il carattere è vigoria fisica, in quanto questa è vigoria spirituale: pensiero assodato, fermo, incrollabile. Il quale apparisce esteriormente corpo non soggiacente alle forze nemiche che dall'esterno o nell'interno lo insidiano perpetuamente; ma, in quanto ha intrinsecamente una sostanza affatto spirituale, è più una legge che un fatto, più un processo o una tendenza che un modo di essere definito e stabilito. La resistenza organica infatti, in cui la sanità consiste, non sta già nella complessione atletica o nel rigoglioso benessere di un organismo in continuo possesso di una vita lussureggiante, ma in un dinamismo persistente e tenace di adattamento e di lotta, ossia di autoconservazione, o affermazione di sé, che è l'essenza specifica dell'essere spirituale.

Questo corpo, in cui il pensiero si organizza e rinsalda; questo corpo, per cui il pensiero può

quindi continuare vigorosamente nel proprio sviluppo, riassorbendo nel suo attuale presente questa sua opera passata, e procedere, salendo quasi di grado in grado senza precipitare mai in basso, poichè ogni grado che egli stesso si costruisce, rimane saldamente come base del superiore: questo è il carattere dell'uomo. Che non è (giova avvertirlo, quantunque possa parere un'ovvia conseguenza del già detto) un attributo del volere come attività pratica che si contrapponga alla teorica. Il carattere è attributo dello spirito in quanto tale, senz'aggettivo. Distinguate pure, se vi piace, l'uomo pratico dal teoretico, la forza del volere dall'ingegno: ma badate che, come non è concepibile attività pratica veramente feconda o costruttiva senza carattere, che è coerenza di programma, catena di volizioni, ognuna delle quali si saldi alla precedente, e tutte insie-

me si tengano unite fortificandosi reciprocamente, così non c'è uomo d'ingegno che possa dimostrarlo senza tenacità di proposito, senza perseveranza di riflessione e di studio sull'oggetto, e senza fermezza di oggetto in cui l'ingegno si eserciti, e insomma senza carattere. Se volete dire che il carattere è la base della moralità, ebbene non v'è scienza, non c'è cultura, di nessuna sorta, ancorchè rivolta al male, la quale, considerata in se stessa, come quella vita dell'intelligenza che essa pur bisogna che sia, possa non avere un valore morale: possa non essere un'opera governata da una legge inderogabile. L'uomo, con la costanza spirituale che è condizione della sua spirituale produttività, si sacrifica a un ideale, e costituisce la sua morale personalità, sia che combatta e muoia per la patria, sia che mediti infaticato a far luce nel proprio pensiero. A ogni ora

il suo dovere; in ogni ora, sempre, in faccia al dovere.

Dunque? Educazione fisica, sì, ma come educazione spirituale e formazione del carattere. La quale non si promuove soltanto con la ginnastica, anzi non si promuoverà di certo con questa, finchè la ginnastica sarà intesa come altra cosa dal resto dell'educazione, con un fine a sè, e un contenuto eterogeneo rispetto all'educazione spirituale propriamente detta. Anche il maestro di ginnastica deve ricordarsi che egli non tratta corpi, quei corpi che allinea e mette in moto, ma tratta anime, e concorre con tutti gli altri maestri a favorire la costituzione della struttura morale degli uomini. Che se egli, oltre le sue cognizioni tecniche, non ha quella cultura elevata, che sola è in grado di farci vedere attraverso il corpo lo spirito,

e intendere quindi il valore morale dell'ordine, della precisione, della grazia, della rapidità dei movimenti onde l'uomo esteriormente realizza la propria personalità, egli insegnerà quella ginnastica che pur troppo s'insegna nella maggior parte delle scuole, ma suscitando l'avversione e il fastidio degli alunni, che sotto ogni altro rispetto sono i meglio educati e i prediletti dagli dèi, e non avrà diritto a dirsi educatore.

E però torniamo a conchiudere: l'educazione realmente efficace è una; e guai a chi presume di educare stimando che ce ne sia più d'una, e non sia tutta, e sempre quella medesima, in ciascuna delle parti che ordinariamente vi distinguiamo, appressandoci allo spirito umano ora da un lato e ora dall'altro.

CAPITOLO X

L'IDEALE DELL'EDUCAZIONE

Chi mi ha seguito attentamente in queste ultime osservazioni con cui mi sono sforzato di dimostrare la necessità di mantenere rigorosamente l'unità dell'educazione, combattendo ogni frazionamento e ogni sistema educativo che presenti e tratti le singole parti del processo in cui l'educazione si spiega, come totalmente separabili in fatto o in idea, potrebbe essersi fatta una domanda. E questa domanda sarà bene esporre qui a tutti, affinché tutti insieme si cerchi poi di ri-

spondervi. Egli potrebbe essersi domandato: – Sta bene: educazione intellettuale ed educazione morale sono tutt'uno; educazione dello spirito ed educazione del corpo sono egualmente una stessa educazione. Fruga di qua, fruga di là, si ottiene sempre lo stesso risultato: che cioè l'educazione è formazione, e cioè sviluppo, o divenire dello spirito; e poichè lo spirito consiste appunto nel suo divenire, anzi s'è detto, nel divenire, dunque chi dice educazione dice spirito, e nient'altro. Ma, non è poco? Se il risultato in fine dev'essere questa unità, la quale si presenta bensì sotto vari aspetti, ma in ciascuno di essi è sempre quella, ebbene, quando noi abbiamo saputo tutto, che abbiamo saputo? Avremo una parola. Voi dite spirito; un altro potrà dire Dio, o natura, o materia, o altrimenti; e il conto tornerà sempre il medesimo. Sarà che con l'analisi che avete fatta de-

gli attributi dello spirito, voi ci avete dato il modo di far significare alla parola da voi preferita ben altro di quel che significano quelle altre: ma, quando avrete ben definito, e distinto per tal modo da tutti gli altri, il concetto dello spirito, siamo sempre lì: avremo il gusto di ritrovarci sempre innanzi a questo concetto, e di non poterci sottrarre alla sua presenza; ma che cosa sapremo infine del contenuto che questo spirito deve avere, ossia delle leggi a cui deve conformarsi quell'educazione, che voi stesso ci avete detto non essere un fatto naturale, ma una libera azione, e perciò una scelta illuminata dalla coscienza, dalla riflessione, dalla ragione?

Prima di rispondere, dirò che questa domanda, – come già potete pensare da voi, – non è punto immaginaria; troppe volte critici stavo per dire su-

perficiali e certamente non abituati a trattare con rigore i problemi educativi che sono tutti problemi filosofici, perchè sono problemi dello spirito (ossia di un certo che, non facile a definirsi, e di cui non si può capir molto a lume di semplice buon senso), troppe volte han detto che in questa pedagogia idealistica tutti i concetti particolari, determinati, utili alla pratica dell'educatore, sfumano. Dirò pure che una tale domanda è perfettamente legittima, perchè una scienza, la quale si riducesse a dimostrare soltanto questo: che tanti concetti ordinariamente considerati sostanzialmente diversi, sono invece affatto identici, sarebbe una scienza inutile e vana, anzi ridicola. Ma, per cominciare a rispondere, osserverò che l'esigenza giustissima, a cui essa s'ispira, è già in parte, anzi per metà, pienamente soddisfatta dalla esposizione stessa che la dottrina dell'educa-

zione riduce al libero divenire spirituale e la molteplicità apparente delle forme di educazione all'unità immoltiplicabile di cotesto divenire, fuori del quale niente, per altro, è veramente concepibile.

Tale esigenza infatti può dividersi in due parti, secondo che, nello studiare l'educazione, si riguardi la forma di questa, o si riguardi il contenuto. Molti infatti degli errori pedagogici che abbiamo additati – e credo averne additati molti, che l'idealismo insegna ad evitare col semplice denunciarli – derivano, come abbiamo visto, non dalla scelta del contenuto assegnato all'educazione, che dovrebbe essere in tutti cotesti casi diverso da quello che è; ma dal criterio con cui il contenuto scelto si tratta. Noi abbiamo detto una volta che la nostra pedagogia non vuol fare opera

negativa; e da ultimo, combattendo il contenuto materialistico dell'educazione fisica, non abbiamo certo propugnato l'ascetismo che non conosce altro corpo all'infuori di quello che è in contrasto con lo spirito, e ne impedisce od ostacola l'elevazione ai fini che egli deve attingere. La nostra tesi è stata, che la stessa educazione fisica è educazione spirituale, di quella stessa natura che si riconosce all'educazione come formazione dell'intelligenza e del volere. Il che, d'altra parte, non significa che la nostra tesi si riduca a una semplice transvalutazione teorica o a una riforma dell'astratta interpretazione, che in linea di semplice teoria debba farsi di un procedimento educativo che, comunque interpretato, rimanga poi sempre il medesimo. Voi, non ne dubito, avrete inteso, che il nostro concetto importa una riforma, un nuovo orientamento: importa prima di tutto, lo

accennammo alla fine del precedente discorso, una cultura dell'insegnante a cui si affida quest'educazione fisica ben diversa da quella che ordinariamente si stima adatta e sufficiente, tutta rivolta agli studi del corpo fisicamente considerato, (anatomia, fisiologia, igiene, ecc.) anzi che a quelli del carattere, dell'anima, dello spirito.

Ma su ciò non voglio insistere: da tutto l'insieme delle conversazioni che vi ho tenute intorno alle ragioni che inducono alla nostra concezione rigorosamente spiritualistica dell'educazione, voi dovete aver ricavato il convincimento, che con questi concetti non si può rientrare nella scuola senza recarvi uno spirito nuovo che a molte abitudini accettate passivamente dall'andazzo realistico, materialistico e pedantesco della vecchia pedagogia non saprà più arrendersi; e che in ogni parola, in ogni istante dell'opera nostra ci

farà sentire un nuovo dovere, e la necessità di far diversamente che non ci fosse stato insegnato dai seguaci del pedagogismo tradizionale. Checchè s'insegni, la nostra educazione deve avere *forma* consentanea alla viva coscienza che tutti dobbiamo avere acquistata dell'intimità spirituale, della libertà sacra dell'opera nostra, che non si celebra nelle scuole materiali, sì dentro alle anime dei nostri alunni; e qui non dà luogo a incidenti accessorii rispetto al gran mondo, al quale è sempre volto l'animo nostro di uomini compresi dalla serietà religiosa della vita, ma ad un processo, in cui s'impegna nè più nè meno che il Tutto. La speculazione dunque di questa forma dell'educazione, a cui nessuna pedagogia finora aveva sollevato le menti, non è una disutile teoria astratta, ma un momento necessario del miglioramento morale, dell'approfondimento spirituale, e

insomma di un generale rinnovamento di tutta l'educazione. E chi è insensibile all'importanza di questa riforma e crede che gli uomini possano continuare a educare come hanno sempre educato, senza rompersi il capo coi problemi sottili della filosofia, dimostra di non aver capito ancora precisamente di che si tratta.

Altra è la questione del contenuto dell'educazione. Il quale, una volta identificata l'educazione con la stessa realtà spirituale, è suscettibile di due determinazioni: che sono quelle due, in cui infatti si determina il contenuto dello spirito in generale. Una di queste determinazioni è *storica*, e procede con la storia dello spirito umano, quale variamente si viene atteggiando a seconda degli interessi spirituali che via via prevalgono. E non saremo noi a pretendere di determinare qui, in

astratto, il contenuto di ogni possibile educazione per tutti i luoghi e per tutti i tempi, dopo aver criticato il concetto dei programmi prestabiliti come uno dei pregiudizi più pericolosi del realismo pedagogico. La scuola, come ogni forma di educazione, si sviluppa, e cambia perciò continuamente di contenuto. Il quale poi non è altro che il contenuto che lo spirito si dà continuamente in ogni momento del suo concreto sviluppo.

Nè vorrete credere che per l'appunto una scuola segni nettamente i limiti e l'ambito della cultura di un alunno. Il quale dentro la scuola attingerà dalla cultura offertagli solo quel tanto che entra nello svolgimento autonomo della sua personalità; ma s'intende bene che lo integrerà con tutta quell'altra cultura affatto personale ed imprevedibile e anticipatamente indeterminabile da lui stesso, che egli si verrà pure procurando fuori della

scuola con tutti i mezzi a sua disposizione. Nessun programma dunque prestabilito, mai. L'attività spirituale non funziona se non in piena libertà. E mi viene ora in mente uno scrittore mio amico, autore di molti libri che gli vennero scritti senza che egli se li fosse proposti, e autore di molti progetti e schemi di libri, che rimasero sempre allo stato potenziale. *Currente rota, cur urceus exit?* chiese Orazio. Orciuoli o no, quel che vien fuori è sempre imprevedibile, per la semplice ragione che ciò che si prevede non è il futuro, ma il passato che noi proiettiamo (nelle scienze sperimentali della natura) nel futuro; e lo spirito è creazione che non avviene in tempo, ma in un presente che non tramonta mai.

Dunque, ogni discussione in astratto intorno al possibile contenuto dell'educazione in generale e in qualsiasi scuola in particolare, per quanto

l'educazione riflette lo sviluppo storico dello spirito, è vana, anzi assurda. Aspettate, osservate, abbiate fede: Dio si svelerà. E Dio è questo stesso spirito vostro, che detta a se stesso in ogni istante la sua legge, e determina per tal modo il suo contenuto.

Ma, oltre questa determinazione storica del contenuto dello spirito, ce n'è un'altra, che si può chiamare *ideale* (e che direi più precisamente *trascendentale*, se questa parola non mi obbligasse poi a schiarimenti che mi trarrebbero ora troppo in lungo); e riguarda quel contenuto dello spirito che non muta mai attraverso le determinazioni storiche, e che può dirsi perciò determinante della stessa essenza intrinseca ed assoluta dello spirito. Contenuto, il quale, se ponete mente, vi apparisce esso stesso una forma: e propriamente come la forma del contenuto dello spirito

storicamente determinato o, altrimenti, come la concretezza di quella forma che si è attribuita allo spirito in sè considerato. Il quale è divenire; ma già, in quanto divenire, a prescindere da ogni speciale configurazione che il divenire stesso assume storicamente, ha un suo contenuto, immancabile in nessuna delle sue storiche configurazioni. Nelle quali questo stesso contenuto si ripresenterà in modi sempre diversi, ognuno dei quali avrà una sua ragion d'essere storicamente determinabile; ma attraverso a tutti i diversi modi permarrà come la sostanza indefettibile della vita dello spirito. E a questa sostanza, a questo *ideale* spirito che si attua nella storia, non c'è pedagogia che possa far a meno di guardare, se essa si propone di dire pienamente in che l'educazione consista.

Posto così il problema, e tenendo fermo il principio dell'unità dell'educazione, noi potremo distinguere le forme dell'educazione derivanti dal contenuto ideale dello spirito, avendo sempre cura di avvertire che queste forme, distinguendosi solo idealmente, non possono effettivamente separarsi; anzi debbono ritrovarsi in ogni concreto atto educativo; in guisa che la loro sintesi e la loro completa immanenza sia la concretezza dell'unità educativa da noi contrapposta all'educazione frammentaria. La nostra distinzione, dunque, sarà un'esatta analisi logica: la quale non analizzi se non i termini di una sintesi, e non si può scompagnare perciò dalla sintesi. Analizzando, dunque, e sintetizzando, determinando la unità spirituale senza disgiungere e scompagnare le sue intrinseche determinazioni ideali, noi veniamo a rappresentare l'*ideale* dell'educazione.

In queste analisi cercheremo di esser brevi al possibile. Ricordiamo ciò che si disse degli attributi dello spirito. Questo è in quanto diviene. Diviene in quanto acquista coscienza di sè. Il suo essere perciò è coscienza nell'atto che essa si acquista. Il quale atto è, certo, autocoscienza, che vuol dire conoscenza, ma tal conoscenza che, a differenza di tutte le altre, si presenta come conoscenza avente per oggetto colui stesso che conosce. Questo è appunto il significato dell'io: identità di soggetto e oggetto. Identità: ma considerate anche qui la curiosa natura di quella relazione. Altra volta vi feci osservare che due cose, affinchè sian pensate come due, devono pur esser pensate come una, grazie a quella relazione unica, che rende infatti possibile la loro dualità. Qui conviene osservare l'inverso. Identità di soggetto e oggetto significa – non è vero? –

che qui oltre il soggetto non c'è altro: significa dunque unità. Ebbene, questa unità non sarebbe in nessun modo intelligibile se non fosse pure una dualità: se cioè la identità dell'oggetto col soggetto non fosse pure la loro differenza. Una differenza minima, iniziale, elementare ci vuole per distinguere *A* da *B*: è la differenza che si dice *alterità*, per cui *B* è altro da *A*. Senza l'alterità non ci sarebbe *A* e *B*, ma o solo *A*, o solo *B*. Il soggetto che conosce se stesso, non è altro, certamente, che il soggetto solo: ma se egli non si alterasse dentro di se stesso, e non fosse oggetto oltre che soggetto, egli non si conoscerebbe; poichè essere oggetto oltre che soggetto importa che questi due termini siano distinguibili, e tra l'uno e l'altro di essi ci sia alterità. Vi fa specie che prima si parli di uno, e poi di due? Ebbene, è lo stesso: dite in quest'altro modo: il soggetto non conosce-

rebbe se stesso, se essendo sempre quell'uno e medesimo soggetto, non fosse a se stesso come soggetto e come oggetto.

La coscienza implica questa autoalterazione del soggetto, che, ponendosi innanzi a sè come oggetto, realizza infatti se stesso; poichè egli è reale solo come coscienza di sè. E questo è appunto la identità dei due termini, soggetto ed oggetto, ovvero questa differenza intrinseca all'uno: che torna a dire la stessa cosa. Noi possiamo battere quanto vogliamo sull'identità dell'io: resterà sempre che questo io è reale soltanto per la sua intrinseca differenza. E così potremo pure insistere – come più di solito accade – sulla differenza tra il momento obiettivo, in cui l'io per lo più non si riconosce; ma in fondo alla differenza ci starà sempre l'identità. Quanto più l'uomo pensa, tanto più àltera se stesso, tanto più è oggettiva

quella realtà che egli realizza con la coscienza, tanto più vede variare, svilupparsi, ingrandire, giganteggiare l'oggetto, il mondo che egli conosce: poichè essere è per lo spirito alterarsi. Più è, cioè più diviene, più vive, e meno gli è agevole riconoscersi nel suo oggetto; talchè potrebbe dirsi che chi cresce nella conoscenza, cresce pure nell'ignoranza, quando la conoscenza non si riesca a ricondurla alla sua origine, e la riscossa dello spirito non lo porti a ravvisare se stesso in fondo all'oggetto sempre più alienatosi dalla segreta scaturigine del proprio divenire. E così accade pure, come il savio dice, che chi aggiunge sapere, aggiunga anche travaglio (*qui addii scientiam, addii et laborem*); perchè tutto il dolore umano infatti deriva da questa incapacità di riconoscere nell'oggetto noi stessi, e di sentire perciò la nostra libertà infinita.

Soggetto, dunque, e oggetto: e nella loro sintesi, nella loro unità viva, lo spirito. Il quale pertanto non è nè soggetto che si ponga di contro all'oggetto, nè il suo opposto. I due termini, ciascuno per sè, isolatamente, si equivalgono. Tante volte il pensiero umano li ha isolati, ora sforzandosi di concepire se stesso, la propria spirituale sostanza obiettivamente (Dio), ora come semplice soggetto (soggetto particolare, uomo singolo): ed è pervenuto alla più disperata conclusione, ora precludendosi affatto la via all'intendimento e alla giustificazione della propria soggettività, ora rinserrandosi in una soggettività astratta, remota dal tutto, onde l'uomo teoricamente e praticamente, ha bisogno per vivere. La realtà dello spirito non è nel soggetto opposto all'oggetto; bensì nel soggetto che ha in sè l'oggetto, come sua attualità.

Appunto per questa inscindibile unità onde il soggetto stringe a sè l'oggetto, e vi si attua, l'alterazione progressiva dell'oggetto è pure la progressiva alterazione del soggetto. Il quale, a volta a volta, così alterato com'è, o determinato, è puro soggetto, e nient'altro che soggetto; il quale prende coscienza di sè, e si attua, determinandosi come soggetto del suo oggetto. Di guisa che anche il soggetto, come l'oggetto, è sempre nuovo, sempre diverso: non perchè esso sia infatti prima un soggetto e poi un altro: giacchè questa successione ed enumerazione importerebbe una molteplicità, che ridurrebbe lo spirito a cosa; ma perchè così apparisce e deve apparire all'osservazione che se ne faccia dal punto di vista per cui distinguiamo un individuo dall'altro, e nello stesso individuo un istante dall'altro: restando però ben fermo, che dal punto di vista rigorosamen-

te spiritualistico lo spirito è uno, e la sua determinatezza non detrae nulla alla sua assoluta originalità.

Orbene, questa dialettica in cui si spiega il divenire spirituale (soggetto, oggetto e unità di soggetto e oggetto), questo oggettivarsi od estraniarsi per attinger se stesso, questa è l'eterna vita dello spirito, che ci pulsa dentro, creatrice delle sue forme immortali, determinatrice del contenuto ideale di tutto il patrimonio della cultura, come dell'educazione. Lo spirito si realizza attuando il soggetto, l'oggetto e il loro rapporto. Se uno di questi tre termini (il terzo dei quali è la sintesi dei primi due) mancasse, verrebbe meno la realtà spirituale.

Ma questa triplice realizzazione empiricamente ci si presenta suscettibile di scissione, per modo

che se ne possa avere una anche senza le altre. Per essa infatti abbiamo l'*arte*, la *religione* e la *filosofia*; e comunemente si crede che si possa esser poeti senza impacciarsi nè di religione nè di filosofia: sopra tutto di filosofia. È la bestia nera dei poeti; almeno a sentir la maggior parte di essi. E così non pochi filosofi, e uno dei massimi tra essi, l'arte ritennero negazione della filosofia; sicchè quella dovesse essere bandita di là dove spetti a questa di dominare. E la religione quante volte non è scesa in campo ora contro la poesia e ora contro la filosofia? Ciò che non sarebbe stato possibile, se i tre termini non fossero apparsi separabili, quasi tre cose materiali, ognuna delle quali non può esser quella che è senza escludere da sè le altre. La differenza che corre tra i termini, spiega come e perchè, superficialmente intesa, abbia potuto farli credere separabili. Ma

essi sono siffattamente congiunti tra loro, che fuori del loro nesso verrebbe meno il loro carattere spirituale, al cui luogo sottentrerebbe il meccanismo proprio di tutto ciò che non è spirito.

L'arte è la realizzazione che lo spirito fa di sè come soggetto. L'uomo che si chiuda nella sua soggettività, e non conosca se non quello che amore o altro gli detti dentro, ossia non prenda contatto col mondo, non affermi e non neghi quello che esiste e quello che non esiste, ma si effonda nel suo astratto mondo interiore, e sogni perciò, e non possa operare nell'esterno, sequestrato com'è nel suo sogno, verissimo in sè finchè non ne esca egli e si accorga che quello è finzione della sua fantasia; quest'uomo è l'artista, che noi possiamo dire non conosca, nè agisca, ma canti.

La sua soggettività empiricamente ci apparisce sempre una soggettività determinata, la cui determinazione deriva dall'oggetto, nel quale lo spirito, teoricamente e praticamente, si è anteriormente obbiettivato. Ma questa anteriorità, onde l'artista sarebbe uomo di questo mondo obiettivo prima di chiudersi nel suo sogno, è una semplice apparenza empirica; affidandosi alla quale non si potrebbe mantenere allo spirito nella sua vita artistica quella originalità ed autonomia, quella iniziativa assoluta e libertà, che è carattere essenziale e, come abbiām detto, attributo dell'attività spirituale. Affinchè lo spirito si obiettivi, bisogna che sia prima soggetto: e di fronte all'oggetto in cui si obietta egli torna a essere sempre invincibilmente soggetto; soggetto sempre determinato, ma soggetto, e nient'altro che soggetto. Perciò l'estetica moderna teorizza che la forma, in arte,

assorbe in sè, senza residuo, il contenuto; e l'assorbe, in quanto è soggettività, che, quale che sia l'oggetto in cui, empiricamente considerata, si sia riversata, lo riassume in sè interamente e come pura soggettività non può tornare al suo oggetto senza passare attraverso il momento della sua opposizione all'oggetto: il momento, in cui il soggetto non è altro che soggetto, e trova in sè un appagamento infinito. E lì è il mondo dell'arte. Un mondo da cui lo spirito dalla stessa funzione del soggetto è tratto ad uscire; poichè il soggetto è tale uscendo da sè e prendendo coscienza di sè, obiettivandosi. Onde accade che mentre il poeta sogna, dà vita ai personaggi del suo sogno, e carne e ossa, e insomma realtà; e ciò che è astratta sua soggettività, toglie come mondo in cui possa vivere egli stesso assolutamente. E le idee che si maturano in quel suo mondo fantasti-

co, che non è altro, ripeto, che la sua astratta soggettività, afferma senza riserve, e le contrappone a quelle dei filosofi e degli uomini che alla fantasia amano opporre la realtà concreta. Il poeta infatti non è filosofo; ma non ammette altra filosofia oltre a quella che gli fiorisce dalla sua poesia. Tant'è che un uomo, essendo quella sintesi di soggetto ed oggetto in cui consiste lo spirito, non può effettivamente chiudersi nel puro soggetto.

D'altra parte, all'atteggiamento lirico proprio dell'artista che si esalta in se stesso esaltando la propria astratta individualità, fa esatto riscontro il santo, che quest'individualità prostra ed annienta in faccia al suo Dio. Il quale occupa infinitamente la sua coscienza, come altro, assolutamente altro, da lui. Onde il soggetto precipita nell'oggetto, astraendo totalmente da se medesimo; e

s'immerge nella contemplazione di se stesso, in cui non si riconosce, e che perciò divinizza, colloca sugli altari, a cui egli si prosterna. La sua personalità è annullata: cioè (come noi dobbiamo dire) si attua e realizza in questo autoannullamento, che è la caratteristica, teorica e pratica, del misticismo, e l'atto specifico della religione.

Come non è possibile estirpare l'arte dallo spirito umano, perchè questo non può essere quella sintesi che è, senza essere soggettività; non è nè pure possibile spirito affatto esente da religiosità: perchè dal seno stesso dell'arte sorge il mistico fiore della fede in un oggetto che attrae a sè l'animo e lo conquide. E la vita dello spirito è un passare eterno dall'arte alla religione, dal soggetto all'oggetto. E come non è possibile che un artista realizzi la sua arte senza contaminazione, poichè, per suo che sia il suo mondo, questo sarà

sempre il mondo – da cui, empiricamente parlando, soltanto i bisogni della vita pratica lo trascinano fuori, svegliandolo quasi e facendogli avvertire che il mondo reale è più vasto –, così non è realizzabile una pura religione in cui il soggetto si annichili in effetti del tutto: giacchè quanto più ardente è la fede, profondo il sentimento della propria nullità, e ossessionante l'idea dell'oggetto che è tutto, tanto più potente è pure l'energia dello spirito, del soggetto che opera a creare una tale situazione. Gli altari bisogna pure costruirli per potervisi inginocchiare dinanzi. Anche il concetto di Dio ha una storia, a cui non può sottrarsi nessuna parola che si presume immediatamente *ri-velata*: poichè non c'è parola come sappiamo, che preesista come tale all'atto di chi la intenda; e per fissare un domma, sottratto ad ogni evolu-

zione, bisognerebbe sottrarre all'evoluzione anche gli uomini che devono accettarlo.

Niente di più empio che la storia della religione; onde l'uomo trascinando seco nella sua apparente miseria o nella sua reale grandezza il suo Dio, di stazione in stazione, lungo la interminabile via del suo sviluppo mentale, che è pure la via dei suoi dolori e delle sue gioie sublimi, dimostra, senza volerlo e nella sua stessa innocente pietà, che il suo Dio è un Dio suo: che la vita dell'oggetto è la stessa vita del soggetto.

Tale la natura sì dell'arte, e sì della religione: una flagrante contraddizione. Il soggetto che per essere soggetto è oggetto: l'oggetto che per essere oggetto è soggetto. Di qui il tormento del poeta, di qui pure lo spasimo del mistico. Un'arte perfetta, una religione perfetta, voglio dire un'arte

che non sia religione e una religione che non sia arte, sono due impossibilità. Il che non vuol dire che tanto l'arte quanto la religione possano mai essere superate e abbandonate come due illusioni, antiche, costanti, secolari, ma prive di valore. Anzi, è tutto il contrario. Appunto perchè non c'è arte pura, la religione è eterna; ed è eterna anche l'arte poichè la stessa religione non si può attingere nella sua assoluta purezza.

Lo spirito concreto non è soggetto, nè oggetto: ma soggetto che si oggettiva, oggetto che si soggettiva in virtù della soggettività che realizzandolo vi si annida. Lo spirito perciò è divenire. Esso è sintesi, unità di questi due opposti sempre così intimamente congiunti. E lo spirito, come questa unità, è la concretezza così dell'arte (realtà di astratto soggetto) come della religione (realtà

dell'astratto oggetto): è filosofia. Della quale si sono date tante definizioni, e se ne possono dare tante altre: e son tutte vere, poichè tutte, direttamente o per indiretto, per quel che dicono, o per quel che sottintendono, si riducono a questa: che la filosofia è lo spirito. Proprio così. Se dite che è la scienza dello spirito, vi avvolgete in pleonasmi inutili; perchè la scienza, a non distinguere in modo assoluto (che non è possibile) un grado dall'altro della sua determinatezza, è lo stesso che coscienza: e dire *spirito*, come abbiamo visto, è come dire coscienza di sè. – Se dite che la filosofia è la scienza della realtà (nella sua universalità): ebbene, che altro è la realtà, per chi non si smarrisca nelle astrattezze, se non lo spirito? – Una definizione degna di considerazione è quella che fa consistere la filosofia nell'elaborazione dei concetti, ossia nella unificazione di tutti

i concetti – di quelli, s'intende, che possediamo, – in un concetto coerente. Eccellente definizione, che ci ammonisce anch'essa che la filosofia non si ottiene arrestandosi all'astratto: a nessun astratto. Astratte tutte le cose particolari, ciascuna delle quali dà luogo al suo concetto, e tutte a un insieme di concetti, che bisogna tenere insieme, e cioè unificare, se si vuole pensare tutte le cose che si pensano, e così filosofare. Ma astratti, da ultimo, il soggetto così come lo vuole l'artista, senza l'oggetto, e l'oggetto come lo vagheggia la religione, senza il soggetto.

Noi siamo usi non senza un perchè a distinguere la vita dello spirito dalla filosofia: ma il perchè non distrugge, anzi rafforza la nostra identità di spirito e filosofia. Il perchè è questo: che lo spirito non è mai quello che dev'essere: sicchè noi viviamo acquistando coscienza di noi ma quando ci

domandiamo: dunque, l'abbiamo acquistata questa coscienza? e guardiamo alla nostra vita come a materia di questo problema, che è il problema filosofico non possiamo rispondere di sì; perchè rispondere è vivere spiritualmente, e questa vita consiste non nell'avere, bensì nell'acquistare coscienza di sè. Sicchè la filosofia nasce non dal bisogno d'intendere la vita già vissuta – nel passato non c'è che la morte e il nulla! – ma da quello, ben più stringente, di vivere, di vivere meglio, di vivere davvero, realizzandola una volta questa nostra realtà spirituale, che è il nostro ideale. Quando? Credete voi che ci sia per essere mai una filosofia che adempia definitivamente l'ideale? È ovvio che la ricerca di una filosofia di questa fatta sarebbe una corsa alla morte per lo spirito umano; laddove essa è vita e impeto verso una vita sempre più viva.

Io non posso oggi dilungarmi sopra questo argomento. Ma voi sentite che qui tocchiamo una corda in cui vibra il nostro supremo interesse umano. Noi ora non parliamo, come ben vedete, di una filosofia umbratile e scolastica, privilegio professionale di pochi; ma di quella filosofia, da cui questa proviene, e per cui questa può anche presumere di rivolgersi a tutti gli uomini che sentano delicatamente della propria dignità, e abbiano orecchi per udire la voce che viene a loro dal più profondo dell'animo; abbiano occhi per vedere quanto di sè è in questo vastissimo mondo che si apre loro dinanzi; abbiano coscienza, ancorchè vaga, timida e incerta, della divina potenza che è in ogni cuore umano: pronò bensì a ogni bassezza, ma capace altresì di levarsi alle più sublimi risoluzioni, e di gustare le più pure, le più alte soddisfazioni che umana fantasia abbia mai asse-

gnato ai celesti. Una filosofia è in fondo a tutte le menti; la mente stessa è una filosofia operosa, la quale sale più o meno verso l'altezza, ma è sempre fisa alla cima illuminata dai raggi del sole oriente. Ogni uomo è uomo filosofando, ossia riconoscendo un oggetto che è un mondo, la realtà, la legge, e non dimenticando che niente lo assolve dal debito di esserci anche lui in questo mondo: esserci seriamente, lavorando, dimostrando di concorrere alla realtà, conoscendo la realtà e adempiendo la legge: egli, libera potenza, la quale non può mai spogliarsi della propria responsabilità; e deve perciò mettere in valore tutta la propria capacità, e pensare, pensare, lavorare: centro, e centro attivo del proprio mondo. Questa filosofia non gli permette nè di chiudersi astrattamente ed egoisticamente in se stesso, nè di abbandonarsi e negarsi in una immaginaria

realtà: essa però non è mai niente di bello e fatto: è il suo stesso spirito, è lui stesso, che per vivere deve svolgersi, deve costituirsi. Quindi la sua filosofia non può essere che il suo ideale, sempre in via di attuarsi, mai fatto compiuto.

E per tornare a noi, un'educazione che miri a quell'unità concreta e veramente reale che è la vita dello spirito, non può essere altro che un'educazione sempre morale, sempre spirituale, e perciò sempre *filosofica*. Invidiosa parola, forse, a chi abbia per disgrazia contratta la volgare e spregevole abitudine onde il Momo, che subsanna sempre da un angolo dell'animo umano, insegna a vendicarsi della censura che ogni ideale esercita implacabilmente contro la pigrizia, la presunzione e la viltà. E potrebbe barattarsi con quella di educazione *integrale*, se questo aggetti-

vo non fosse improprio perchè generico, e se non fosse già uno dei doveri del filosofo chiamare le cose coi propri nomi.

Aggiungerò bensì un'altra avvertenza, a fine di evitare gli equivoci che son così facili in questa materia. Parlando di educazione filosofica, io non intendo punto riferirmi a un insegnamento speciale di filosofia. Credo bensì, che questo insegnamento abbia una sua funzione essenziale nelle scuole medie, indirizzate a preparare per gli studi superiori una matura e completa mentalità scientifica e altamente umana. Ma affinchè quello stesso insegnamento, a suo tempo, non sia inefficace, penso che ogni educazione, fin dal primo inizio che piaccia assegnarle, debba essere filosofica. E vi prego di riflettere che, come un uomo non può essere morale soltanto a certe ore e in certi luoghi, la moralità essendo come l'aria in cui

egli vive spiritualmente, e pertanto un'educazione morale è già adulterata e deviata dallo scopo appena se ne faccia un insegnamento speciale con orario e libri a parte; così questa filosofia che è per noi l'ideale contenuto dell'educazione, e quindi il suo ideale, non può non investire ogni istante dell'opera educativa, e non riflettersi in ogni palpito che essa desti nell'animo dell'educando. E si badi che parlando di filosofia, implicitamente parlo anche di arte e di religione. E neanche queste non possono essere materie particolari d'insegnamento, alle quali e dalle quali si possa passare da altre e ad altre materie.

Sono le scienze particolari, o scienze propriamente dette, che, riflettendo in sè la frammentaria molteplicità delle cose astratte dal centro dello spirito a cui anch'esse si riferiscono, possono togliersi o aggiungersi, essere in più o in me-

no, e dividersi e riunirsi ad arbitrio, e variamente dosarsi secondo il tempo, l'opportunità e gl' interessi particolari dei discenti, e dell'uomo in generale. Ma lo stesso insegnamento scientifico deve spiritualizzarsi, moralizzarsi o umanizzarsi, acquistare la concretezza della filosofia, e quindi tener presenti le esigenze dell'arte e della religione, se non vuol restare un semplice insegnamento materiale o, come si dice, informativo e, come tale, antieducativo.

Fu già tempo, nel risorgimento della cultura, all'aprirsi dell'età moderna, che la scuola fu prettamente umanistica. Suo ideale fu l'arte. La vita storica a cui quest'ideale era adeguato, fu l'individualismo del nostro Rinascimento. La Controriforma coi Gesuiti accettò la scuola umanistica, poichè l'arte che è individualità o astratta soggettività, e quindi empietà, abbandonata a sè, de-

cadde, com'era fatale, e s'isterilì nel culto di una forma senza vita: ossia di una certa arte – che fu quella classica – fatta oggetto di imitazione, come qualcosa di perfetto in sè, a cui l'individuo debba sollevarsi per conformarvisi e negarvi ogni originalità. E l'arte così divenne la negazione di quell'autonomia soggettiva, di cui essa per sua natura è la più schietta celebrazione; e il classicismo – fino alla riscossa romantica – rimase la forma di cultura adeguata a una società soggetta al principio di autorità e religiosamente orientata. Nella quale si rese possibile, anzi venne prevalendo lo studio della scienza della natura: scienza che, governata dal principio naturalistico, è una manifestazione dello spirito religioso. Lo scienziato infatti, il naturalista, parla della sua Natura, con la stessa reverenza agnostica, che il santo di Dio. Quella natura che egli sola conosce, è l'oggetto,

innanzi al quale il soggetto, l'uomo sparisce. Ma via via che il naturalismo si sviluppa, poichè la stessa scienza della natura non può progredire se non scotendo ogni principio d'autorità e recando l'esame e il dubbio nelle verità ricevute e celebrando perciò la libertà e la potenza del soggetto, il progresso dell'ideale scientifico venne corrodendo le basi della religiosità. Ad ogni modo, la fase naturalistica rinnovò nei tempi moderni la posizione religiosa della cultura medievale. E dove il naturalismo si oppose alla religione, non fu scienza della natura, ma filosofia, la quale s'insinuava nello spirito scientifico entrato in contrasto con i dommi religiosi e diventato quindi consapevole del movimento della soggettività, obliato, ma presente anche nella scienza. E l'ideale della cultura prevalso nel secolo passato, nel trionfo del positivismo, fu la scienza, il naturalismo; e perciò

la religione. Ora è tempo che i due opposti si contemperino e unifichino, e la scuola non sia più nè astrattamente umanistica o artistica, nè astrattamente religiosa o scientifica; ma sia quello che essa idealmente è, e quello che è quando educa efficacemente, scuola filosofica.

Noi possiamo, anzi dobbiamo prendere nella vita vie diverse, ognuno la sua. Ognuno avrà perciò la sua educazione. Ma tutte le vie convergono a un centro, dove tutti converremo a vivere una vita comune, la vita universale, la vita propriamente umana. Lì dobbiamo incontrarci e intenderci; e abbiamo perciò bisogno di parlare tutti lo stesso linguaggio: il linguaggio dell'uomo. Abbiamo bisogno di vivere la comune vita dello spirito, di formare tutti uno spirito solo. E questo non è possibile dove ogni uomo, invece d'essere un uo-

mo intero, sia solo un frammento: un esteta o un superstizioso o un acchiappanuvole che rischia a ogni po' di cadere nel fosso: o se questi ha la superstizione della matematica e quegli della entomologia, e quell'altro della fisica, e un quarto, un quinto, un sesto, indefinitamente, di un altro piccolo reparto di quest'aiuola che ci fa feroci: e se ciascuno non conosce altro uomo che se stesso, altro sentire e altro bisogno che il proprio. Allora scoppia la guerra, e non quella disciplinata e governata da una legge, da un'idea della ragione, di cui è la vita; ma il *bellum omnium contra omnes*, l'anarchia, e la disgregazione dello spirito e l'infelicità infeconda, che è la vera miseria. Ad ognuno perciò torna intollerabile il *purus mathematicus*: ma, matematico o prete o economista o cavadenti o poeta o spazzaturaio, l'uomo che è un frammento d'umanità, è intollerabile. Ci vuole la mate-

matica, ma nell'uomo; ci vuole la religione, l'economia, la poesia, tutto, ma nell'uomo. Altrimenti manca l'aria, e si muore di asfissia. Ci sono le cose, ma non c'è la vita; e le cose ci opprimono, ci soffocano, ci uccidono. Spiritualizziamo, e cioè ravviviamo lo spirito; lasciamo che egli si spieghi e s'aderga liberamente nella organica unità della sua natura; facciamo che vigoreggi e grandeggi, robusto e agile, equilibrato, completo nel circolo delle sue funzioni, che possono conservarsi e prosperare solo ad un patto, che si accordino tra loro e cospirino alla vita comune. Che io chiamo filosofia.

E se la filosofia vi paresse ancora cosa ardua e peregrina, chiamatela umanità. La riforma che la nostra nuova coscienza reclama nel dominio dell'educazione, risponde all'antico e sempre nuovo desiderio, che all'antico filosofo faceva

cercare con la lanterna l'uomo. L'educazione umana è quella che ha costantemente a suo contenuto l'ideale che noi abbiamo potuto oggi soltanto adombrare: l'ideale dello spirito, la filosofia.

CAPITOLO XI
LA LIBERTÀ DELLA SCUOLA
E DELL'EDUCATORE

Oggi ci contenteremo di poche parole, a modo di epilogo e di commiato. L'ora precipita, e gli animi presentano la tristezza della divisione; poichè il corso che con ardore iniziammo e con fervore proseguimmo, facendo a gara a profittare del tempo che ci stava dinanzi, a stringerci in un solo animo, in questa nuova scuola italiana che qui s'inaugurava, è al termine. Pure non vorremo separarci senza rivolgere insieme uno sguardo alla

via insieme percorsa, e senza formare quindi insieme un augurio per quella che ognuno di noi percorrerà d'ora innanzi per suo conto.

Noi abbiamo fatto insieme un grande esame di coscienza, riflettendo su quello che abbiamo sempre fatto nel nostro ufficio di maestri, su quello che era il nostro proposito, sull'interna logica della nostra missione: facendo così, opera altamente umana, poichè l'essenza dell'uomo, ormai lo sappiamo, è acquistar coscienza di sè, e la umana vita che noi viviamo, vuol essere questa vita il meglio che si possa idealmente concepire, il meglio che si possa attivamente realizzare.

Convenuti qui nel nome della comune Patria giunta alla fine al trionfo del suo diritto e celebrante qui appunto una delle maggiori feste della sua nazionalità, traemmo argomento dal comune spirito che ci radunava, a dimostrare che questo

spirito non era un semplice sentimento politico, di cui ci toccasse spogliarci sulla soglia della scuola, poichè qui dentro non potevamo non portare, anzi era uopo e dovere arrecare la nostra umanità, la nostra viva personalità, in cui deve pur vivere il contenuto del nostro insegnamento e di ogni educazione; e questa personalità, comunque si consideri, da qualunque aspetto si guardi, non ha una sostanza particolare che non sia insieme universale: come personalità domestica, sociale, politica, o come altrimenti essa nel suo storico svolgimento si determini. E poichè in questo storico svolgimento della nostra personalità universale c'è l'Italia con le sue memorie perpetuate dall'immanente sentimento, dall'immanente coscienza, dall'immanente volontà nostra, noi, ci siamo persuasi, non saremmo noi, se non fossimo educatori italiani.

Guardando attentamente a questo fondo di universalità, da cui ognuno di noi attinge il proprio valore umano, – lingua, logica, legge, o come altro si rappresenti – ci apriamo la via a indagare il rapporto tra l'individualità, che ogni educazione mira a formare, e questo spirito universale che in essa, come in qualsiasi momento della vita umana, interviene; e interviene nella scuola come la scienza, la coscienza e tutta la personalità del maestro. La quale pare perciò che s'imponga con violenza all'alunno, e ne reprima e impedisca lo spontaneo sviluppo. Ma vedemmo che la immediata opposizione logica di maestro e discente in fatto si viene a grado a grado risolvendo nell'unità del processo spirituale, in cui l'educazione via via si attua.

L'educazione perciò ci apparve non un fatto che empiricamente si osservi e si possa fissare e

ritener soggetto a leggi come di natura, anzi quasi mistica formazione di una spiritualità super-individuale, che è poi la sola effettiva, reale, concreta personalità, che l'individuo attui. E a intendere la quale ci convenne liberarla da ogni materialistico contatto con la cultura, onde l'educazione si alimenta, materialisticamente intesa. Così lungamente insistemmo nell'esame speculativo di quello che dicemmo il punto di vista realistico; e procurammo di chiarire come e perchè la cultura sia lo stesso processo dell'educazione, lo stesso processo della personalità, in cui l'educazione si compie. Concetto che sarebbe rimasto privo del suo necessario fondamento, se non avessimo ancora approfondito la nostra indagine, e dimostrato che questa cultura in cui lo spirito si dispiega, non è l'attributo di uno spirito che sia tra altri spiriti e di fronte alle cose della natura circostan-

te; ma è il significato più genuino del tutto, poichè è la vita di quello spirito, in cui tutto si raccoglie per trovare il suo punto di appoggio e la sua pensabilità. L'uomo che si educa è l'uomo inteso rigorosamente come spirito: spirito libero, in quanto infinito e veramente universale in ogni suo momento e atteggiamento. Lì l'educatore deve guardare per farsi un concetto adeguato della sua opera, la cui enorme responsabilità si svela a chi rifletta come nella monade dell'individuo, nell'anima semplicetta del bimbo che si abbandona fiduciosa al pollice plasmatore, vibra l'infinito, e nasce ogni attimo una vita che si ripercuote in tutta la sconfinata distesa dello spazio, del tempo, d'ogni reale.

Adeguato concetto, che non occorre sia una filosofia completa e sistematica. L'educatore deve intravedere, deve sentire questo infinito in cui si

spande ogni sua parola, ogni suo sguardo, ogni suo gesto; deve, entrando in iscuola, accostandosi a quel fanciullo, a cui non si deve soltanto *magna reverentia*, ma lo stesso culto che a tutte le cose divine, deve sentirsi in alto, molto in alto, e sentire la difficoltà e il dovere di mantenersi: deve perciò lasciar cadere di dentro a se stesso tutte le miserie della sua particolare persona, e le sue preoccupazioni e passioni, e i pensieri prosaici del giorno e di tutti i giorni, e le basse voglie della carne che ci tira in giù, e aprire l'animo alla fede esaltatrice delle sue energie, al dio che deve reggerlo e ispirarlo. Chi non è in grado, dentro la scuola, di sentire la santità del luogo e dell'opera che imprende a celebrarvi, non è un educatore.

La spiritualità dell'educazione, per altro, diventa una formula vuota e un motivo di rettoriche diva-

gazioni, se non si possiede da una parte il concetto dell'essenza o degli attributi dello spirito, e se, dall'altra, non si aguzza lo sguardo a scoprire quei pregiudizi realistici della pedagogia, che la concezione materialistica dell'uomo ha, col peso di una tradizione irriflessa e sottratta ad ogni critica radicale, mantenuti nel campo dell'educazione. E all'uno e all'altro bisogno noi abbiamo cercato di dare soddisfazione, più eccitando la riflessione a inoltrarsi sulla via da percorrere, che accompagnandola nel cammino, che certo avrebbe giovato, e gioverà quando che sia percorrere con ogni cautela e tranquillità.

Infine, quasi per darvi un motto e una bandiera, vi esposi la dottrina dell'unità dell'educazione, tutta in tutto; educazione spirituale, sempre quella, in ogni momento. Anche quando vuol essere educazione fisica, non concepibile se non come

formazione dello spirito, e propriamente del carattere. Educazione, che potrete attuare in mille modi diversi, ma serbando fede sempre alla legge che scaturisce dalla sua intima essenza, e ne costituisce l'immanente ideale. Ogni educazione è buona, ma a patto di essere educazione: educazione filosofica, educazione umana, educazione che metta in moto tutto lo spirito; che non ne lasci atrofizzare per disuso nessun organo necessario, che gli dia equilibrio, che non l'opprima sotto il peso delle cose e della divinità, e non lo esalti a dismisura nella coscienza della sua personale possanza; che non lo lanci nel libero mondo astratto dei sogni, ma non lo stritoli neppure con la ferrea catena di una realtà inumana; non lo disperda e frantumi nella curiosità investigatrice delle cose innumerevoli, la cui conoscenza non può mai saziare, ma l'unità stessa accentra-

trice dello spirito riflesso articoli e svariati attraverso il molteplice dell'esperienza e della vita, in cui è l'attualità dello stesso spirito. Contro tutte le astrattezze, pel concreto dello spirito, per la libertà. Questo l'ideale della nostra educazione; e con questo ideale nell'animo ci divideremo e torneremo alle nostre scuole.

Questo ideale io sento oggi di poterlo affidare alla vostra coscienza di educatori come una nuova missione, di cui misuro con voi ed apprezzo la singolare importanza. Noi abbiamo fin qui parlato della grande libertà: della libertà dell'uomo nel mondo della cultura, e, in generale, nel mondo: di una libertà, come si dice, metafisica, che nessuno può strappare allo spirito, e che l'educatore deve rispettare, se vuol far opera conforme agli interessi e alla natura dello spirito. Ma forse voi

avrete più di una volta, dentro all'animo vostro, contrapposto alle mie affermazioni un ricordo; e alla libertà metafisica degli educandi la libertà didattica e la libertà politica degli educatori, poichè nello Stato le due libertà vanno insieme congiunte e manca sempre la prima dove manchi la seconda. Forse voi avrete amaramente sorriso della mia critica di quel pregiudizio realistico che è il libro di testo prestabilito ed imposto pensando a quei vostri libri che fino ad ieri eravate obbligati ad usare: anonimi, di Stato, uguali per tutti, come se tutti potessero avere lo stesso programma, la stessa anima! Ne vidi pur ieri uno per le prime classi, con un inno alla Sacra Maestà dello Imperatore e Re nella prima pagina; e intravvidi a un tratto, in un lampo di luce sinistra, tutta la storia dolorosa del vostro insegnamento, condannato a

infliggere a volenti e nolenti una forma di personalità che non era nè la loro, nè la vostra.

Maestri di Trieste! Ora che la catena è infranta, ora che lo Stato, a cui appartiene la vostra scuola, è quello della vostra schietta coscienza e della vostra volontà; ebbene, ora la scuola si trasfigura agli occhi vostri: e risorge quasi dal sepolcro in cui un potere tirannico la teneva confitta. Risorge nella luce dello spirito, e vive. Voi la farete vivere, ora che potete, come la scuola della libertà, quale l'abbiamo insieme vagheggiata in queste nostre conversazioni. Son cadute dietro a voi le leggi costrittive, che inibivano la spontanea affermazione della vostra personalità. E voi rientrate nella scuola padroni di voi stessi: voi siete gli arbitri dell'opera vostra: nelle vostre mani è l'anima dei vostri alunni; da voi essi devono e ora possono apprendere che sia libera cultura, che sia questa

gioia che è la massima della vita, di formarsi gradatamente il proprio mondo, per viverci dentro liberamente, come lo spirito vive sempre che riesca ad attuare il proprio ideale. Possiate sempre ricordarvi della vostra potenza; possiate sempre sentirla come un dovere, ma non come un peso. Sarete così da questo estremo e più prezioso lembo della vostra patria, già tanto sospirata e finalmente ottenuta, gli artefici di una Italia più grande; più grande moralmente, ora che si è ingrandita materialmente, e le sono cresciuti gli obblighi verso di sè e verso l'umanità.

Maestri di Trieste, vicini o lontani, in questa opera santa, col pensiero a questo comune ideale, saremo sempre uniti.

INDICE

Prefazione

I. La nazionalità del sapere e della scuola

II. La personalità e il problema educativo

III. L'antinomia fondamentale dell'educazione

IV. Realismo e idealismo nel concetto della cultura

V. Spiritualità della cultura

VI. Gli attributi della cultura

VII. I pregiudizi del realismo

VIII. Unità dell'educazione

IX. Educazione fisica e carattere

X. L'ideale dell'educazione

XI. La libertà della scuola e dell'educatore