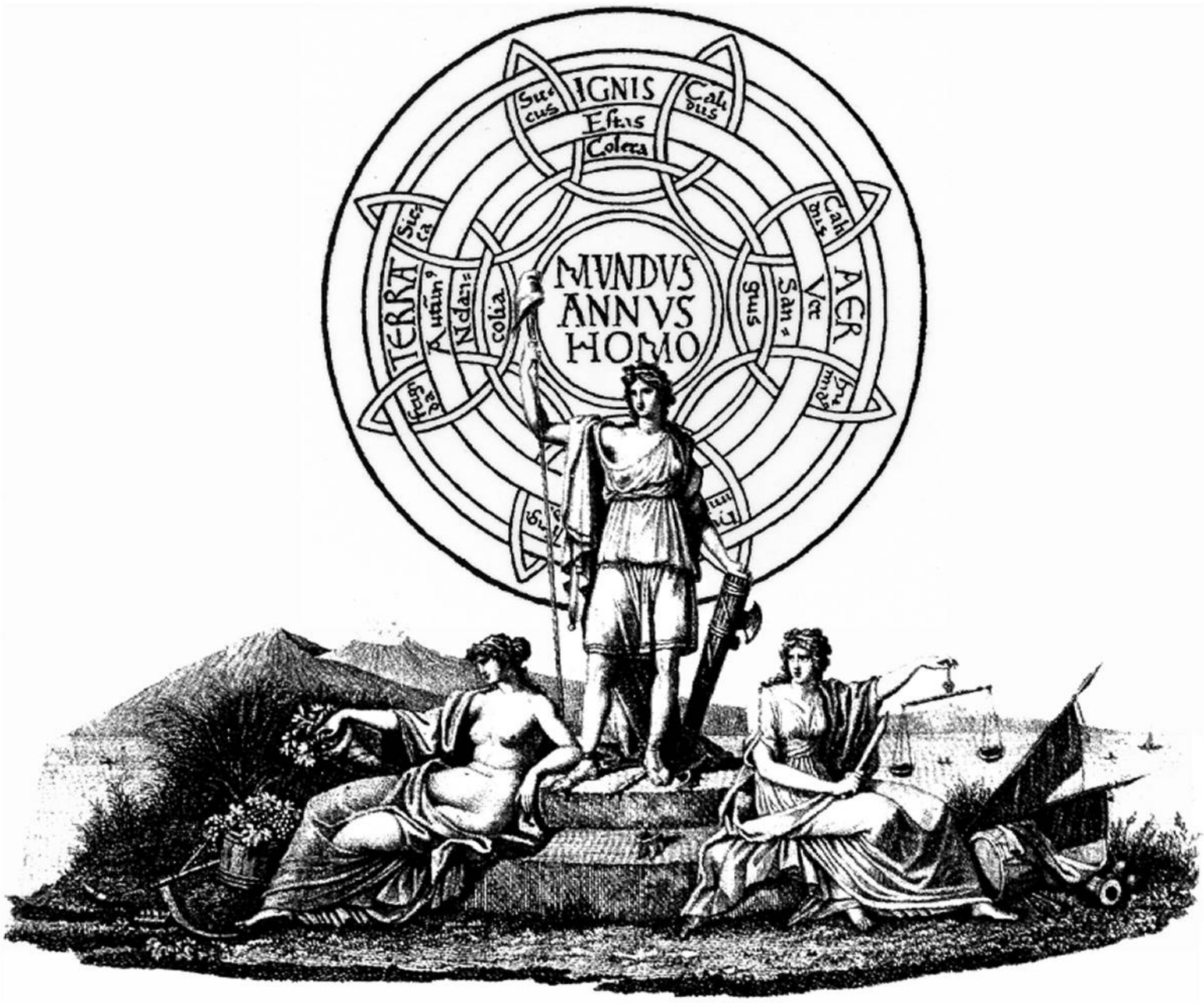



The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

http://warburg.sas.ac.uk/mnemosyne/Bruno/Bruniana.html
http://warburg.sas.ac.uk - http://www.giordanobruno.it

IL PENSIERO MODERNO

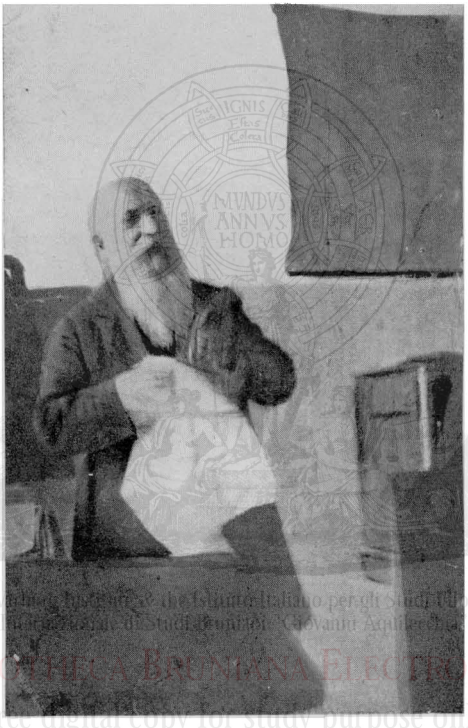
a cura di E. Codignola

XX.

S. MATURI

# BRUNO E HEGEL

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only




SEBASTIANO MATURI

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

SEBASTIANO MATURI

658 /

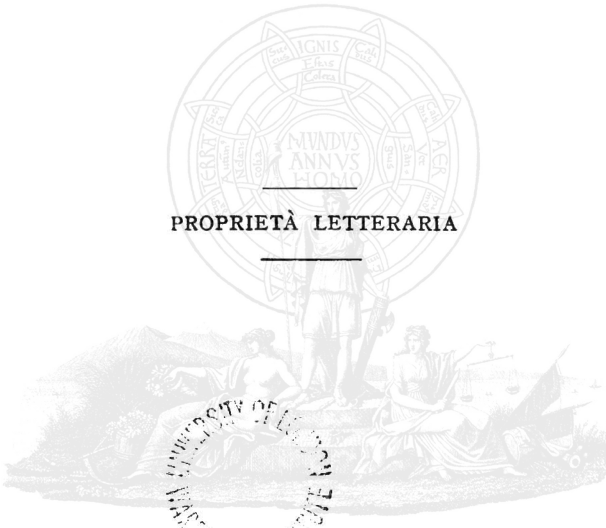
n
100

# BRUNO E HEGEL

A CURA DI AUGUSTO GUZZO

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

VALLECCHI EDITORE FIRENZE

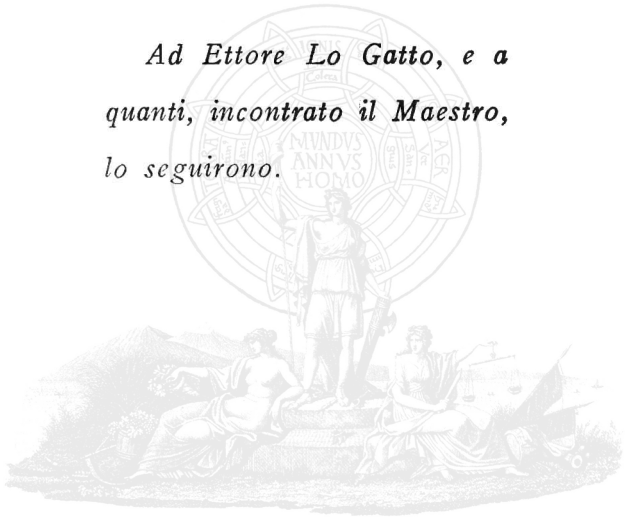


PROPRIETÀ LETTERARIA

The Warburg Institute - Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

Firenze 1926 — Stabilimenti Tip. A. Vallecchi, Via Ricasoli, 8

*Ad Ettore Lo Gatto, e a quanti, incontrato il Maestro, lo seguirono.*



The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

# PREFAZIONE

Sono otto anni che non lo vediamo piú: grave, elegantissimo, ebbro e folle di verità.

Lo schiacciò un tranvai: ma era da tanto tempo fuori del mondo che la maraviglia fu solo che si fosse salvato cosí a lungo.

Aveva metodicamente attuato e compiuto il filosofico distacco dai sensi. Giacché anche in Hegel — e non solo in lui — persiste la distinzione dell' « eterno » dal « caduco », e il disprezzo della scoria vile, e lo sceveramento di quel nòcciolo, che Goethe non voleva separato dalla corteccia.

I sensi si erano come spenti nel Filosofo: ed era morto alla massima parte degl'interessi che agitano gli uomini. A poche cose teneva, nobilissime. O ad una sola: la meditazione, che egli chiamava con solennità augusta « la verità ». Nella quale ritrovava Stato e famiglia: onde si consentiva d'amare la patria, e i suoi cari; che amava con foga garibaldina, da vero uomo del Risorgimento, ardente e tenero insieme.

Nei filosofi antichi trovava la conferma del suo gran sentimento d'amicizia, e del suo amore, cosí caratteristico e singolare, pei banchetti filosofici, che gli sembravano « celebrare » l'umanità sul mero divorare dei bruti.

Meditazione e coltura divenivano, nel Maturi, vita quotidiana; onde esigeva per sé il rispetto dovuto alla

verità di cui si sapeva sacerdote: e se gli osservatori ironici dicevano ch'egli si onorava e trattava come un nume in terra, è vero ch'egli aveva un senso gelosissimo della dignità che al filosofo viene dalla filosofia.

Ed erano grandi liti con colleghi e con presidi: inclini a contare la filosofia tra le materie d'insegnamento, e a tenere « il filosofo » per uno dei professori. Ma il Maturi, per la dignità sovrana della filosofia, rivendicava a sé l'ufficio d'ispirare e coordinare i rimanenti insegnamenti: contro ogni regolamento e consuetudine, e contro, sopra tutto, quello spirito egualitario di cui son cosí fieri gl'insegnanti medî, e quella brama d'autorità bruta, che inorgoglisce cosí stoltamente tanti presidi, incapaci d'intendere che il comando è sempre del migliore, anche se il protocollo lo assegni ad altri.

Di qui la condizione singolarissima del Maturi nel Liceo in cui insegnava: solo, in parte, egli ora spregiava i suoi colleghi, ora ricadeva nell'illusione — sublime di generosa ingenuità — che essi, ormai ravveduti e convertiti, si disponessero ad ascoltarlo, a ricercare con lui la verità, per attuare nella scuola una perfetta coordinazione degl'insegnamenti. Erano poi disillusioni penosissime, e sdegni, e stupori; l'ultima volta — nel 1912, credo — chiese d'andare in pensione, e si staccò dall'oggetto della sua grande passione, la scuola.

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
Bibliotheca Bruniana Electronica
Free digital copy for study purpose only

Vi era entrato tardi, lasciando la magistratura. Raccontava — ed era efficacissimo nei racconti — che quando gli giunse la nomina che lo spediva, dalla metropoli in cui viveva liberalmente, in un estremo angolo della Sicilia, la gioia, che avesse finalmente inizio la sua missione, fu tanta ch' egli pianse, né poté frenarsi, anche per via, dirottamente, finché giunse a casa. « Quand'ero ragazzo — raccontava — avevo barba e baffi cosí abbondanti che, fanciullo, per tanta pelosità, ero un mostro ». E descriveva, compiacendosi del grot-

tesco della scena, il pianto « a ruscelli » tra quelle oneste piume.

Uomo indimenticabile, anch'egli, come il suo Socrate, aveva natura di Sileno. Ma né sciatto né rozzo, era invece d'una eleganza che, pur di gusto impeccabile, era un'eleganza singolare. La gravità sua non dava mai nel grottesco; e la sua ricercatezza, pronunciatissima, s'intonava con cosí ricca armonia all'ideale di filosofica « honestas » perseguito dal Maturi, che egli appariva un nume a passeggio per le vie di Napoli.

E poiché non camminava che, da solo, meditando, e, con altri, disputando, il suo era un incedere maestoso, senz'alcuna retorica o boria, ma grave e solenne. Quando disputava, poi, eran frequentissime e lunghe e concitate le soste: e la sua voce sonora non evitava l'enfasi: e i passanti sogguardavano curiosi.

Non smise mai le falde: e fu una concessione democratica tardiva assai — io ero in prima liceale, nel '909 — l'adozione, a malincuore, del tubino, in luogo d'una speciale tuba dal pelo non lucido, che credo si facesse fabbricare quasi apposta.

Ora immaginate l'entrata d'un essere di cosí solenne gravità in un'aula dove trenta o quaranta adolescenti intelligentissimi, precocissimi, osservatori implacabili, occhi di rara freschezza, attendono, come in agguato, i crani lucidi, le palandrane stinte e le pronunzie barbare dei poveri diavoli che salgono la venerabile, erma arce della cattedra. E sentirete scoppiare un irrefrenabile riso per tutti i banchi e in tutti gli angoli: e vedrete il Veglio guardarsi intorno attonito, e poi prorompere nell' invettiva di fuoco contro l' « indegnità » degl' incoscienti, incapaci d' apprezzare il suo insegnamento, « raro nei secoli », e l'onore grandissimo d'ascoltar lui, inteso a « spezzare tra i banchi della scuola il pane della scienza ».

Questo era un equivoco solenne: non conoscendola, come potevano quei ragazzi riverire la scienza? Si trattava di accostarsi a loro, e innamorarli di una cosa per

essi tutta nuova. Frattanto quei ragazzi vedevano l'apparizione d'un essere di specie superiore all'umana, e, avvertendo l'insolito, ridevano.

Il guaio era che, piú essi ridevano, piú « il filosofo » rincarava la filippica: ed erano tirate generosissime, in cui rievocava i nove anni, ed anzi la novena d'anni passati « alle ginocchia di Bertrando Spaventa », e l'eccelsa carriera di magistrato lasciata per amore alla scuola; e rimbrottava l' « ingratitudine » degli scolari, gratificati delle similitudini piú pittoresche, prese a volte dall'agitata gazzarra di quegli anni — « tranvieri » —, a volte dalle piú spregiate professioni del passato — « flebòtomi ».

A sentirsi chiamar flebòtomi, l' innumerevole riso degli scolari non aveva piú pause: e il baccanale giocondo — occhi lucidi, guance infocate, voci di chiaro riso — continuava per tutta l'ora, finché « il filosofo » esciva, fremente e sdegnato, lasciando nell'aula un'allegrezza stanca e eccitata, scoppiettante in mille frizzi, ricordi, allusioni, e cascatelle di riso represso, nelle ore successive.

Ogni volta, quei demòni di vivacissimo ingegno stabilivano in anticipo il programma dello spettacolo: inventando ogni volta una maniera nuova di « far arrabbiare il filosofo ». Il quale cadeva, candidissimo, nella rete tesagli, e al momento buono, immancabilmente, s'arrabbiava, e cominciava l'orazione « contra discipulos ». E l'eccitavano, con domande le piú strampalate: ed egli, candidissimo, vieppiú s'adirava. — C'era poi la scena del « farsi mandare „ a casa " dal filosofo », giacché quell'uomo mitissimo non puniva: « mandava a casa », tripudio bacchico di tutta la scuola.

Pure, quelle parole infocate e magnanime, cosí fuor di posto, qualcuno scotevano. Non ci scuote mai una voce d'altri tempi, levandosi da un libro? Cosí la voce del Maturi; ch'era del tempo in cui una dinastia e tutto un regime erano prima impalliditi e poi crollati sotto

la condanna degli uomini di studio e di pensiero. I quali s'erano, in quella guerra di pensiero, nutriti del pensiero di tutt'Europa, e massime germanico; ma avevano come eroizzata quella scienza, vivendola con un calore e una passione che ne fece cosa tutta nostra, di fresco sangue meridionale.

In quegli anni di passione il Maturi s'era formato: e quale la sua anima, tutta slanci generosi e candidi piú che l'innocenza puerile, tale il suo linguaggio, colorito, acceso, ricco d'aneddoti, incline alle immagini vistose e inconsuete, di tipo non poetico, ma oratorio: se pur risorge ora la vecchia distinzione di oratoria e poesia.

Quel linguaggio immaginoso — colata veloce, densa, ampia — il Maturi aveva serbato dagli anni eroici del Risorgimento, lungo i decenni micròmani dal settanta al novecentodieci, fino ai tempi della resurrezione dello spirito eroico nell'Italia rinnovata. Ma non sapeva variarlo: e sopra tutto, incapace d'intuire a volo il carattere e lo stato d'animo del suo interlocutore o del suo pubblico, non parlava a ciascuno le parole adatte, ma a tutti, genericamente, le parole della Verità, rivestite della *sua* foga e delle *sue* immagini. Felicissimo nel ritrarre caratteri e scene osservati altra volta, era come cieco sul mondo che lo circondava: e quando era prudente, la sua era una prudenza generica, e quando, assai piú spesso, era magnificamente imprudente, tanta generosità era, del pari, generica, e quindi, nobilissima sempre nel suo volere, era sprecata spesso, quanto ai risultati.

Dove sarebbe bastata una parola intonata per cattivare un'anima, egli diceva cento parole, bellissime ma generiche, che non avevano presa su quell'anima, perché non contenevano quella che solo un fresco intúito avrebbe potuto al momento adatto suggerire. Cosí l'adesione anche dell'ascoltatore meglio disposto non era mai tale che non avesse bisogno di rettifiche e in-

tegrazioni. Dovevamo tradurre il suo linguaggio nel nostro: eliminare i suoi colori, per avere una formula da vivere per nostro conto e colorire a modo nostro.

Ma l'opera di gettar fiamme e fiamme su gli ascoltatori finché ardessero, bruciando tutti, fino all'ultimo, i lacci degl'interessi meschini, chi seppe compierla come lui? Era fervore morale il suo; sacro, eroico furore morale. Diciamolo: quanti conobbero o conoscono qualcosa di simile, allo stato puro, per dir così?

Le sonate di flauto, come diceva Alcibiade, ond'egli incantava e conquideva, per sempre, le anime accostatesi a lui, eran musiche segrete, mirabili agl'iniziati, bizzarre sempre ai profani. Ma anche chi di lui non seppe che sorridere o ridere, qualcosa trasse — se non erro — dai tre anni passati dinanzi a quel modello, a quel « savio », vicino all'idea piú assai che al reale. Non rammento nessuno dei miei compagni, e nessuno dei corsi immediatamente precedenti e susseguenti, delle cui azioni io debba vergognarmi: e c'è una folla di azioni nobilissime, e talune eroiche, nel cui ricordo mi esalto. So che, per quanto circondata di sorrisi, la figura del « filosofo » non s'era cancellata dall'anima dei miei morti del Cengio e di Vittorio Veneto: e se non era l'immagine ch'essi avessero piú prossima e piú cara, era tuttavia una parte, e forse non proprio un episodio, della loro esperienza.

Quanto a me — se non è un'impudenza far dell'autobiografia —, passai un anno — la prima liceale — senza capire che lo schema di quello che il Maturi diceva. La ragione, l'anima di quella « scienza » mi sfuggiva; anzi non ero sicuro che ne avesse una, e, se non aderivo, nemmeno dissentivo dall'opinione che fosse stravaganza, anzi follia, quella che ci appariva come stranezza.

Per quale sopravvenuta pensosità io cominciai — in seconda liceale — a dar ascolto al Maturi, nonostante la sua gnoseologia, non saprei dire: e le cose belle sono appunto quelle di cui non si può dire come av-

vennero. Di esterno, ci fu questo, che il professore di storia dell'arte — allora ero tutto poesia, pittura, musica; né mai sono mutato, e me ne rallegro assai con me stesso — mi disse che « il filosofo » andava preso sul serio. Ma nell'intimo doveva essere avvenuta tutta una maturazione.

La quale continuò singolarissima: perché altri ebbe per maestro un pensatore contemporaneo, e poté seguirne il pensiero come l'ultima parola della scienza; io, invece, ebbi un Chirone vecchio, che parlava concetti d'altri tempi, ma con una fede perennemente giovine: e dovetti fare da me quei conti tra la filosofia del mio maestro e « lo stil de' moderni », che altri trovò già fatti e potette accettare.

Poi divenni, del Maturi, piú che amico, figlio; e se la sapienza indiana ha una sentenza che proclama vero padre essere il maestro, io modero, ma non nego questa sentenza.

Ricordo il sereno e triste tramonto, gli ultimi anni del Maturi. La sua unica figlia, Itala, era andata, con suo marito, in America: i giovani sono spietati coi vecchi. Sua moglie, vaneggiava. Egli era solo. Io, soldato, potevo visitarlo di rado. Egli veniva a casa, da mia madre e mia zia, e si tratteneva a lungo, a confortarle, in vece mia. Mirabile uomo, divino di bontà, in tempi che disprezzano come deboli i buoni.

In quegli anni, pochi mesi prima che si dichiarasse guerra all'Austria, io, avendone l'opportunità, ripubblicai il discorso maturiano su « La filosofia di G. Bruno ». Già due anni prima, il Gentile, che il Maturi amò come fratello, aveva salvato dall'oblío presente e futuro l'opera del filosofo, ripubblicando presso il Laterza i « Principii di filosofia » col nome di « Introduzione alla filosofia ». Io seguii, nella mia edizioncina, l'esempio e i criteri del Gentile: ma tradussi le note tedesche, per renderle accessibili ad ogni lettore

Ora proprio « La filosofia di G. Bruno » si ripubblica; e insieme, un secondo discorso, su « L'idea di

Hegel ». Il primo fu letto nella festa letteraria — allora erano d'obbligo — del 17 marzo 1872 nel Liceo di Trapani, e pubblicato tal quale nel 1878, pei tipi di A. Tulimiero in Avellino (2ª edizione: Napoli, 17 febbraio 1915, « Eco della cultura » editrice). E il secondo discorso fu la « Prelezione — come diceva il frontespizio del '91 — al suo primo corso di filosofia eghe-liana, per Sebastiano Maturi, libero docente di filosofia nella R. Università di Napoli: letta il dì 17 febbraio 1891 ». Come al primo saggio, vivo l'autore, così al secondo, lui morto, ho apportato qualche lievissimo ritocco puramente formale, trasportando in fondo a ciascuno scritto le Note, alcune delle quali ampie e quasi autonome come veri trattati. Ho eliminato la forma propria dei Discorsi: e ho potuto farlo perchè la loro essenza non è oratoria, ma di solidissima storia della filosofia.

Questa natura dei due saggi, di carattere nettamente storico nel miglior senso della parola, me li ha fatti sembrare piú adatti ad una immediata riedizione. Credo che nemmeno gli altri scritti maturiani siano rami secchi: ma forse interesserebbero meno nel presente momento della speculazione italiana.

È invece vivissimo l'interesse per gli studi storici: si può quindi sperare che i due saggi siano letti largamente, come largamente fu letta l'*Introduzione alla filosofia*, giunta alla ristampa per virtú propria, senza nessun particolare zelo spiegato da alcuno a diffonderla.

Tra i nostri studi di storia della filosofia questi saggi maturiani hanno — se non erro — una fisionomia propria.

Filologo il Maturi non fu mai. L'interesse per il documento come documento non lo sfiorò neppure. Perciò non volle mai coltivare *ex professo* la storia della filosofia, e resistette sempre a chi — come il Cocchia — tentò di spingerlo su questa via. Ma la storia della filosofia era per lui il corpo della verità stessa: sicché i suoi scritti, di così intenso coraggio

teoretico — « *verve metafisica* », diceva il Tocco — contengono sempre rivalutazioni e riprese dei filosofi del passato. E spesso gli sguardi che dà ad essi sono cosí ampi e oserei dire definitivi, che possono ben considerarsi come altrettante trattazioni. Nei due saggi che ora si ripubblicano, poi, l'attenzione è direttamente rivolta a valutare la posizione filosofica bruniana e hegeliana. Il fine è anche in essi nettamente speculativo: e quale altro potrebbe essere, in chi della filosofia sia cultore filosofo, e non curioso erudito? Ma la storia speculativa della filosofia mi sembra trattata dai Maturi alquanto diversamente che da altri autori: sicché mi sembrano i due saggi mòniti ed esempi da non perdere di vista.

Messo in chiaro che non è concepibile né ammissibile una storia estrinseca e filologica della filosofia, sembra non esagerata l'esigenza che tra gl'interessi speculativi del filosofo storico e quelli del filosofo studiato ci sia tale affinità e simpatia che l'interprete, studiando il classico, chiarisca sé a sé stesso, al tempo stesso che riprende coscienza di un'esperienza di pensiero che è un eterno insegnamento pei posteri. Ma questa affinità e simpatia dev'essere ben altro che una analogia, intravveduta con molta buona volontà, e a volte, in buona fede, inventata di pianta, e poi sostenuta ad ogni costo con ravvicinamenti tanto piú strenui e fitti quanto piú sforzati e artificiosi. Col che si calano veli e veli sul dramma proprio del filosofo studiato, e, abolito ogni senso vivido della sua mentale fisionomia, fatta la nebbia, che cancella tutt'i profili, in questa nebbia si vede — *a non videndo* — il problema del filosofo studiato coincidere col proprio, e il proprio, intenso dramma, vissuto e risolto già nel passato. Tutto ciò è l'effetto di un disagio e di un tormento interiore, che è nobilissimo travaglio per la verità. Ma si ha forse il diritto di preferire scritti di storia della filosofia, nel corso dei quali la figura del filosofo studiato ci diventi sempre piú nota, piú individuata, e piú vi-

cina, nei suoi personali e caratteristicissimi lineamenti, non in una sagoma generica, che è poi la nostra ombra titubante e malsicura, che offusca i grandi da noi presi a studiare.

Il Maturi, invece, non studiò che i pensatori che sentiva. E quando — come nel secondo saggio qui riprodotto — ebbe occasione di fare una rapidissima rassegna delle maggiori scuole, ciascuna fu ritratta in poche linee efficacissime: come può fare chi abbia studiato a fondo i suoi filosofi, senza fretta, senza improvvisazioni, senza, sopratutto, cedere alla tentazione di scoprire accostamenti « originali », affidati, però, a ragionamenti sbilenchi.

Certo i saggi maturiani non introducono nessuna valutazione di Bruno e di Hegel che si avvantaggi su la valutazione, hegeliana e spaventiana per Bruno, spaventiana per Hegel. Né gli scritti del Maturi hanno la lucidità portentosa di quelli dello Spaventa; pure hanno, rispetto a questi, un carattere proprio, su cui gioverà fermarsi qualche momento.

Gli scritti spaventiani sono illuminati da un sole che, riverberato da ghiacciai implacabili, abbacina e mette in fuga. Quanto umano calore, invece, in quelli del Maturi! Il quale venerava lo Spaventa; eppure non gli perdonava la durezza, la diffidenza, quell' umore nemico e chiuso, per cui il maestro a lui, che s'avvicinava tremante per chiedere tregua ai suoi dubbi, aveva domandato se fosse in buona fede, o se lo mandassero i preti. Lo schianto, l'offesa, l'ingiustizia di quel sospetto, il Maturi non li aveva piú dimenticati. Ma nel suo cielo c'era un'altra figura, oltre quella dello Spaventa, e accanto ad essa, nonostante le ire ch' ebbero in terra. Il nome di Augusto Vera è oggi circondato da disistima, dopo che il Croce mostrò come slavata e impropria fosse la sua traduzione francese di talune opere hegeliane, e il Gentile chiarí il poco vigore dell'hegelismo di un tale hegeliano. E, a giudicarlo dagli scritti, il Vera resta condannato cosí. Ma il Maturi,

negli anni tormentosi in cui il suo giobertismo magnanimo e magniloquente veniva penosissimamente svolgendosi verso una filosofia piú pensata e piú solida, aveva trovato disumano, lontano, chiuso, diffidente lo Spaventa, ma entusiasta, pronto, paterno, amorosissimo maestro, Augusto Vera. E ne aveva serbato un ricordo ch'era una religione. Non sfuggiva menomamente al Maturi di quanti cubiti la mente dello Spaventa superasse quella del Vera; pur egli non riesciva a tacere a sé medesimo — e credo gliene vada data lode grandissima — che una scienza cosí alta, ma cosí implacabile, non bastava. Onde l'umanità ricca e commossa del Vera gli sembrava il complemento migliore della spietata, fulgente luce dello Spaventa: e i due maestri gli si componevano nel ricordo riconoscente come necessariamente complementari.

Questo bisogno di umanità calda, lirica, fraterna; questa insoddisfazione della « scienza » pura, ci spiegano un carattere dell'opera maturiana, che le è peculiare, e che, come costituí, in tempi andati, il suo maggior demerito, cosí potrebbe costituire, in tempi nuovi, la sua gloria piú alta.

Molti rammenteranno l'articolo di chi, volendo colpire il Croce, gli rimproverò di apprezzare il Maturi piú che il Bonatelli. Senz'ombra di irriverenza pel Bonatelli, che ebbe i suoi meriti e la sua bontà, quella del Bonatelli era, per l'appunto, « scienza », mentre quella del Maturi era davvero qualcos'altro che scienza: e per dirla filosofia, bisognava dare a questa parola un valore inconsueto, di significato morale e religioso piú che teoretico, nonostante l'estremo rigore dei procedimenti speculativi.

Attribuire al Maturi una specie di singolarissimo prammatismo morale e religioso, sarebbe andare molto oltre il segno: e il Maturi avrebbe protestato, veementissimamente, contro una tale interpretazione del suo pensiero, cosí intento al vero, e solo al vero. Pure è innegabile che la teoria del Maturi ci si presenta sem-

plificata di tutti gli elementi non direttamente traducibili in norma di vita e calore di attiva fede.

Se oggi siamo in pieno e pugnace antiromanticismo, e ci pare assai spesso di non dover prendere a modello, e nel pensare e nel sentire, che i solidi e quadrati architetti del Palatino, non è possibile dimenticare che pinnacoli gotici non se ne incontrano tra le costruzioni del Maturi: e sí che ce n'erano nella filosofia di cui si nutriva. Svolgimenti sottili, ragionamenti rischiosi, dialettiche mirabili, non furono mai sconfessati dal Maturi; ma non furono nemmeno adottati e riprodotti. E se c'è una critica, che esamina e smonta espressamente le teorie, ce n'è un'altra, forse meno audace ma certo piú definitiva, che, mettendole da parte, le eccettua dalla filosofia.

Ora, da questo punto di vista, lo « stare agli elementi », il « battere sui princípi », cosí caratteristico di quel fabbro animoso e tenace che fu il Maturi, acquista un significato insospettato, di cui nemmeno il Maturi era interamente consapevole. Per lui assodare anzitutto, fermissimamente, i princípi era solo una garanzia di fondatezza: ma — e qualche accenno al riguardo c'è in una nota all'*Idea di Hegel* — chi sia signore fermissimo dello spirito d'una filosofia, della ragione stessa dell'hegelismo, ha in sé la viva misura, alla quale commisurando gli svolgimenti particolari, sa, meglio dello stesso Hegel, quali sian di nascita legittima, e quali bastardi, o mal nati per la fretta, o l'invasamento, o l'inconfessata pigrizia per la quale a volte, ripetendo una soluzione già data in altro caso, ci si risparmia l'esame integro e proprio del nuovo problema.

A parer mio, giova assai piú fermarsi ai soli princípi, e murarli con una solidità da sfidare tutt'i secoli, che discorrere per l'ampiezza del sistema, esponendolo a parte a parte, sezione per sezione, e quasi capitolo per capitolo. Scacciamo pure, se vogliamo, il ricordo della frase di Schopenhauer sui professori tedeschi, buoni compilatori di lucidi riassunti; ma, se percorrere

in estensione un sistema è, in qualche modo, servire, raccogliersi nel suo piú segreto cuore, per scrutare, di lí, lo sgorgo del sangue, è libertà, è possibilità e arra di critica: critica dall'interno, critica che, dalla ragione stessa che ispirò il sistema, ne giudica lo svolgimento, e se attuò la sua missione, o deviò, e dove, e perché, e con quali conseguenze.

Ho detto che dovetti, da me, fare i conti tra la filosofia del mio maestro e lo « stil de' moderni »: il quale stile aveva la sua profonda ragion d'essere, ignorar la quale — come pur troppo faceva il Maturi — sarebbe stata irreparabile cecità. Quei conti — con spirito, credo, di libertà — feci in tre scritti sul Maturi, vissuti a fondo e pubblicati negli anni immediatamente successivi alla dipartita del filosofo. Mi sia concesso di riprodurre questi miei « Tre studi su Sebastiano Maturi » in appendice alla presente prefazione, che è anche essa, se si vuole, uno « studio » su la figura e la scuola del mio maestro.

Del quale il libro reca l'immagine, veneranda e sacra, presa da una fotografia, la cui storia singolare devo brevissimamente narrare; e sarà l'ultimo tocco al ritratto del Maturi.

Si era in prima liceale, nella primavera del '909. E « il filosofo » veniva nella nostra classe, attesissimo per le ragioni dette di sopra. E cavava, immancabilmente, una pezzuola finissima e d'immacolato candore, e fregava a lungo le sue maestose lenti cerchiate d'oro. L'operazione durava cosí a lungo, e si ripeteva cosí immancabilmente, che il Maturi ne aveva ricevuto — come Apollo quello di Sauroctono, e Atena quello di Poliade — l'epiteto di « ottico ». Si attendeva dunque, ogni volta, il momento in cui la bianca ala della pezzuola si levasse dalla gran tasca del grave abito elegantissimo. Un mio compagno — ora capitano dei carabinieri, tra i piú brillanti d'Italia — fermò quell'istante: ed io gli chiesi poi la fotografia, che ritrae tutto Maturi. L'uomo indimenticabile è nella sua scuola, che non

era che un liceo, ma che egli amava di nobilissimo amore per « formar ivi le coscienze ». Nell'enorme aula del vecchio convento divenuto scuola, su lo sfondo della monumentale cattedra, il Veglio è tra i banchi — come soleva —, e parla da vicino, con quel piglio fiero e affettuosissimo, alle birbe che bisbigliano per provocarlo. Io ero proprio al banco che s'intravede a destra.

Ed egli, come Socrate, dialogava; e non insegnava che dialogando. E la sua voce, e le sue interrogazioni, e i suoi inni alla verità trovata ormai, mi stanno nell'anima; e vorrei essere degno d'albergare il tesoro della loro memoria.

AUGUSTO GUZZO.

Settembre 1925.

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

# TRE STUDI SU S. MATURI

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

# I.

## IL PENSIERO RELIGIOSO DI S. MATURI

Il prof. Maturi, schiacciato due mesi fa da un tranvai, lascia otto scritti, tutti brevi, tutti, meno uno, noti a pochissimi.

In essi torna frequente un concetto ben preciso e determinato della religione; e le ultime pagine de « L'ideale del pensiero umano » (Avellino, 1882) contengono un rapidissimo ma notevole sguardo su le maggiori rivelazioni.

Concetto e sguardo storico non sono originali del Maturi, ma idee hegeliane ripensate ed esposte. Tuttavia risonarono in tempi così vacui, distratti e rozzi, che meritano un cenno non meno che se fossero originali.

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Il concetto di religione che il Maturi esprime si può fissare in poche proposizioni: la religione è razionale ma non esplicitamente; questa contraddizione di cui soffre la spinge ad elevarsi a conoscenza davvero razionale; ivi son soddisfatte le sue esigenze piú intime.

Sarebbe difficile negare che le rivelazioni contengano elementi razionali, sebbene non li presentino come sistemi di concetti. Ma che ogni religione sia travagliata dall'intimo bisogno di mutarsi in coscienza filosofica, sembra una generalizzazione non del tutto legittima; e che nel mutarsi in speculazione la religione non perda anzi ritrovi la sua vera natura, pare affermazione do-

vuta piú che a un attento esame della coscienza religiosa, alla tendenza hegeliana a rappresentare ogni forma dello spirito condotta dalla sua interna contraddizione a dissolversi e mutarsi nella forma superiore.

Se ogni fede contiene un'implicita filosofia, il cristianesimo contiene una dottrina di singolare valore.

Essa può riassumersi nelle due affermazioni di Gesú, di essere figlio di Dio, e salvatore degli uomini: cioè nei domni dell'Uomo-Dio e della redenzione.

Dicendosi figlio di Dio, Gesú si isola dalla natura: laddove pei pagani l'uomo resta confuso nel tutto, che la divinità abita.

Si isola e afferma la sua identità di natura con Dio: laddove per gli ebrei Dio crea, punisce, guida, ispira, sempre lontano e diverso.

Il figliuolo di Dio, che è altrettanto veramente il figliuolo dell'uomo, con le sue pene lava le colpe del mondo, e siede alla destra del Padre.

Questo dice la Scrittura, questo ripete la Chiesa; che non osa interpretare, né saprebbe.

Intesero ritessere in concetto i dommi cristiani i teologi hegeliani di Tubinga, dei quali il Maturi fu un ideale discepolo.

Il loro punto di vista è che si debba attribuire a ogni uomo ciò che il cristianesimo attribuisce solo alla persona di Gesú.

Ciò ripugna nettamente alla lettera del cristianesimo, ma sembra coglierne felicemente lo spirito.

Giacché i Vangeli pullulano di frasi in cui Gesú ammette che gli uomini possano divenire perfetti come è il Padre nei cieli; e spesso egli dice « il Padre vostro » nello stesso senso in cui dice « il Padre mio ».

D'altra parte, come potrebbe riscattare tutto il genere umano chi da questo genere umano avesse natura diversa?

Se ogni uomo è figliuolo di Dio non solo nel senso generico in cui tutte le creature sono suoi figli, ma anche nel senso speciale in cui il Creatore della natura è vivo e vero nello spirito dell'uomo; e se si estende ad ogni uomo la possibilità di redimersi e di redimere col pentimento e i patimenti e rendere la propria potenziale identità di natura con Dio un'identità piena ed attuale: qual valore ha la persona storica di Gesù, la sua venuta e la sua morte?

Egli è il compimento delle profezie. L'uomo non era conscio della sua natura né della sua destinazione: Gesù gliele rivela. La sua vita storica ha questo significato: rivelazione di un'eterna possibilità.

Naturalmente una rivelazione, se non è ciurmeria, presuppone, non crea l'eterna verità che rivela; sibbene crea la coscienza di quella verità, e dirige verso di essa le menti e gli animi.

I due cicli in cui Schelling e Hegel chiudono l'attività di Dio sembrano coincidere con le teorie cristiane su l'origine e il destino dell'uomo.

Iddio padre crea a lungo creature; finché crea un essere non spaziale, non limitato, fatto ad immagine sua, sua incarnazione.

Quest'essere intimo a sé, distaccandosi da ogni particolare, torna con la mente al principio di tutti i particolari, a Dio Padre.

È notevole il coincidere dei dommi cristiani coi risultati della speculazione schellinghiana e hegeliana. Certo Gesù non dava alle sue affermazioni il senso che alle medesime affermazioni dà Hegel; ma si può nondimeno riconoscere nel cristianesimo una chiara premessa delle conclusioni hegeliane.

Questa medesimezza che la filosofia trova fra sé e la religione dà alla religione il presidio di una difesa dialettica, e dà alla filosofia il vantaggio di sapersi in armonia con l'oscura anima di diciannove secoli.

Il Maturi deve questi concetti a Hegel e piú a quei teologi hegeliani di Tubinga che egli studiò con ardore tutta la vita.

Se ne procurò le opere, divenute introvabili, a grandi stenti, durante decenni. Piú che leggerle, le studiò con religione. E di qualcuna iniziò una traduzione, che si trova fra i manoscritti.

La lunga consuetudine con questi minori gli suggerí una grande indulgenza per essi. Male aiutato da una sensibilità poco sveglia, finí per credere monumenti del sapere umano pesanti opere professorali, né geniali né salde.

Stime di affezione. Che non vanno però derise o biasimate. Spesso un mediocre suscita cose non volgari e giova grandemente. E gli elementi, disciolti e diluiti, si rifrangono talvolta con più potenza che da lucide sintesi.

Gli scritti del Maturi cadono, a un dipresso, fra l' '80 e il '900.

Guardiamoci intorno.

Lo Spaventa, vindice della ragione, ha poca o punta simpatia per la religione.

Il Vera la studia, ma ammette una trascendenza che fa dubitare dell'autenticità del suo hegelismo.

Il Mariani, seguace peggiorato del Vera, è tutto trascendenza, ed è una voce isolata.

Intorno, gazzarra di materialisti e positivisti: la religione trucco di preti; accettata per ignoranza; anacronismo da cancellare.

I neocritici, di tendenze eclettiche, hanno piú rispetto per la religione, ma non assumono a suo riguardo atteggiamenti decisi.

I neoidealisti, occupati dal fenomeno della *conoscenza*, fermano la loro attenzione piú volentieri su l'arte; hanno per la religione poco amore.

In questo quadro devono essere valutate le poche pagine che nei vari scritti *per incidens* il Maturi dedica alla religione.

Fra gli osanna positivistici alla Scienza, il Maturi afferma la sterilità della scienza e la fecondità della fede, proclamata depositaria di verità superiori alla scienza, le stesse della filosofia.

Idee derivate, ma degne come poche altre di rilievo e di meditazione.

Marzo 1917.



The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

## II.

## SEBASTIANO MATURI METAFISICO

Sebbene poco numerosi, brevi e dovuti la massima parte ad occasioni esteriori, gli scritti di Sebastiano Maturi dànno del pensiero del loro autore un'idea che chi di lui conosce l'insegnamento, la vita e il quotidiano conversare può anche dire compiuta. Gli otto scritti che, raccolti, non costituiranno piú di un paio di modesti volumi, presentano un'opera coerente ed organica, che non ha disuguaglianze né sbalzi, ma ha tuttavia uno sviluppo. Non ci sono svolti bruschi nella sua via, né gli capita di affermare oggi ciò che ieri non affermava; ma progredisce in mirabile profondità, e concentra il suo interesse sempre piú su una parte della dottrina. Questa parte egli ha in tutto il corso della sua opera considerata e presentata come fondamentale; se da ultimo vi si riduce, non si può parlare di rinunzia alla vastità del suo pensiero di un tempo, di senile incapacità di possederlo intero, di desiderio di serbarsi un breve angolo dell'orto, commisurato alle forze, per coltivarlo con l'antico ardore: egli fortifica quella tra le posizioni che gli basta tenere perché il possesso virtuale e, se occorre, effettivo di tutta la zona resti in sua mano. Il Maturi è cosí persuaso che l'anima di ogni sapere filosofico sia la convinzione prima, la protologia, la metafisica, che, se dà a questa ogni giorno piú esclusivamente tutte le sue forze, ciò significa da parte sua applicarle lí dove gli sembrano poter essere piú efficaci.

D'altra parte le verità prime, come sono la chiave del sistema, cosí devono essere la prima iniziazione della mente. Portare, quindi, la metafisica alla sua forma piú profonda, cioè insieme piú concreta e piú semplice, significava fare anche la migliore delle propedeutiche. In questo pensiero coincidevano nel Maturi il pensatore e il maestro; ed egli fu con cosí caldo trasporto l'uno e l'altro, che poté con perfetta coerenza coltivare da ultimo sopra tutto quella disciplina che, prima per dignità filosofica, doveva venir prima anche nell'iniziazione della scuola, e che, essendo fondamentale nel sistema dei concetti, doveva anche essere il fondamento di ogni, vasta o limitata, cultura filosofica degli scolari.

Nella serie di scritti che va dalla « Soluzione del problema fondamentale della filosofia » (1869) al discorso su « La filosofia di Giordano Bruno » (1872), dal discorso su « L'ideale del pensiero umano » (1882) al lavoro che gli ottenne il pareggiamento « Uno sguardo generale su le forme fondamentali della vita » (1888), e alla prelezione universitaria: « L'idea di Hegel » (1891), non si può dire davvero che le vedute metafisiche manchino o scarseggino. Si può anzi affermare, data la rigorosa coerenza che imperava nella mente dei Maturi, che non un'idea non un'espressione sarebbero ivi quali sono se non sottintendessero quelle convinzioni prime che come un *credo* metafisico si lasciano, da chi abbia avuto con lui dimestichezza, chiaramente leggere in ogni sua frase. Di questi lavori quello su « Le forme fondamentali della vita » presenta in una sinossi sicura ed organica alcune idee di filosofia della natura delle quali si farà forse gran conto se quegli studi torneranno in onore. E i discorsi su « L'ideale del pensiero umano » e su « L'idea di Hegel », non meno del saggio schiettamente storico su Bruno, dedicano tante delle loro non numerose pagine a sintesi storiche, e queste mostrano una cosí soda conoscenza e una cosí intelligente e affidante comprensione dei maggiori filosofi, che a

questi brevi scritti va attribuito valore di interessanti schizzi di storia della filosofia non ostante che il Maturi non fosse né amasse essere uno storico della filosofia. Egli amava essere un conoscitore delle verità prime, delle verità madri. E che queste dovessero essere il contenuto della filosofia, che cioè questa non potesse razionalmente concepirsi che come metafisica, egli dimostrò in una stringente memoria presentata all'Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli nel 1894. Il ragionamento di « Filosofia e metafisica » procede senza digressioni, con un vigore e una dirittura non comuni.

Intorno al '94, dunque, il Maturi aveva già espresso con sicura e conscia meditazione il pensiero sempre professato che la filosofia, come scienza dell'uno e del tutto nell' uno, dovesse essere anzi e sopra tutto metafisica. Metafisica pura e metafisica applicata, ma sempre scienza dell'universale ritmo di ogni cosa. Non gli restava che elaborare questa scienza elementarissima e concretissima, predicabile del fuscello di paglia e della « Commedia » di Dante; ripensarla dall'alfa all'omega; riequilibrarla; condurre il ragionamento a tale grado di coerenza e di logica che nessuna obiezione potesse sorgere che l' argomentare non avesse già potenzialmente superata. Ed ecco venir fuori nel '97 i « Principi di filosofia », la « falange macedone ». Il Maturi era allora nella sua grande estate. Aveva oltrepassato di poco i cinquant' anni, in lui, di tempra robustissima, assai lontani dalla vecchiezza. Aveva avuto grandi dolori che lo avevano educato ed equilibrato: il troppo si era composto in un vigoroso e possente « abbastanza ». Il Maturi credeva ancora che il suo insegnamento potesse rigenerare la nazione, potesse raggiungerne l'anima iniziando cicli di redenzione sempre più larghi, capaci di spetrare la torpida barbarie. Sante ingenuità, che sarebbe bassezza schernire. Era l' anno dopo di Adua. Si predicava senza rossore la rinunzia e la viltà. Fra la temperatura di fuori e quella della sua anima lo

sbalzo era enorme: egli non se ne accorgeva. O meglio, vedeva i pensatori imbarbariti, ma credeva nelle giovani generazioni. Questa fede era tanto piú commovente quanto meno i fatti la giustificavano. Le giovani generazioni venivano su migliori; imparavano ad arrossire, e poi ad aver coraggio, ma la loro vita intima, di ogni genere, era rudimentale e da dilettanti; e nulla ripugnava ad esse, in generosa espansione, piú del solenne raccoglimento a cui il Maturi le chiamava perché rivagliassero nell'intimo i valori della loro coscienza.

I « Principî di filosofia » furono accompagnati dal loro autore da voti e da speranze che chi ebbe col Maturi consuetudine ben riconosce nel tono e nella magnifica foga. Si arrestarono, in vece, nel '98, alla seconda dispensa. Il lavoro, com'è ora pubblicato, finisce tronco. Doveva continuare; ma le sventure famigliari tolsero al Maturi calma e tempo, ed egli finí per accomodarsi al pensiero che rimanesse monco cosí. Dopo tutto, lo scritto, incompiuto come esposizione sistematica della dottrina, come propedeutica poteva considerarsi compiuto. E come propedeutica, col titolo di « Introduzione alla filosofia », fu di fatti ripubblicato dal Gentile parecchi anni or sono.

Quale altra fatica rimaneva al viatore? Discorrere per li gradi della perfezione? Avrebbe potuto, ma per venti anni, quanti lo separavano dalla morte, egli ebbe per uno sviluppo in estensione della sua dottrina una segreta e inconfessata ripugnanza che, durando a lungo, si convertí in parte in incapacità. Nei primi decenni del suo insegnamento tentò nella scuola lunghi peripli. I suoi scolari di Avellino, l'ultima sua sede prima di Napoli, parlano di un ardore infaticabile del maestro. Svolgeva corsi interi di speciali dottrine, e, poiché le due ore settimanali dovevano essere dedicate allo svolgimento del programma, teneva dei corsi domenicali a cui gli alunni spontaneamente intervenivano. Si trova ancora tra i manoscritti una estesa esposizione dell'estetica hegeliana, presentata appunto agli scolari di Avel-

lino. E faceva anche in iscuola ampie letture di filosofi, che commentava e discuteva. Il suo insegnamento insomma non si era ridotto a quel nucleo centrale a cui in ultimo si ridusse.

Anche a Napoli l'insegnamento fu vasto e nutrito. Esponeva, per esempio, tutta la logica formale e ne faceva una critica minuta e completa: un corso di logica formale si trova fra i manoscritti. E le Tesi per gli esami di licenza liceale, stampate dal Pierro, credo intorno al '90, mostrano quale vasto campo arasse allora il Maturi nella sua scuola.

Piú tardi, mutati i tempi, divenuti i giovani piú irrequieti e insofferenti, il Maturi limitò il suo insegnamento. Fu una necessità davanti a una scolaresca che né era piú fervente come quella dell' '80, né era piú indifferente e apata come quella del '900. Ma la limitazione, se anche suggerita da necessità, si accordava tanto con la tendenza del Maturi a distillare e concentrare, che egli accettò la limitazione senza soffrirne; né in seguito gli fu mai grato o facile uscirne. Tra il '908 e il '911, dato l'umore della scolaresca, non gli sarebbe stato possibile svolgere programmi ampi e complessi; ma se qualcuno, sfruttando favorevoli circostanze, glie-l'avesse reso possibile, egli vi sarebbe addivenuto mal volentieri. Alle interrogazioni su argomenti particolari avrebbe risposto esaurientemente ma brevemente; e sarebbe tornato con manifesto piacere ancora alle formule generali, anche se l'eccessivo ripetersi dovesse distruggere l'interesse già scarso, che gli scolari prendevano alla troppo astratta speculazione.

Neppure nei conversari famigliari gli era grato intrattenersi su argomenti speciali. Di ciascun argomento diceva abbastanza, con eccellente profondità e potentissima connessione col sistema di tutte le sue idee. Ma non si lanciava di gran carriera in codesti discorsi; sembrava al contrario gioire quando se ne ritraeva e regrediva verso il lucido nucleo del suo pensiero.

Già nei « Princípi di filosofia » aveva cercato di dare

alle verità prime l'espressione piú profonda, nella quale apparissero cosí semplici che semplificarle piú oltre dovesse ritenersi impossibile. Una nuova concentrazione tentò nel '907; piú che egli non la tentasse, gli sgorgò spontanea. Sono otto pagine, l'ultima nota ad una « Relazione scolastica », indirizzata, come molte altre relazioni, a gente di altra razza che egli supponeva lo intendesse. Mente ed ente, idea e realtà, forma e materia sono in quelle otto pagine definite con una disinvolta prestezza che mostra l'uomo che quei concetti ha meditato ventenni.

Poi dieci anni di silenzio.

Insegnò ancora alcuni anni. Scrisse sempre fino alla morte. Frammenti, inizi di opere, introduzioni e primi capitoli di lavori non proseguiti; tutti su un unico argomento: la metafisica, cioè, per un hegeliano, la logica-metafisica. Se avesse dovuto scrivere ancora qualcosa, avrebbe scritto un « Abbecedario filosofico ». Che cosa sarebbe stato, può bene immaginare chi, guardando il fido Zibaldone, ha potuto constatare che il pensiero del Maturi, sebbene ancora vivo e speculante, ricadeva ormai di frequente su sé stesso, riusciva, cioè, attraverso seriissime meditazioni, in cui spendeva le lunghe notti di inverno, a forme di pensiero a cui era già altre volte riuscito. Sarebbe quindi ipocrisia o retorica lamentare che l'« Abbecedario » non sia venuto a luce. Non credo che il Maturi l'avrebbe concretato senza una spinta occasionale; né molto ci avrebbe recato di meglio che « i Princípi di filosofia ». Ma l'accusa che il suo pensiero si fosse ormai meccanizzato è giusta solo in parte. È vero che egli non riusciva ormai che a formule già da lui usate innumerevoli volte, e che sembravano stereotipe; ma chi conosce quella sua probità di pensiero, che ebbe comune con pochissimi, sa che egli non ripeteva con fredde labbra le formule, ma vi perveniva, con un travaglio di pensiero tutte le volte rinnovato, in meditazioni intraprese ogni volta con assoluta onestà speculativa, cioè con animo deliberato di

accettarne le conclusioni qualunque esse fossero, anche se dovessero sconvolgergli tutto l'ordine delle sue idee. Naturalmente le conclusioni non sconvolgevano nulla, anzi coincidevano con altre conclusioni anteriori, perché il Maturi, postisi i problemi come le altre volte, e trattatili, sebbene con nuovo sforzo, dal medesimo punto di vista, doveva di necessità trovarsi al medesimo crocicchio. Ma quando qualche fatto nuovo di grande importanza, come la guerra, mutava il corso del suo pensiero, egli non dubitava, con un ritorno di giovanilità commovente, di accettare conclusioni che gli erano rimaste estranee tutta la vita. Di solito però, rielaborava il contenuto della sua coscienza, e ritrovava, con nuovo sforzo, verità note. Ritrovarle esattamente quali le aveva altre volte trovate, era per lui una gioia: sebbene altri, che la vita interiore rispettano quanto conoscono, usassero sorridere e peggio.

* * *

Il Maturi inizia la sua metafisica in un modo che non è precisamente quello di Hegel, ma procede piú direttamente da Fichte e da Schelling. Non che il Maturi si allontani da Hegel, ché anzi, dovendo dare un contenuto al suo primo metafisico, non gli dà altro contenuto che quello del primo hegeliano. Tuttavia può esser notevole, che il Maturi non cominci subito dalla idea, sibbene dall'agire, forma universalissima a cui anche il pensare si riadduce.

Il Maturi capovolge l'« operari sequitur esse »: « esse sequitur operari ». Se si vince la difficoltà che il pensiero trova a rinunziare ai solidi ancoraggi dell'essere, il principio appare cosí giusto e piano, che sembra perfino superfluo il lungo esemplificare in cui il Maturi spende parecchie pagine. Ma alcune applicazioni del principio, rapidamente accennate, coinvolgono tanto l'intera concezione dell'universo che fanno desiderare, nonché una maggiore brevità, dei piú ampi sviluppi.

Se si facesse dipendere l'agire dall'essere, bisognerebbe concepire il mondo come una moltitudine di esseri operanti l'uno su l'altro. Ciascuno dovrebbe subire quell'azione esteriore, atterrante o suscitante, che gli capitasse subire; e dovrebbe subirla quale è, lasciandosene determinare compiutamente: ciascuna cosa, cioè, sopporterebbe la necessità del caso. Nulla avrebbe garenzia di potersi sviluppare autonomamente, in relazione con l'ambiente, ma seguendo ciò non ostante la sua propria traccia. Ciascuno sarebbe schiavo di chiunque altro. La vita del mondo sarebbe un incrociarsi casuale di azioni, ognuna delle quali fatale.

Ma se l'essere non è che l'operare stesso supposto fermo e còlto da fermo, laddove esso in realtà è in un insonne moto, se l'essere non è che l'ipostasi del divenire e quindi ne dipende interamente, non c'è alcun bisogno di concepire il mondo come una moltitudine di rigide sostanze operanti dall'esterno l'una su l'altra. Ciascuna cosa non è che un processo via via piú concreto di organizzazione e di determinazione. Un processo è qualcosa di vivo e di libero. Le azioni esterne sono per esso stimoli, occasioni; non ne mutano la natura, non se lo asserviscono, non lo determinano secondo che esse sono. Ma il processo, svolgendosi secondo la sua intima necessità, risponde man mano alle azioni esteriori, riferendovisi, ma non abbandonando punto la propria via. Dove la dottrina dell'essere stabilirebbe la schiavitú di ciascuno da tutti, la dottrina del divenire stabilisce la libertà di ciascuno rispetto a qualsiasi azione esteriore. Il mondo, visto come l'organizzarsi autonomo di ciascun suo essere, è tutto libero. E il libero determinarsi ammette che determinandosi gli esseri riescano a risultati che segnano su la loro origine un essenziale progresso, una essenziale « auctio ». Questo fenomeno per cui si finisce come non si cominciò, questo incremento dell'essere è libera creazione del processo di organizzazione. Nulla di simile sarebbe con-

cepibile, ove delle rigide sostanze facessero gravare l'una su l'altra, dall'esterno, la loro bruta pressione.

Inoltre delle sostanze non potrebbero concepirsi originate se non da un'altra sostanza, né messe in moto se non da un esterno motore. Se in vece si intende che una sostanza non è nulla fuori del suo causare, e che propriamente la sostanza non è che questo causare medesimo per astrazione solidificato in un ente, non c'è alcun bisogno né di un essere che abbia creato codeste sostanze, né di un principio che infonda loro la vita. Se esse sono vivi processi, hanno in sé medesime la loro origine, e, princípi di vita, sono esse medesime le vivificatrici di sé stesse.

Sgorgano dalla loro propria attività: è quindi sbarrato il cammino ad ogni filosofia che nella natura voglia scorgere solo accadimenti e fatti, ed è posta l'esigenza di una filosofia della natura ispirata direttamente a quella dello Schelling, la quale nella natura « das Handeln selbst im Handeln erblicke » e ciascuna cosa rappresenti non solo come libera ma come dotata di una iniziativa, di una genialità per la quale il suo vivere riesca non ad una ripetitiva attuazione di modelli già stabiliti, ma ad una essenziale invenzione di nuove dovizie dell'essere. Rimane cosí relegato lontano ogni concetto di creazione nel tempo e dall'esterno. La vita dell'universo è un'incessante e sempre nuova creazione; la creazione quindi non può essere premessa come una prefazione alla vita del mondo, ma deve essere identificata con questa medesima vita e col suo svolgersi quotidiano. Né va ricercato chi infonda vita alle singole cose: vita esse stesse, elaborano, determinano e promuovono esse stesse la loro vita. Il principio della creazione non va dunque concepito nella maniera tradizionale, come un essere eterno, a differenza del mondo che ebbe principio, datore di vita alle creature, pure ricettrici di vita; non può essere concepito come un essere da cui la creazione sia fluita. Se la creazione è quotidiana e con-

tinua ed ogni cosa si crea, il principio della creazione nasce nella creazione medesima, non ha maggiori glorie di essa, ed è esso medesimo quale essa è. O, per essere piú espliciti, una ricerca del principio della creazione distinto sia pure soltanto logicamente dalla insonne ed impersonale creazione è o superflua o dannosa.

In realtà, quando la creazione si concepisca come continua e come libera, essa non solo non richiede ma sembra escludere il concetto di un creatore. Chi, dunque, volesse ad ogni costo determinare il concetto di un principio creante, per quanto in maniera del tutto diversa dalla tradizionale, si mostrerebbe piú tenero delle vecchie abitudini di pensiero che preoccupato di dare al concetto di creazione quello sviluppo che esso medesimo sembra richiedere. Creazione, vita, pensiero sono processi assolutamente semplici. Rompere la loro unità, distinguere in essi elementi, può essere pericoloso, anche se ci si affretti a unificarli e a dichiarare che non possono essere distinti se non per essere nell'atto stesso unificati.

I pericoli sono molti e di varia gravità: la comprensione viene in ogni caso ritardata e resa piú difficile; e può capitare ai malaccorti di costruire su ciascuno degli elementi isolatamente, dimenticando che, presi isolatamente, essi non sono che inani astrazioni. Non che i veri elementi non possano davvero ravvisarsi nell'atto della creazione; ma distinguere codesti elementi o momenti, sia pure soltanto per nominarli e dichiarando che son uno, se da una parte presenta qualche vantaggio, magari notevole, di esposizione, causa d'altra parte tali deviazioni quali quel vantaggio non vale.

Indubbiamente non c'è frammento in natura che sia del tutto arbitrario ed accidentale, che non mostri di seguire una legge, qualche cosa che si ripeta nel suo incessante mutare, qualche cosa di uno nel suo molto, un elemento di luce nella sua tenebra, una parola nel suo caos. Questa non pronunziata parola c'è in ogni frammento della natura; ma, quando noi ve la leggiamo,

la liberiamo noi dal suo vivere unitario ed inconscio. Distinguere, quindi, mente da ente, idea da materia, significa lavorar di analisi astratta, forse legittima ma pericolosa, su la chiusa vita della natura. In essa, se il caos si lascia reggere dalla parola, ciò è solo perché non se ne distingue. Se la parola è la sua gloria, esso non la conosce punto come tale: perché non le è legato da vincoli indissolubili, ma è a dirittura con essa tutt'uno.

È onestà riconoscere che così l'Hegel come i suoi espositori italiani ed il Maturi insistono con ostinazione ed efficacia sul concetto che né la tesi né l'antitesi possono rivendicarsi alcuna libertà, che esse non sono che i momenti della sintesi, che questa sola in realtà esiste, e in essa la tesi non c'è che come antitesi e l'antitesi come tesi. Chi dunque, non animato da malvolere, correggesse mentalmente con un ben compreso concetto di sintesi le espressioni di tesi e di antitesi, potrebbe non deviare. Ma il semplice giustapporre tesi e antitesi, sebbene seguito dalla dichiarazione che son uno, può ingenerare in un poco attento ragionatore l'illusione che tesi e antitesi siano non tanto momenti quanto gradi realmente distinguibili, separabili e analizzabili ciascuno in sé, della sintesi, e che questa sia non la sola realtà in cui l'astrazione abbia distinto pei suoi bisogni i momenti della tesi e dell'antitesi, ma la finale verità dell'una e dell'altra. Si comincia col pensare che la tesi preceda logicamente l'antitesi e la sintesi inveri, logicamente seguendo, i suoi incompiuti momenti, e si può da ultimo andare tant'oltre da pensare, piú grossamente, che la posizione dell'idea preceda anche cronologicamente la contrapposizione del reale, e che nel tempo le segua la posizione dell'unità dell'ideale e del reale. Si costruisce cioè la storia, la realtà stessa vissuta nel tempo, con codesto ritmo: posizione di un contrario, poi dell'altro, e finale unificazione dei due. Ma, anche prescindendo da codesta deviazione che è di tutte la maggiore e fermandoci a quella detta prima, si pre-

senta il cammino ideale della creazione come un seguirsi di tesi, antitesi, e sintesi, ad esempio arte, religione e filosofia, e in generale ciascuna forma dell'essere vien presentata come travagliata da un'intima contraddizione che trova nella forma immediatamente superiore la sua verità, cosí proprio come essa medesima è la verità delle forme antecedenti. La storia ideale dell'universo vien costruita cosí: posizione dell'elemento razionale puro, il Logo; posizione dell'elemento reale, in cui il Logo come tale è assente, sebbene tutto lo pervada e lo guidi; posizione dello spirito verità della natura, in cui il Logo suo assente creatore si riconosce. E l'esistenza di qualsiasi cosa, una scaglia di quarzo come un pensiero dell'uomo, vien concepita col medesimo ritmo dialettico: la natura della cosa; la sua esistenza di fatto; la natura della cosa in quella sua particolare incarnazione, o quella singola esistenza come attuazione del suo tipo ideale: cioè l'individuo nella sua concretezza di idea reale o realtà ideale.

Questo si trova in Hegel, e si trova lucidamente anche nel Maturi. E, inteso con una sicura comprensione del vero spirito del hegelismo, ciò può essere vero, e può anche contenere un'alta e profonda verità. Ma chi per un istante perda di vista il vero spirito della dottrina hegeliana può interpretare codeste teorie in maniera tanto piú pericolosa in quanto esse costituiscono tutta la mole del hegelismo. Naturalmente basta un granello di malvolere perché su codeste interpretazioni vigoreggino foreste di non illegittime critiche.

Giacché quale sarà l'ufficio di codesto elemento ideale in cui ogni esistenza si chiarifica? Questo elemento razionale non può piú volte affermarsi senza assumersi una funzione organizzatrice e promovitrice, sistemante e direttiva. Vien quindi spontaneo farne l'elemento dominatore e regolatore della materia.

Questo elemento organizzante e direttivo si può pensarlo preesistente a ciò che organizza e dirige? Ma alle sue laboriose unificazioni e razionalizzazioni esso

non preesiste: tanto è quanto si afferma, e se organizza, promuove, dirige, esso stesso viene all'essere in codesto suo organizzare e promuovere, da cui, in fondo, dipende, ben lungi dall'essere il principio da cui quello organizzare fluisca. Ma chi abbia distinto mente da ente e parlato di tesi, di antitesi e di sintesi, è difficile, che non caschi nel trabocchetto di concepire il Logo come un'astratta purità, che poi si attui, e in ultimo pervenga a sé medesimo. La conseguenza è disastrosa e compromette tutto il significato del hegelismo ed anche dell'intera speculazione moderna da Kant in poi. Se questa qualche cosa aveva abbattuto, aveva abbattuto il *caput mortuum* esterno al mondo da cui quest'ultimo si faceva derivare. Questo *caput mortuum* in realtà non era che la sostantivazione e la personificazione dell'eterna creatività; si era, l'unico concetto di creatività, rotto e spezzato in due: si parlava di creatore da una parte e dall'altra di creature, laddove in realtà non vi era che l'eterno creare. Di codesto creatore rigido e superfluo si era liberata la speculazione moderna; l'aveva disciolto nella sua attività di cui era solo un'immaginosa personificazione; aveva stabilito che dal creare dipendesse il creante quanto il creato; e che perciò, se si voleva parlare di creatore, bisognava ammettere che egli stesso avesse una storia come il creato, e la storia medesima del creato. Contro tutto il risultato della speculazione moderna l'elemento ideale, considerato astrattamente puro nel momento della tesi, si pone col reale dell'antitesi in una relazione per la quale si identifica del tutto con l'antico creatore. Come quello era un'arbitraria sostantivazione del creare, così anche l'elemento ideale preso come puro è un'ipostasi del razionalizzare e dell'unificare. E come quello, così sostantivato, si mutava in un *caput mortuum* che rendeva inspiegabile quello stesso creare che in sé simboleggiava, così anche l'astratto Logo rende inconcepibile il processo per cui nessuna realtà è se non ideale e nessuna idea è se non reale. Difatti un creatore che già avesse avuto una

sua personale e distinta esistenza perché mai avrebbe creato? e un pensiero che fosse in sé compiuto, conscio e perfetto, perché mai venerebbe il caos e lo trarrebbe al suo significato? Il creatore avrebbe creato soltanto per degnazione e non sostanzialmente; ed i tipi, già esistenti idealmente, si attuerebbero: cioè prima sarebbero e poi si attuerebbero. Ora, per quanto si insista nel chiarire che i tipi non vivono se non nel loro attuarsi, considerarli, sia pure solo in un'astratta analisi, in un momento di purità significa attribuire loro, sia pure solo per un tradimento delle parole, un'esistenza *prima* del loro porsi come reali. È chiaro dunque che giustapporre tesi e antitesi può equivalere per un malaccorto ad attribuire all'elemento razionale, nel momento della tesi, un'esistenza indipendente dal suo specificarsi, la quale rischia di far di essa una sostanza causante in luogo di un'assoluta causa, una sostanza causante in tutto simile a quella per distrugger la quale fu proposta la teoria dell'agire primo metafisico da cui e l'agente e l'atto sono determinati.

La tesi e l'antitesi distinte e giustapposte minacciano ancora altri capisaldi del hegelismo, i quali sono tanto piú da difendere in quanto ne costituiscono il vero significato. Avere stabilito come primo il creare liberava, dicemmo, l'universo dalla sostanza e dal meccanismo a cui una sostanza esterna creatrice del mondo riduce necessariamente tutta la vita di esso. Distinguere, ora, nel creare un momento del creatore e un momento del creato significa, come già si è detto, risuscitar la sostanza e ripiombare il mondo nel meccanismo. Difatti, come la natura di ciascuna cosa sembra sia dichiarata preesistere alla cosa e in essa attuarsi, cosí il complesso di tutti i tipi costituisce la *regio idearum* leibniziana, la sapienza della mente divina di cui le creature sono effigi, il mondo delle idee platonico e specialmente neoplatonico che per pienezza trabocca nel reale. In realtà, tutto ciò è largamente corretto dalle dichiarazioni che non c'è idea senza realtà come non c'è realtà senza

idea; ma far precedere alla filosofia concreta uno studio del Logo puro qual è in sé autorizza e sembra suggerire i pericolosi fraintendimenti su esposti.

Il Maturi non rende impossibili codesti fraintendimenti giacché né evita la famosa triade dialettica né sembra vederne i pericoli. Ma la dottrina dell'agire come primo metafisico, stando come un'epigrafe su la sua protologia, dà modo allo studioso sagace di interpretare lo sviluppo della dottrina in un senso che non riesca alla precisa negazione delle sue proprie premesse. Sicché se il Maturi ingenera, come l'Hegel, il sospetto che l'idea, da prima, sia in sé e poi si attui fuori di sé, dà egli stesso un tale antidoto che il veleno è immediatamente neutralizzato.

D'altra parte, per quanto il Maturi non sfugga il ritmo dialettico, e l'interna contraddizione di ciascuna forma dell'essere sia uno dei suoi motivi piú cari, tuttavia egli non ha quella furia di tutto costruire secondo il ritmo dialettico che è cosí tedesca nel Hegel, e tanto nocque alla fortuna del hegelismo. La metafisica applicata del Maturi è sí tutta concepita secondo il pensiero che ciascun grado dell'essere inveri i precedenti, ma nel suo complesso non è tanto stretta dal ritmo dialettico da sembrare non attribuire alle cose altro valore che quello di punti di passaggio. L'arte e la religione sono certo studiate con amore men vivo, e il Maturi non tanto si ferma su la loro interiore pienezza e ricca originalità quanto le mena con impazienza a dissolversi nella filosofia; tuttavia le forme della vita sono, nel libro che da esse trae il titolo, studiate in quel che introducono di nuovo nella vita del mondo. Il Maturi ne studia l'ubertosa positività e il passaggio dall'una all'altra è piú un insistente ritornello, che congiunge le strofe in unità di canzone, che il contenuto delle stesse strofe. C'è uno stare al concreto, un ammirare il ricco e il pieno, un fermarsi sul sodo, che, congiunto con l'assai minore furia di menare ogni cosa al suo dissolvimento, rappresenta una solida qualità da pensatore

latino della quale si deve essere lieti. Non che il Maturi si ribelli a Hegel; né che deliberatamente se ne allontani; ma il fatto che egli, sia pure involontariamente, per puro istinto, si fermi piú sul positivo che sul negativo delle cose e non sia ossessionato dalla smania di tutto costruire, contro ogni ammonimento della piana ragione, secondo la triade dialettica, è un fatto da notare e da apprezzare con simpatia.

Se alcune teorie hegeliane minacciano di far fraintendere il vero spirito del hegelismo, la modesta esposizione del Maturi lo fa fraintendere meno, non soltanto perché piú limitata e piú semplice. E se la mole del hegelismo dà l'impressione di una colossale sinfonia di sviluppo singolarmente poderoso, ma di tonalità singolarmente male scelta — sicché bisognerebbe trascriverla in altra tonalità perché risultasse convincentissimo ciò che ora solleva le piú fiere proteste —, pel Maturi codesta tonalità giusta, che il vero spirito del hegelismo sembra a gran voce richiedere, basterà cercarla non molti toni, ma appena qualche semitono piú sotto.

Maggio 1917.

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

## III.

## SEBASTIANO MATURI
## DUE ANNI DOPO LA SUA MORTE

Se il decano di quanti avemmo per Sebastiano Maturi stima o venerazione o affetto ci avesse convitati in febbraio, nel secondo anniversario di quella dipartita violenta e improvvisa, non saremmo stati molti al desco funebre. Accanto ad Enrico Cocchia, decano, Giovanni Gentile, Benedetto Croce, Enrico Ruta, Michele Barillari, Adriano Tilgher, ed alcuni giovani: Ettore Lupo, Ettore Lo Gatto, io.

Enrico Cocchia fu discepolo del Maturi in Avellino, e poi, piú che amico, fratello; e lo assistette in ogni circostanza; e, in morte, fu il solo a tentare di farlo onorare pubblicamente.

Giovanni Gentile non l'ebbe maestro; ma gli dedicò una tenerezza senza pari, mutatasi ora in religioso ricordo pel « suo indimenticabile Maturi ».

Benedetto Croce, che pur non ebbe col Maturi vivo grande famigliarità, gli rese tuttavia, in ogni occasione, ampia e pubblica testimonianza di stima; accolse ne « La Critica » del novembre 1907 la « Relazione scolastica », premettendovi una nobilissima nota; e, morto il Maturi, fu il solo che annunziasse all'Italia che anche questo suo fedele e antico figlio era morto.

Io fui tra gli ultimi scolari del Maturi (1908-1911). Non avevo ancor cessato di esser suo alunno che gli

divenni come figliuolo; e la consuetudine che ebbi con lui fino alla sua morte (febbraio 1917) fu per me quel che per lui furono i nove anni trascorsi, con devozione infinita, « alle ginocchia di Bertrando Spaventa ».

Come notava il Gentile, gli scritti del Maturi — otto in tutto — « non affidati alle cure divulgatrici di un editore », non furono conosciuti che da una « breve cerchia di amici ». Solo nella fine del 1912 la riedizione laterziana dei « Princípi di filosofia » (« Introduzione alla filosofia », Bari, 1913), e la commossa prefazione che vi premise il Gentile fecero conoscere al gran pubblico italiano il già vecchio filosofo.

Del quale il pubblico sentí riparlare quando il Gentile — ne « La Critica » del settembre 1914 — ne espose, con simpatia e reverenza, il pensiero, appena abbozzando, con tocco leggero, alcune critiche. Accuse discrete, ma di non lieve momento, e giuste; che tuttavia soffocherebbero molto meno la fama del Maturi se tutti sapessero o intendessero che negli scritti di lui c'è, accanto al veleno, l'antidoto: sicché la sua filosofia non può considerarsi morta e sorpassata.

Il Maturi pone molte volte nei suoi pochi scritti un tal concetto della realtà che, rendendo impossibile ogni trascendenza, libera virtualmente il sistema da quel logo che in effetti è ancora mantenuto.

Non solo l'uomo, l'animale, il vegetale, il minerale sono in quanto pensano, sentono, vivono, si formano; ma perfino nella materia c'è un processo di specificazione *interiore* e *proprio* di essa. La specificazione non è un atto esterno alla materia, un atto *su* di essa. Le proprietà specifiche non sono proprietà infuse nella materia, ma sono generate da essa stessa. (*Introduzione alla filosofia*, p. 53).

E in generale « essere è creare, realtà è creazione; nessuna cosa è creata, ogni cosa è creazione essa stessa » (p. 56). « La categoria della cosa (questo asilo dell'ignoranza) non c'è piú nel vero pensiero speculativo » (p. 180).

« La realtà tutta quanta è attività essenzialmente libera. L'universo è attività libera e geniale produttività. L'universo tutto è attività, è vita, è libertà, è genialità eterna, processuale ed assoluta » (p. 162).

È impossibile non riconoscere questo dopo Kant, che nella terza « Critica » « ci fa vedere che tutta la vita, tutto il movimento della natura diventa incomprensibile senza il concetto della libertà o della volontà come principio od essenza della stessa natura » (p. 157).

E lo Schelling, che raccomandava di abbandonare la veduta comune che nella natura scorge solo fatti, o tutt'al piú l'agire come fatto, non l'agire stesso nell'agire, vide la natura come un *fare*, come vera ed assoluta attività. Non è piú un *essere*: è *quello stesso* che è lo spirito. *L'essere* muore e si risolve totalmente nel fare (p. 94).

Se il Maturi, e prima di lui l'Hegel, avessero tenuto fermo questo grande principio che nessuna cosa è creata e tutto è creazione, non avrebbero potuto pensare qualche cosa che fosse fatta — la natura; — né avrebbero avuto bisogno di un principio che facesse la natura — il logo. I due errori della natura e del logo rispuntano nell'hegelismo per la scarsa forza che vi ha il principio della creatività universale. Senonché questo principio influisce sul modo onde vien concepito il creatore, il quale vien pensato come atto. Ed eccoci davanti a un atto che non è atto della stessa creatura, ma che pone la creatura: un agire che agisce altro. Cosí l'hegelismo riintroduce come principio creante proprio quel concetto di creatività universale che avrebbe dovuto render superfluo ogni concetto di principio creante.

Il trapasso dalla verità all'errore è sottile, e prende la forma di una limitazione, di un compromesso. Quella libertà che si è estesa a tutto l'essere, si tenta ora di rivendicare *specialmente* all'uomo.

Poi, distinti cosí spirito e natura, si cerca di inserirli tutti e due nel concetto di attività universale perché vi concilino la loro relativa opposizione. Armeggio

complicato e vano perché non è possibile unificare ciò che si è pensato come separato.

Per ciò che riguarda la limitazione del concetto di spirito, che dà poi luogo alla distinzione di natura e spirito, il Maturi, dopo aver posto il concetto della universa realtà come spirito, non mantiene questo principio come un principio assoluto, e prende a distinguere tra spirito in senso, com'egli dice, metafisico e protologico, e spirito in senso proprio. Lo spirito in senso metafisico e protologico riduce a pura logicità, che riconosce anche nella natura; ma solo lo spirito umano riconosce veramente creativo, esso medesimo, del suo contenuto. Anche la « natura è vita » è atto, ma è atto di quei princípi che vi affermano e riaffermano, eterno processo, le loro determinazioni ideali. Sicché la natura è vita, ma è una vita che è *vissuta* dall'idea che vi si attua. Solo l'uomo inizia il ciclo di ritorno: egli solo non è « mera estrinsecazione del principio eterno delle cose, ma effettuazione vera del principio medesimo, come atto della stessa creatura » (*La filosofia di Giordano Bruno*, p. 26 di questa edizione).

Ed ecco limitato al solo uomo il magnifico, quasi bruniano « nessuna cosa è creata, ogni cosa è creazione essa stessa ». Ecco risorgere, di contro all'uomo, qualche cosa di non vivo ma di vivificato. E il principio che vivifica — è un antico mito — è la stessa vita sostantivata in un principio vitale capace di dar valore a qualcosa di per sé stesso non valido.

Il passaggio dal concetto di creatività universale « libera, geniale produttività » al concetto di un principio creante è evidente in questo periodo dell' « Introduzione alla filosofia » (p. 56): « La creazione come essenza comune, universale, questo è il nostro Primo — l'assoluto *Prius* di tutto l'universo ». Dov'è chiaro che se la creazione è il *prius* dell'universo, questo è creato dalla creazione, non è esso stesso creazione: come, appunto, narra il mito.

Limitato il vero concetto di spirito al solo uomo; contrapposto al concetto dello spirito vivente per sé stesso il concetto di una realtà che l'idea vivifica e vive per suo conto; ammessa questa opposizione: lo sforzo dell'hegelismo è di unificare i due opposti, negando che la loro opposizione sia assoluta e conducendoli a conciliare la loro opposizione relativa nel concetto di attività assoluta, che nella natura si esteriorizza, e nello spirito vive nella propria intimità. Ciò non è nulla di meglio di un compromesso per ricondurre ad una artificiale unità quel che si è già pensato come dualità; e il Maturi stesso parla di « accordo » tra il principio — la natura — e il fine — l'uomo, — tra il ciclo di origine da Dio e il ciclo di ritorno a Dio (*Bruno*, p. 27). Il che mena solo a ricercare, come notò il Gentile, un concetto generico, a cui poi si innestino note specifiche: procedimento che il Maturi stesso altrove, a buon diritto, condanna (*L'idea di Hegel*, n. 1, p. 67 di questa edizione).

Il tentativo hegeliano di conciliazione di natura e spirito — che lo stesso creatore del cielo e della terra divenga spirito conoscitore del cielo e della terra; che lo stesso principio del tutto, dopo avere *originato* la natura, *torni a sé* nello spirito — sarebbe la piú alta unificazione possibile — come quella che non pone punto i due concetti di natura e spirito come coordinati, ma fa che lo spirito contenga in sé la natura e, avendola creata, la conosca — se di unificazione ci fosse bisogno: se, cioè, natura e spirito fossero davvero diversi, sí da dover essere unificati.

Ma se l'universo è tutto « libera, geniale produttività », cessa la dualità di un'idea che crea altro e di un'idea che vive per sé stessa; e cade, di conseguenza, ogni necessità di unificazione. E infatti, se ciò che ci sembra esterno non è esterno a sé medesimo, ma esso stesso produce quelle « determinazioni ideali » che sono tutta la sua razionalità; se tutto è soggettività, sponta-

neità creatrice, e, in qualche modo, volontà e libertà (*Introduzione*, p. 162-163): è illegittimo fare della realtà due blocchi: mondo esterno e mondo interno.

Quel mondo che la coscienza comune considera esterno, e che non conoscerebbe se davvero le fosse esterno, non è esterno né alla coscienza umana che lo conosce, né a sé medesimo: è, in sé stesso, processo di determinazione dall'interno; cioè, a suo modo, teoria e volontà. Sicché l'universo è un progressivo potenziarsi e concretarsi della soggettività, ma è soggettività in ogni suo grado. E non c'è luogo a opposizione; né assoluta né relativa, di natura e spirito: onde non c'è bisogno nemmeno di adoprarsi a conciliare due mondi che non son due.

Il concetto di natura — creata — tira il concetto di logo — creante. Vero è che il Maturi non ammette punto una idea creante trascendente, e dice che l'idea avanza e progredisce come avanza e progredisce la natura: « il subbietto si deve misurare col suo obbietto »; « secondo la giornata della creazione, abbiamo il grado e la giornata così del creante che del creato » (*Introd.*, p. 59). Ma è appunto questa assoluta commisurazione del creante e del creato che ci mena difilato alla nostra conclusione. Se l'idea creante ha proprio i medesimi gradi del creato, è chiaro che queste due serie di gradi che perfettamente coincidono sono soltanto le due polarizzazioni di quell'unico processo creativo che l'intelletto astratto non sa cogliere come unità e ha bisogno di cogliere come dualità, che poi si affanna ad unificare.

Mi par chiaro che quella tal critica hegeliana, che anche il Maturi riproduce con così profonda comprensione, dell'intelletto astratto che scinde ciò che in sé è uno e poi si arrabatta per unificare ciò che esso medesimo ha illegittimamente separato, vada applicata anche a questo vecchio mito del creatore e delle creature che l'intelletto astratto legò a tutte le religioni

e a tutte le vecchie filosofie e che nemmeno la piú veggente delle nuove filosofie riuscí a soffocare nel suo seno. Ma è chiaro anche che questa critica medesima l'han condotta gli stessi princípi hegeliani, che nel Maturi sono cosí vivi; sicchè è l'Hegel che corregge l'hegelismo, ed è il Maturi stesso che corregge e ringiovanisce i propri libri.

Il Maturi dovè mantenere, in un ventennio, come dice il Gentile, « di abbandono d'ogni alto problema filosofico », la luce del pensiero, « per tramandarla a una generazione piú favorita dai bisogni e dalle tendenze generali degli spiriti ». Quando si ha da mantenere una posizione, e si è soli, e si è dimenticati, è ben difficile che si abbia la calma e la gioia di progredire. Cosí il Maturi non progredí su l'Hegel, ma, come la filosofia dell'Hegel, cosí non può dirsi morta la sua filosofia, che contiene in sé medesima i princípi della propria critica, ed ha in sé stessa la capacità di rinnovarsi e rinascere piú semplice e piú sana, piú filosofia e meno mito.

Marzo 1919.

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

# LA FILOSOFIA DI GIORDANO BRUNO

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

Giordano Bruno appartiene alla illustre falange degli eroi del Risorgimento. I quali, scotendo il pesante giogo, che gravava da lunghi secoli sullo spirito umano, inalberarono la bandiera di quella indipendenza e sovranità del pensiero, donde si origina tutta quanta la civiltà moderna. La piú parte di questa illustre falange di eroi furono figli dell'Italia nostra, ma la figura piú spiccata, il genio piú alto e piú originale, la tempra piú ferma e piú gagliarda, che allora onorasse l'Italia e in cui si annunziasse piú chiara la bella aurora del nuovo spirito del mondo, fu senza fallo il Bruno.

Ma Bruno non fu soltanto un grande eroe; egli fu anche un gran filosofo. Anzi, esprimendo liberamente il mio pensiero, aggiungerò che, sotto un certo riguardo, Bruno è il piú grande filosofo italiano. Giacché, fra tutti i nostri pensatori, quello che è penetrato piú addentro nei segreti della scienza, quello che piú profondamente ne ha compresa la vera natura, quello che piú d'ogni altro ha sostenuto a spada tratta e a visiera levata gli eterni diritti della ragione è appunto il filosofo di Nola. È vero che, se si considera il Bruno per ciò che riguarda la trattazione speciale e determinata delle singole dottrine filosofiche, si deve confessare che, per questa parte, egli si trova inferiore a molti altri; ma, se si pon mente alla sostanza del pensiero speculativo, bisogna allora convenire che questa sostanza, come c'è nel Bruno, non c'è in nessun altro filosofo italiano.

In questo discorso io non posso trattenermi su tutti gli aspetti del Bruno, perché, quando si tratta di un personaggio gigantesco e multilatero come questo, è

già ben troppo, se si piglia ad abbozzarne un lato solo nella brevità del tempo, di cui io posso disporre. Costretto adunque a limitarmi, io mi farò a guardare nel Bruno soltanto la sua dottrina filosofica. E fo questa scelta tra perché è la filosofia quella che costituisce il titolo maggiore della grandezza del Nolano, e perché questa è la scelta, cui mi astringe con debito speciale il posto, che ho l'onore di occupare in questo Liceo.

Se noi ci facciamo a considerare in un modo generale il carattere proprio della speculazione nel periodo del Risorgimento, scorgiamo soprattutto due cose. In primo luogo, tutti questi filosofi, quantunque con forze disuguali, pure, chi piú chi meno, combattono la Scolastica. In secondo luogo, questi stessi filosofi, se da una parte combattono la Scolastica, dall'altra ciascuno di essi esplica in certa guisa, o almeno avvia la esplicazione delle profonde esigenze, che in quella si acchiudono. Ma fra tutti questi filosofi, è Bruno quello che piú fieramente guerreggia la Scolastica, e nel medesimo tempo è lo stesso Bruno quello che piú di tutti gli altri traduce in atto, per quanto è possibile ai suoi tempi, le esigenze poste dalla Scolastica nella storia della filosofia.

Per occuparmi adunque, con quella brevità che sappia maggiore, della filosofia Bruniana, io devo innanzi tutto accennare quale sia la posizione del pensiero filosofico nella Scolastica, e quali siano quelle esigenze dell'attività speculativa, che in siffatta posizione si rivelano.

Ebbene la posizione del pensiero filosofico nella Scolastica è la seguente. In questa filosofia l'intelletto concepisce la verità come esistente fuori della natura e fuori dell'uomo; e quindi considera tanto l'una che l'altro come affatto destituiti di ogni elemento divino. La natura, dinanzi all'intendimento scolastico, non ha valore di sorta; essa è pura ombra, puro gioco, e del tutto sfornita di qualsiasi significazione ideale ed assoluta. Per la stessa ragione, l'uomo è considerato come

una semplice creatura e come essenzialmente contaminato dalla colpa: tutto quello che riguarda l'uomo, tutto che gli si attiene in proprio comechessia non è altro che miseria, abiettezza, vanità. Per tal modo, dinanzi all'intendimento scolastico, Dio resta spogliato di quei princípi ideali, che si svolgono nella natura e nello spirito umano; appunto perché tanto il mondo naturale che il modo umano sono considerati come una sfera ed una evoluzione del tutto estrinseca all'assoluto, e non già come la estrinsecazione propria dell'assoluto medesimo e la effettuazione sempre piú verace della sua unità (1).

Intanto, mentre da una parte il pensiero scolastico rimuove in tal guisa e discaccia la verità da tutti gli esseri, e quindi anche da sé stesso, dall'altra parte poi ha la pretesa di voler comprendere la verità medesima colle semplici forme vuote ed astratte della propria attività. Questa pretesa è quella che spiega perché gli Scolastici dettero tanta importanza allo studio del pensiero astratto, cioè, allo studio di quella logica, che poi a ragione fu appellata logica scolastica. Ed in effetti doveva essere cosí, perché quante volte, ad onta che si sostiene essere la verità estrinseca al pensiero, si fa tuttavia ogni sforzo per arrivare a determinarla mediante le forme proprie del pensiero, è giuocoforza che tutto il lavorío preliminare e fondamentale della speculazione si faccia consistere nello studio di queste forme.

Considerando però attentamente questa posizione dell'intelletto scolastico, non si può non iscorgere in essa una profonda e radicale contraddizione. Poiché, affermando che la verità è affatto fuori del mondo, quella ragione che è nel mondo, dovrebbe abbandonare qualsiasi aspirazione alla conoscenza di essa, e quindi rassegnarsi a non cercare altrove il proprio obbietto che nella bassa sfera della esistenza puramente fenomenica e peritura. Ma la Scolastica, ardente come è dell'amore della verità, e profondamente agitata dal bisogno dell'eterno e dell'assoluto, non potrebbe, per certo, ac-

conciarsi a questa umiliante condizione. Ed è per questo che, quantunque essa abbia collocata la verità fuori della natura e fuori dello spirito, tuttavia si fa a cercarla con un ardore indescrivibile, e il cielo, in cui intende a trasportarla, è appunto il cielo del pensiero. Ma, siccome un simile tentativo — quando si è stabilito un rapporto di assoluta estrinsechezza tra la verità ed il pensiero — deve tornare necessariamente infruttuoso ed inane, così è che, mentre la Scolastica si argomenta con tutte le sue forze di raggiungere la verità, non riesce che a notomizzare le forze del proprio intelletto, e, in vece della verità, non ottiene altro che tritumi, sottigliezze ed astrattaggini. Sotto questo rapporto adunque si può ben dire che la Scolastica è « una barbara filosofia dell' intelletto astratto, una filosofia senza contenuto suo proprio, una filosofia, che non offre nessun verace interesse ed alla quale non è più possibile ritornare » (2).

Mi limito a queste poche riflessioni per ciò che riguarda il lato debole della Scolastica. Ma oltre questo lato la Scolastica ne ha anche un altro, ed è quello appunto in cui, se io non m'inganno, consiste il suo vero significato, e per cui essa si connette colle filosofie posteriori, e trova nelle medesime il suo proprio esplicamento. Qui intanto mi si permetta una breve digressione. Ordinariamente, quando si fa la critica di una dottrina filosofica, si crede esser bastevole mostrare gli errori, che in essa si acchiudono. Eppure è un fatto che, in quella guisa stessa che nel mondo della realtà etica il male ha la sua ragione e il suo principio nel bene, così similmente, nella realtà storica del pensiero filosofico, l'errore ha la sua segreta radice nella verità. Per la qual cosa la semplice confutazione dell'errore non può costituire che il lato meramente astratto e negativo della critica filosofica, il cui arduo e gravissimo compito consiste, in vece, nell'investigare quella verità, che si nasconde sotto l'involucro apparente dell'errore, e senza di cui l'errore stesso non sarebbe pos-

sibile. La storia della filosofia, che è appunto l'obbietto della critica filosofica, e che è critica filosofica essa stessa, non è un'arena di dispute infeconde, non è una vicenda di avventure di cavalieri erranti, che si vadan battendo soltanto per proprio conto, che si agitino e si affannino senza scopo, e le cui gesta si dileguino, senza che resti di loro la menoma traccia. Nella stessa guisa è assolutamente falso che la storia della filosofia ci presenti lo spettacolo di tale, che arzigogoli di qua, e di tale altro, che almanacchi di là a suo proprio talento: c'è, al contrario, nel movimento storico del pensiero speculativo, una continuità ideale e necessaria, ed un procedere determinato dalle leggi stesse della ragione (3). Chi non è convinto di questo vero, chi non ammette questo governo della Provvidenza nella storia della filosofia, come nella storia dell'umanità in generale, non può intendere affatto il valore intrinseco di nessun sistema filosofico, e non può investigare, mediante la critica, quelle ragioni ideali, che fecero apparire i diversi sistemi, e che, ad onta di tutte le contraddizioni, fecero passare gli anteriori nei posteriori, come nella loro propria espressione e nella loro verità. È con questa convinzione adunque che io mi fo a determinare brevissimamente il lato vero della Scolastica, quel lato, cioè, in cui consiste il significato storico e razionale della medesima.

Come ho già innanzi accennato, la Scolastica fa due cose: da una parte pone la verità fuori della natura e fuori dello spirito, e dall'altra si argomenta, benché invano, di trasformare la medesima in contenuto razionale. Ora io domando in primo luogo: perché la Scolastica pone la verità fuori della natura e fuori dello spirito?

Ebbene la risposta vera per me è questa. La Scolastica ha un profondo sentimento dell'infinita concretezza dell'Idea cristiana; essa sa che questa Idea è superiore alla natura ed allo spirito finito, e che la sua realtà non è quella isolata, astratta e fugace, che ha luogo nella

sfera delle cose sensibili ed illusorie. È vero che, mentre la Scolastica ha questo profondo sentimento dell'infinita concretezza dell'Idea cristiana, dall'altra parte poi non si avvede che questa concretezza si trasforma in una mera astrazione, qualora le si sottraggano tutti quei princípi, che si manifestano nella natura e nello spirito; giacché, in tal caso, in vece di avere l'ente realissimo, la realtà delle realtà, l'idea delle idee, non si ottiene altro che un assoluto indeterminato, solitario e trascendente, un assoluto, a cui fu tolto tutto quanto il regno della realtà e della vita. Ma la Scolastica non poteva accorgersi di questo errore; giacché, non essendo ancora sceverata nella natura e nello spirito la esistenza ideale ed eterna dalla esistenza empirica e passeggera, essa non poteva fare altro, che quello che fece: doveva porre l'assoluto fuori della natura e fuori dello spirito.

Però, se i grandi pensatori della Scolastica ritornassero in questi tempi, nei quali la scienza ha messo in rilievo la forma eterna ed immutabile delle cose, certamente essi non esiterebbero un istante a riconoscere la vita stessa di Dio in tutto questo contenuto infinito ed imperituro della realtà naturale e della realtà umana. Se adunque la Scolastica vilipende e degrada in tal guisa la realtà della natura e dello spirito, questo sbaglio non appartiene a quel pensiero interiore, da cui essa è animata e a quelle ragioni ideali, che l'hanno fatta sorgere nella storia, ma appartiene, in vece, alla semplice posizione immediata e, dirò cosí, provvisoria, in cui si muove. Quello che appartiene al suo pensiero interiore e profondamente speculativo è il concetto, benché vago, di una piú alta realtà, è il bisogno di un mondo migliore, è la esigenza di una natura spirituale, redenta, deificata, di una natura, in cui ci sia dato ravvisare la realtà stessa di Dio e quindi scernere in ogni cosa un'idea assoluta ed immutabile. E difatti, se la Scolastica rifugge dal mondo, se lo dichiara una vanità, ciò è perché nella sua coscienza si agita l'idea del vero

mondo, di quel mondo, in cui ha luogo la vera presenza dell'infinito, e in cui perciò si trova realmente conciliato l'elemento mondano col divino.

È vero che fu questa stessa idea quella, che produsse nel medio evo la piú mostruosa confusione del divino e dell'umano, e la piú spaventevole barbarie, che si possa immaginare; ma è vero altresí che, in fondo a quella confusione e a quella barbarie, vi è un significato della piú alta importanza, vi è la sorgente di quella verace conciliazione, in cui consiste il fondamento incrollabile della vita moderna (4).

La seconda cosa, che troviamo nella Scolastica, è lo sforzo di riprodurre il contenuto della fede in una forma razionale. Ora io domando di nuovo: che cosa vuol dire questo sforzo? Vuol dire, naturalmente, che la Scolastica, ad onta di tutte le apparenze contrarie, non si accontenta affatto di una verità inaccessibile, di una verità, che non sia fatta per l'intelletto umano. Quello, in vece, che essa cerca, quello, a cui aspira ardentemente, è appunto la forma razionale della verità della fede, e tutta l'attività, tutta l'energia infaticabile delle sue profonde meditazioni non tende ad altro che a tradurre queste verità nel linguaggio proprio della ragione. Ed in effetti tutti i grandi pensatori della Scolastica non si accontentano della pura e semplice fede: essi vogliono credere e credono davvero, ma vogliono credere pensando ed intendendo: essi, come dice S. Anselmo, non cercano d'intendere per credere, ma credono per intendere; e tutto ciò perché sanno che la religione è fatta per l'uomo, non per l'animale e che le verità, che in essa si contengono sono state rivelate da Dio, che è la ragione assoluta, e che perciò devono essere necessariamente razionali (5). È vero che gli Scolastici fanno distinzione di verità intelligibile e di verità sovrintelligibile, ma questa distinzione ha tutt'altro significato da quello che si crede ordinariamente. In effetti la Scolastica non fa questa distinzione, perché forse ritenga essere davvero sovrintelligibili in sé stesse quelle verità,

che essa chiama con siffatto appellativo, ma la fa in vece perché, fino ad un certo punto, essa supera sé stessa, ed ha una certa coscienza della posizione storica in cui si muove. In altri termini la Scolastica si accorge che quell'intelletto, di cui fa uso e i criterî logici, di cui dispone, non sono sufficienti a far comprendere la natura e le determinazioni della verità cristiana. Ma con tutto ciò essa non si arrende e non si scoraggia, ma si fa in vece a lottare gagliardamente colla sua stessa posizione storica e dichiara, per così dire, col fatto stesso delle sue profonde elucubrazioni, che l'impotenza del pensiero non può essere assoluta ed insuperabile. Ed è per questo che il perpetuo tormento, che travaglia quei forti intelletti di Anselmo, di Abelardo, di Pietro Lombardo, di Duns Scoto, e via dicendo, è riposto addirittura in quelle verità, che chiamano sovrintelligibili. Dal che si può scorgere che, in quelle metafisicherie ed astrattaggini della Scolastica, vi è un arditissimo ed immenso tentativo: vi è il tentativo dell'assoluta autonomia, dell'attualità infinita della ragione. In altri termini, vi è quel colossale tentativo, che poi produsse, sotto l'aspetto religioso, la Riforma, sotto l'aspetto sociale, la rivoluzione francese, e che alla fine divenne filosofia tedesca e particolarmente filosofia Hegeliana. E fu appunto in questa filosofia che venne soddisfatta l'aspirazione divina del pensiero scolastico, e trovò il suo adempimento il vaticinio di Cristo: *Ego rogabo Patrem et alium Paracletum dabit vobis, Spiritum Veritatis: ille vos docebit omnia.*

Come è chiaro adunque da questi pochi cenni, quell'attività filosofica, che si agitava nella Scolastica, studiata nelle sue intime ragioni, ha il significato di una duplice esigenza, che essa pone nella storia della filosofia. La prima è quella che ho già detta, cioè l'esigenza di una natura *ideale*, di una natura spiritualizzata e in cui si possa davvero ravvisare il regno e la realtà di Dio (6).

La seconda esigenza, la quale deriva dalla prima,

è quella di un intelletto superiore, di un pensiero tale che, contenendo in sé la verità, sia, per ciò stesso, in grado di attingerla dal suo fondo medesimo e di provarla in un modo assolutamente razionale.

Ebbene tutta la storia della filosofia moderna altro non è che l'attuazione successiva e sempre progrediente di questa duplice esigenza; e la prima, benché parziale, attuazione di essa è appunto la filosofia del Risorgimento. A me qui spetta di mettere in rilievo brevemente la gran parte, che ebbe il Bruno nell'attuazione di questa duplice esigenza, e di chiarire come egli, per servirmi delle sue stesse parole, sia davvero nella mattina per dar fine alla notte, e non nella sera per dar fine al giorno.

Il principio fondamentale della filosofia Bruniana è il seguente. Bruno concepisce Dio come essenzialmente creatore. Il che vuol dire che nella creazione il Bruno non vede già un fatto accidentale ed arbitrario, né una verità di second'ordine, ma ci vede l'essenza stessa di Dio. Dinanzi alla mente del Bruno, Dio in tanto è quello che è, in quanto crea; se non creasse, non sarebbe Dio, perché non farebbe atto di divinità. Il Dio del Bruno, in somma, è il Dio cristiano, è il Dio creatore, o per dir meglio, è il Creatore (*). Anche il Gioberti ai giorni nostri ha considerata questa verità come il principio piú alto della filosofia; ma nel Gioberti però questa verità non è accompagnata da una chiara coscienza. Il Gioberti dice sempre che l'atto creativo è la verità suprema, e che nella contemplazione di quest'atto, tanto in sé stesso che nelle forme particolari della natura e dello spirito umano, consiste appunto la vera riflessione filosofica. Il fatto è però che, quando si va a vedere, questa grande verità (che è realmente il principio e la radice di ogni verità), nella filosofia

---

(*) Sulla imperfezione di questo concetto come è nel BRUNO vedi in fine.

del Gioberti, si riduce ad una semplice parola: è un detto, di cui egli stesso non si rende conto, e che perciò non gli giova né alla sistemazione generale della sua dottrina, né, molto meno, alla trattazione speculativa di una parte qualsiasi della scienza. Nel Bruno in vece, almeno fino ad un certo punto, la cosa non va così. E per verità il Bruno dice nettamente: « In Dio il potere e il fare è tutt'uno. Egli non può essere altro che quello che è; non può esser tale, quale non è; non può potere altro che quello che può; non può volere altro che quello che vuole, e necessariamente non può fare altro che quello che fa. L'azione sua è necessaria, perché procede da tale volontà che è la stessa necessità. In lui libertà, volontà, necessità sono affatto medesima cosa, e il fare col potere volere ed essere » (*). Ed è per questo appunto che egli arriva a concepire il principio universale del tutto come unità di materia e forma (7). È vero che anche il Gioberti ha detto che il principio universale non è né l'*idea*, né il *fatto*, ma il *fatto ideale*. Però questo *fatto ideale* del Gioberti non è che una espressione diversa dello stesso *atto creativo*, e perciò non aggiunge nessun valore veramente filosofico al principio medesimo. Questo principio, nella filosofia del Bruno, è la chiave di tutto il sistema, è il centro vero e produttivo di tutta la sua dottrina, ed è come la fonte, da cui scaturisce liberamente e consapevolmente tutta la ricchezza delle sue meditazioni. Nella filosofia del Gioberti, invece, quantunque la parola non manchi mai, tuttavia il *principio* stesso dell'*atto creativo* ci si trova, come dire a pigione, rincantucciato ora in un angolo, ora in un altro, senza aver mai la forza di girare la mazza a tondo, di cacciare via tutte le rappresentazioni della coscienza ordinaria, e di dichiarare solennemente che la casa della filosofia è casa sua.

---

(*) *De l'infinito Universo e Mondi*, Opere ital. Wagner, v. 2, p. 25-26.

È d'uopo però confessare che, anche nella filosofia del Bruno, questo principio non arriva a spiegare tutto il suo valore. Ciò si può vedere chiaramente, quando si osservi che, se da una parte il Bruno pone la rivelazione di Dio come essenza stessa di lui, dall'altra poi non fa consistere tutta quanta l'essenza di Dio in questa rivelazione medesima. Secondo Bruno, Dio rivela solo una gran parte di sé stesso; un'altra parte, quantunque minima e quasi ridotta ad un punto microscopico ed insignificante, resta però assolutamente irrivelabile. Dal che si scorge che Bruno non sa disfarsi in tutto del vecchio sovrannaturale della Scolastica, e mettersi così pienamente d'accordo con sé medesimo. Poiché, quantunque egli, trasfondendo la vita di Dio nella realtà della natura, riduca quel sovrannaturale a minime proporzioni, lo assottigli, lo scarnifichi e scheletrizzi in guisa da poterlo anche mettere in canzonatura ed abbandonarlo quasi balocco alla meditazione dei teologi, ciò non ostante lo lascia lì come qualcosa che non si estrinseca, che non cade nella creazione, che non diviene materia di quell'atto assolutissimo, nel quale, secondo lui stesso, consiste la vera essenza di Dio. Quantunque però quest'ultima ombra del vecchio Dio tenebroso induca un grave difetto nella filosofia Bruniana, tuttavia è da osservare che la correzione di questo difetto è data già, implicitamente, nello stesso concetto che il Bruno si forma del principio universale delle cose. Ed è per questo che Spinoza, continuatore di Bruno, potè sbarazzarsi totalmente di quel *caput mortuum* del medio evo, e recare così a grado di esplicamento più compiuto il concetto di Dio, o della verità che dicasi, come atto creativo. La necessità di questo esplicamento storico e razionale del principio del Bruno si può vedere agevolmente, quando si rifletta che l'idea di Dio come *il Creatore* importa che, non potendo egli avere una doppia natura, non può, per ciò stesso, nulla contenere, che rimanga al disopra dell'atto creativo e non giunga a grado di esplicazione

reale e vivente nella realtà infinita dell'universo. Dire da una parte che al disopra dell'atto creativo resta nell'assoluto qualche cosa, che non si rivela e non piglia il suo posto né nella natura, né nello spirito, e dire poi dall'altra che l'essenza di Dio consiste nella rivelazione di sé medesimo, sarebbero pronunziati contradittorî. Spinoza adunque, rompendola assolutamente con quella falsa idea dell'estramondano, non fece che esplicare logicamente il principio fondamentale della filosofia del Bruno.

Da questo principio, di cui ho brevemente discorso e che costituisce quello, che vi è di piú intimo nella filosofia Bruniana, come in ogni vera filosofia, perché non esprime questa o quella forma dell'Idea, ma l'Idea stessa nella sua intrinsechezza ed universalità, da questo principio, dico, ne scaturiscono due altri, e sono: l'esistenza eterna ed ideale di tutte le cose, e quindi la vera immanenza di Dio nell'universo. Questi due princípi, veramente, non sono che due modi diversi di considerare, e direi quasi di esprimere, lo stesso concetto; ma questi due modi hanno una cosí grande importanza nella filosofia del Bruno e nella filosofia in generale, che io credo mio debito fare una parola e dell'uno e dell'altro. Cito un breve tratto relativamente al primo modo di considerare il detto principio. Il Bruno adunque dice cosí: « Le sole forme esteriori delle cose si cangiano e si annullano, perché non sono *cose*, ma *delle* cose, non sono sostanze, ma delle sostanze sono accidenti e circostanze. Che se delle sostanze si annullasse qualche cosa, verrebbe ad evacuarsi il mondo. Nulla cosa si annichila e perde l'essere, eccetto che la forma accidentale esteriore e materiale; però tanto la materia quanto la forma sostanziale di che si voglia cosa sono indissolubili e non annichilabili » (*).

Da queste poche parole, che ho citato, si può vedere, senza una difficoltà al mondo, come il Bruno sia

(*) V. Dialogo 3. e 4. *De la causa, Principio et Uno.*

davvero un idealista di prima forza. Per Bruno ogni cosa, considerata nella sua forma interiore, è una natura determinata, eterna ed immutabile; ogni cosa ha la sua idea. Tutto l'universo non è che una trama di principi o forme assolute, le quali si sviluppano e si rinnovano eternamente nella loro esistenza esteriore e sensibile, ma conservano eternamente la loro natura ideale ed incorruttibile. Per tal modo l'essenza di tutte le cose dell'universo non è niente di indefinito o di arbitrario. Tutto ciò che è ha la sua legge, in fondo a tutte le cose vi è un eterno statuto che le modera e governa; ed è questo statuto appunto quello, in cui deve travagliarsi la meditazione del filosofo. È vero che in tutti gli esseri vi è numero, differenze e multiformità, ma il numero, le differenze e la multiformità di un essere qualsiasi altro non sono che lo sviluppo di un principio unico e fecondo; e quindi anziché importare mutazione o cangiamento nella natura di esso, è in questo sviluppo, in vece, che si effettua e s'invera sempre piú compiutamente la natura dell' essere medesimo.

Se il Bruno avesse spinta piú oltre l'investigazione di questo principio, e si fosse fatto ad applicarlo alla storia, egli avrebbe potuto porre un secolo prima, almeno in un certo qual modo generale, quel gran concetto, che forma la gloria di Giambattista Vico. E difatti, se tutto ciò che è ha la sua idea, se tutto quello che si svolge nell'universo ha la sua legge, e come dire, il suo codice eterno ed immutabile, anche la storia deve avere la sua legge e il suo statuto; e quindi deve esser possibile la ricerca di questo eterno statuto della storia, deve esser possibile, io voglio dire, la filosofia della storia. Il Bruno però, bisogna confessarlo, non ha piena coscienza di tutti quei tesori, che si acchiudono nella sua dottrina. Ciò deriva, in parte, dal soverchio entusiasmo, ond'egli si abbandona e si dimentica nella contemplazione dell'infinita natura; e, in parte e principalmente, dalla profondità stessa e dalla fecondità

inesauribile dei suoi princípi, dei quali, certamente, non si poteva avere ai suoi tempi una chiara e perfetta coscienza.

Confessando però che il Bruno non giunse a questo gran concetto del Vico, io debbo aggiungere che con tutto ciò, il Bruno non è affatto inferiore al Vico; anzi, esprimendo liberamente quel che penso, dirò che Bruno, come metafisico, gli è di gran lunga superiore. Nel Vico questo gran concetto della storia ideale ed eterna non si appoggia su di una metafisica seria e profonda, anzi questo concetto è in assoluta opposizione colla metafisica del Vico. E difatti, quanto a metafisica, il Vico non esce dalla posizione dell'intendimento scolastico; e credo anche non sia ingiustizia l'aggiungere che, se si paragona il filosofo napoletano coi piú grandi pensatori della Scolastica, questo riscontro non può riuscirgli molto favorevole. Dal che si può inferire, che il gran concetto della storia ideale ed eterna, se da un lato e per ragion di scoperta è tutto proprio del Vico, dall'altro poi e per ragion di natura, esso fa parte della dottrina del Bruno. Giacché, quantunque il Bruno non si sia innalzato alla contemplazione del disegno ideale della storia, tuttavia è nella metafisica del Bruno e non in quella del Vico il fondamento e la possibilità di siffatta contemplazione. È vero che il merito del Vico non consiste soltanto nell' avere ammessa una storia ideale ed eterna, e perciò nell'avere riconosciuto implicitamente l'assoluto nella storia, ma consiste soprattutto nell'aver determinata la legge fondamentale del mondo umano, cioè nell'aver mostrato che questa legge differisce essenzialmente da quella che governa la natura. Nella natura, dice Vico, è Dio che opera, mentre nella storia opera l'uomo, e pure, *operando lui*, compie il disegno eterno della storia, effettua gli eterni decreti della Provvidenza. Cosí l'uomo, in questa nuova posizione, non è soltanto *l'infinito effetto della infinita causa*, non è semplicemente *l'eterna genitura dell'eterno generante*, ma è anche qualche cosa di piú. E in questa posi-

zione soltanto è possibile la vera filosofia compiuta, la vera contemplazione di Dio come *Causa sui*. Questo *concetto* della *Causa sui*, cioè della *Causa della Causa* non c'è davvero *nell'assoluto* Bruniano (come non c'è neppure in quello di Spinoza), quantunque sia appunto questo concetto quello che travaglia incessantemente la sua coscienza e quello stesso di cui fa uso, come mostrerò in appresso, nella sua dottrina della conoscenza e della libertà.

Tutto ciò adunque non si nega. Ma non si può negare però, d'altra parte, che questa nuova e piú alta posizione, in cui ci colloca la dottrina del Vico, è resa possibile soltanto dalla posizione Bruniana. Solo ammettendo l'Idea come essenzialmente manifestazione di sé medesima, si può e si deve arrivare, quandochessia, al concetto di quella tale manifestazione, la quale *esprimendo* davvero *l'Idea*, ed essendo *essa proprio quello stesso che è l'Idea*, e perciò rappresentando non piú una manifestazione esteriore, ma il *ritorno dell'Idea in sé medesima*, deve necessariamente essere governata da una legge affatto differente da quella che governa le manifestazioni esteriori, non effettuatrici esse stesse del principio assoluto. Stando invece alla posizione della metafisica del Vico, non solo non è possibile ammettere questa legge fondamentale della storia, ma non si può neppure ammettere il concetto generale di una storia *ideale* ed *eterna*.

Passando ora al secondo aspetto del principio che sto esponendo, cito prima un breve tratto del Bruno. Nel primo dialogo della *Cena delle ceneri* il Bruno si esprime cosí: Noi « conoscemo tante stelle, tanti astri, tanti lumi, che son quelle tante centinaia di migliaia ch'assistono al ministerio e contemplazione del primo, universale, infinito ed eterno efficiente. Non è piú imprigionata la nostra ragione con ceppi di fantastici mobili e motori.... Conoscemo che non è ch'un cielo, una eterea regione immensa, dove questi magnifici lumi serbano le proprie distanze, per comodità de la partecipa-

Centro Nazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTECA BRUNIANA ALLE FIORI
Free Access copy for Study purpose only

zione de la perpetua vita. Questi fiammeggianti corpi sono que' ambasciatori che annunziano l'eccellenza de la gloria e maestà di Dio. Cosí siamo promossi a scoprire *l'infinito effetto* de l'infinita causa, il *vero* e *vivo* vestigio dell' infinito vigore, ed abbiamo dottrina di non cercare la divinità rimossa da noi, se l' abbiamo *a presso, anzi di dentro, piú che noi medesimi siamo dentro a noi*».

Questo principio della immanenza di Dio nella natura e nello spirito sorge la prima volta col Bruno nella storia della Filosofia. Fu Bruno il primo che si fece a cercare davvero la Divinità nell'*infinito* mondo e nelle *infinite* cose, e fece di questa ricerca l'esigenza fondamentale e lo scopo unico di tutto quanto il sapere filosofico. « Di questa infinita presenza di Dio nell'universo, dirò colle belle parole di Bertrando Spaventa, nessun filosofo ha discorso con tanto entusiasmo e convinzione, quanto Bruno. La sua voce era come il primo grido di gioia della natura che ora cominciava a scoprire sé stessa e a conoscersi nel suo reale valore » (*).

Premesse queste poche cose, io posso ora determinare il significato che ha nella filosofia Bruniana la dottrina dell'unità dell'universo. Ciò facendo, resterà meglio chiarita l'importanza di quel poco che ho esposto finora. Ma prima cito un breve tratto del nostro filosofo. « Quando l'intelletto, dice il Bruno, vuol comprendere la essenza di una cosa, va semplificando quanto può; voglio dire, da la moltitudine si ritira, rigettando gli accidenti corruttibili.... Cosí la lunga scrittura e la prolissa orazione non intendemo, se non per contrazione ad una semplice intenzione. L'intelletto in questo dimostra apertamente come ne l'unità consiste la sostanza de le cose, la quale va cercando o in verità, o in similitudine.... Quindi è il grado delle intelligenze, perché le inferiori non possono intendere molte cose, se non con molte specie, similitudini e forme; le supe-

(*) Spaventa, *Saggi di Critica*, p. 228.

riori intendono migliormente con poche; le altissime con pochissime perfettamente; la prima intelligenza in una idea perfettissimamente comprende il tutto.... Cosí adunque, montando noi a la perfetta cognizione, andiamo complicando la moltitudine, come discendendosi a la produzione de le cose, si va esplicando l'unità ». Quindi è che « ogni cosa che prendemo nell'universo, perché ha in sé tutto quello che *è tutto per tutto*, comprende *in suo modo* tutta l'anima del mondo. E cosí non è stato vanamente detto, che Giove empie tutte le cose, inabita tutte le parti dell'universo ». È per questa ragione che « quelli filosofi hanno ritrovato la sua amica Sofia, li quali hanno ritrovato questa unità. Medesima cosa a fatto è la Sofia, la verità, la unità » (*).

La ragione di questo principio nella filosofia del Bruno risulta già chiaramente da quel poco che ho detto fin qui. Poiché se Dio è immanente nella natura e nello spirito, è manifesto che quel principio che si attua nell'uomo e che dà luogo a tutte le forze del suo sviluppo, non può, considerato in sé, essere altra cosa dal principio che pone la natura. Ammessa la dottrina della immanenza, *l'arte interna del pensiero*, per servirmi delle stesse parole del Bruno, deve necessariamente appartenere allo stesso *artefice interno* della natura; e quindi quel principio, che forma i minerali, le piante, gli animali, deve essere quello stesso principio, che pensa nell'uomo. Il che vuol dire che, se da una parte tutte le forme della natura e dello spirito hanno una sostanzialità loro propria, una loro natura specifica e differenziale, dall'altra cosí le prime come le seconde non possono essere che gradi diversi della stessa unità fondamentale del tutto, di quell'unità della materia e della forma, del reale e dell'ideale, in cui consiste la radice di ogni esistenza. Ed è per tal modo soltanto che si può rimuovere l'assoluta separazione di spirito e materia, di realtà consciente e di realtà natu-

(*) *De la Causa, Principio et Uno*, pp. 287, 283, 282, 283.

rale, separazione che degrada tanto l'uno che l'altra, e che fa dello spirito qualcosa di astratto e d'inconcepibile, e della natura un mondo senza vita, senza ragione e senza finalità.

Per questa dottrina il Bruno è stato generalmente accusato di panteismo; ed anche in questi ultimi anni la maggior parte di coloro, che in Italia hanno trattato del Nolano, si son fatti a rinnovare questa vecchia accusa, senza però investigare seriamente, e spogli di preconcetti, il vero senso della dottrina Bruniana e il significato preciso della teoria panteistica. Io qui, naturalmente, non posso far la critica di questa accusa. Dirò soltanto alcune cose principali. E in primo luogo osservo che, anche quando il Bruno non fosse altro che un semplice panteista, bisognerebbe sapergli grado almeno per questo: che, dopo le astrattezze della Scolastica, egli avrebbe posto almeno il principio dell'unità del mondo, e quindi ricollocata la filosofia sul suo terreno naturale. Giacché, si dica pure tutto quel che si voglia, il principio su cui si fonda il panteismo, e che è l'unità dell'infinito e del finito, dell'ideale e del reale, è quel principio, da cui appunto comincia la filosofia, e senza di cui nessuna filosofia è possibile. E per vero dal momento medesimo che comincia la speculazione filosofica, e quindi la ricerca dell'essenza universale di tutti gli esseri, comincia per ciò stesso una certa unificazione, o identificazione, se così piace dire, di tutte le cose in un principio unico ed assoluto. Questo principio adunque è come la prima lettera dell'alfabeto del pensiero; e chi non ha pronunziato ancora questa lettera, chi, cioè, non si è ancora innalzato a questo nesso universale in cui si unifica e cielo e terra, e che è come il pernio, a cui si appunta tutto quanto l'universo, chi, dirò colla bella immagine di Hegel, non si è ancora bagnato in questo etere purissimo dell'unità del mondo, deve essere ancora certamente assai lontano dall'augusto santuario della coscienza filosofica (8). Fino a questo punto adunque la dottrina panteistica, anziché

essere un sistema particolare di filosofia, è la filosofia stessa nella sua piú intima essenza. Onde è che, se una filosofia si differenzia da un'altra, questa differenza non può nascere dall'ammettere o non ammettere l'unità, ma soltanto dal modo diverso di concepirla e di determinarla; come ha già detto bellamente il Bruno, medesima cosa affatto è la Sofia, la verità, l'unità. La qual cosa è stata vista lucidamente dal nostro Antonio Rosmini. Il quale, pur respingendo da sé ogni possibile accusa di panteismo, ha tuttavia sostenuto anch'egli un principio unico universale, ed ha considerato tutte le forme della realtà naturale, della realtà umana, e della realtà di Dio come diversi modi di essere, come diverse determinazioni del principio medesimo.

Che se poi noi ci facciamo a considerare la dottrina panteistica non piú rispetto a quell'idea fondamentale che in essa si contiene, e per cui il panteismo e la speculazione filosofica in generale fanno tutt'uno, ma rispetto a quella determinazione particolare della stessa idea, dalla quale solamente la dottrina panteistica attinge il suo significato e l'essere proprio di sistema speciale di filosofia, in tal caso non possiamo avere che due soli ed opposti concetti di siffatto sistema. Difatti, o il panteismo si concepisce come identificazione dell'infinito col finito nella sua immediatezza e quindi come deificazione di tutte le cose, ovvero come risoluzione ed annullamento di tutte le differenze ideali dell'universo nella vuota identità della pura sostanza. Il primo concetto del panteismo, che è appunto quello che hanno avuto in mente i nostri critici del Bruno, non trova affatto qualsiasi riscontro nella filosofia del Nolano. Il Bruno non ha mai confuso l'infinito col finito, non ha fatto mai l'apoteosi della esistenza caduca e corruttibile delle cose, non ha mai deificato le forme accidentali, esteriori e materiali, le quali per lui, come per ogni vero filosofo, non sono cose, ma *delle* cose, non sono sostanze, ma delle sostanze sono accidenti e circostanze. Il Bruno ha deificato soltanto l'*infinito* mondo, la *infi-*

*nita* natura, le *infinite* cose, ha deificato la *eterna* genitura dell'eterno generante; la qual dottrina non ha nulla che fare col panteismo. Questa dottrina è in vece eminentemente cristiana, anzi è l'essenza stessa del cristianesimo; e la negazione di questa dottrina non è solamente la negazione della vera filosofia, ma è la negazione altresí di tutti i princípi del sapere moderno, e della possibilità stessa della scienza in generale.

Ma c'è di piú: questa pretesa confusione dell'infinito col finito non solo non si trova affatto nella filosofia Bruniana, ma non ha nemmeno il suo riscontro in qualsiasi sistema di filosofia. Tutta la storia della filosofia, per quanto è lunga e larga, non ci presenta alcun sistema, in cui si possa ravvisare questa strana confusione; in quella guisa medesima che la storia della religione non ci mostra nessun popolo, che abbia proprio adorato il finito come finito (9). Lo stesso Bruno, parlando degli Egizî, dice a questo riguardo, le seguenti memorabili parole: « Non furono mai adorati coccodrilli, galli, cipolle e rape, ma la Divinità in coccodrilli, galli, cipolle e rape ». E parlando dei Greci, si esprime cosí: « I Greci non adoravano Giove come fosse la Divinità, ma adoravano la Divinità come fosse in Giove »; il che, come ognun vede, è cosa assolutamente diversa (*).

Quanto poi all'altro concetto del panteismo, cioè a quel concetto secondo il quale Dio non è altro che la semplice unità astratta dell'infinito e del finito, dell'ideale e del reale, è d'uopo riconoscere che una tal dottrina c'è davvero nella storia della filosofia. Forse non sarebbe difficile provare che questa dottrina considerata nella sua assoluta purezza, non ha luogo, in una forma veramente speculativa, che soltanto nella filosofia Parmenidea. Anche la filosofia di Spinoza, quando la si intenda bene, non è poi addirittura quel

(*) V. *Spaccio della Bestia Trionfante*, Dial. 3. p. 226-27.

rigido panteismo che ordinariamente si crede. Ma, lasciando stare queste riflessioni, il fatto è che nella filosofia Bruniana il principio dell'unità dell'ideale e del reale, il concetto dell'identità non ha affatto quello stesso significato, che ha nella dottrina panteistica pura. Nel puro panteismo quest'unità esclude assolutamente ogni qualsiasi determinazione, ogni differenza, e perciò è la negazione di tutto quanto l'universo intelligibile, mentre, nella filosofia Bruniana, questa unità si muove, si distingue, si va specificando e, come dire, spezzando in tutte le forme della natura e dello spirito. Ammettere questo dirompimento dell'unità universale, guardare in tutte le cose un principio eterno ed immutabile come forma vera e totale dell'unità medesima, riconoscere in somma un *mondo* infinito, tutto questo non è affatto panteismo; anzi è la critica vera e positiva della dottrina panteistica. E tale è in fondo, considerata nel suo spirito, la filosofia Bruniana. Il che è tanto vero che il Bruno è arrivato fino a vedere — cosa degna veramente della piú alta ammirazione — che la vera esigenza della filosofia, che il vero segreto dell'arte, come egli dice, consiste appunto, non già nel semplice innalzarsi all'unità del mondo, ma nel procedere dalla unità stessa a tutte le forme differenziali ed opposte, in cui essa si va esplicando, e in cui si manifesta la vita tutta dell'universo. « Profonda magía, ha detto il Bruno, è trarre il contrario, dopo aver trovato il punto dell'unione » (10). Se adunque, io dico, il Bruno ha visto financo che il segreto della filosofia sta nel tirare le differenze ideali dell'universo dalla sua unità, o, in altri termini, nel contemplare l'atto proprio del differenziarsi dell'unità, quell'atto, che, come egli dice, non solo è potenza di tutto, ma è atto di tutto, come si può sostenere che la sua filosofia sia panteismo? Ha forse il Bruno inabissate, ha forse *estinte* nell'unità assoluta tutte le forme *ideali* dell'universo? E non è vero in vece che l'esigenza della sua dottrina è appunto quella

di *distinguere* nell'unità assoluta un mondo intelligibile, un universo infinito? Ovvero si vuol sostenere che il Bruno è panteista sol perché non ci ha presentato, *ai suoi tempi*, in una forma veramente speculativa, tutto questo suo universo infinito? perché, in altri termini, non ci ha dato una filosofia della natura e una filosofia dello spirito? Una simile pretesa non sarebbe certamente degna di una mente sana. Ma altro è dir questo, anzi altro è anche aggiungere che la dottrina di Bruno non è nemmeno un sistema nel senso vero della parola, altro è affermare che l'assoluto Bruniano sia addirittura come la notte, in cui tutte le vacche son nere (11).

Ma io mi avveggo di essermi soverchiamente dilungato su questo punto. Dirò dunque ora proprio di volo, prima di conchiudere, pochissime parole sull'applicazione di questi primi princípi piú generali della filosofia del Bruno alla teoria della conoscenza e della libertà. Senza fare ciò non si può vedere la vera importanza di questa grande filosofia.

In ordine alla conoscenza il Bruno insegna che la verità di essa non si ha e non si può avere immediatamente, cioè nella sua forma originaria e primitiva, e finché dura il carattere proprio della medesima. Il carattere di questo primo grado della conoscenza è quello di essere legata alla natura esteriore, sensibile, accidentale, e quindi è l'estrinsechezza del pensiero a sé medesimo. Per potersi sciogliere da questi legami col mondo esteriore e fenomenico, e giungere davvero a possedere sé stesso, lo spirito ha d'uopo o della fede o della scienza. Ma, nella fede, l'uomo non s'innalza alla verità colle sole forze della ragione o in un modo assolutamente libero: nella fede l'uomo, fino ad un certo punto, accoglie in sé la verità come vaso o recipiente, e perciò in guisa non corrispondente del tutto alla vera eccellenza della propria natura. Nella scienza, al contrario, lo spirito si eleva alla contemplazione della verità colla sola libera energia della sua mente, e pro-

duce la coscienza di essa come vero artefice ed efficiente. Il processo della contemplazione della verità consiste nel profondarsi nel profondo della mente e nel *circuire per li gradi della perfezione*, cioè nel percorrere col pensiero le diverse manifestazioni dell'*infinito vigore*, e perciò nell'andare non già dal finito all'infinito, o viceversa, ma nell'andare dall'infinito all'infinito. Lo scopo ultimo di siffatta contemplazione è di *capire quell'atto assolutissimo che è medesimo coll'assolutissima potenza*, e di effettuare così la vera immanenza di Dio in noi colla virtù stessa della nostra mente.

In conformità di questo concetto della conoscenza, il Bruno determina il concetto della libertà nel modo che segue. La verità e la legge sono tutt'uno. Perciò, come la verità è intima allo spirito umano, così anche la legge è intima all'umana volontà. Questa adunque non si può considerare come una facoltà vuota ed indeterminata. D'altra parte, nella guisa medesima che la verità non è posseduta dallo spirito originariamente e senza la sua stessa attività, così anche la volontà non è oggettivamente libera, e quindi non è vera ed assoluta volontà, finché non si è elevata alla legge ed alla verità. La verità adunque è il fondamento e il contenuto della libertà. Fuori della verità, fuori della legge la vera libertà non è possibile. Per tal modo la libertà non è arbitrio, ma è necessità. Questa necessità però non è esterna, non è fatalità, ma appunto perché s'immedesima colla stessa verità, è necessità interna e razionale.

Io non ho bisogno di fermarmi sull'importanza pratica di questo concetto Bruniano della libertà. Senza che io lo dica, ognuno vede come in questo concetto si acchiuda ad un tempo la critica della falsa libertà, e della falsa autorità, e come stia appunto in questo concetto il fondamento della nuova vita sociale e il principio animatore di tutta la civiltà moderna. A me qui spetta soltanto di chiarire brevemente il valore spe-

culativo di queste applicazioni dei princípi metafisici del Bruno, e di mostrare come in queste applicazioni si possa scorgere il germe di una piú alta filosofia.

Ebbene è facile vedere che queste idee del Bruno, relativamente alla coscienza ed alla libertà, piú che semplici applicazioni del suo principio metafisico, sono in vece delle conseguenze, che hanno una portata di gran lunga superiore allo stesso principio. Bruno in queste applicazioni supera davvero sé stesso, egli va al di là dello stesso punto di partenza. E per vero il punto di partenza del Bruno è Dio come semplice atto creativo, Dio come semplice creare, e perciò come *generare;* e quindi l'universo Bruniano è sí l'*infinita,* la *eterna* creatura o genitura di Dio, ma non è altro che l'eterna, l'infinita *creatura* o *genitura* di lui. Intanto il concetto Bruniano della libertà e della conoscenza ci presenta una vera reazione sullo stesso principio assoluto: esso importa un'attività superiore al semplice creare, importa un'attività che non è mera estrinsecazione del principio eterno delle cose, ma è una effettuazione vera del principio medesimo, come atto della stessa creatura (*). Il Gioberti ha detto ai giorni nostri, in un momento di profondo intuito filosofico, che l'uomo rende a Dio la pariglia; anzi egli ha detto anche in generale che l'atto creativo è essenzialmente atto *teogonico.* Ora questo rendere a Dio la pariglia, questa forma di atto creativo, che è nel medesimo tempo atto *teogonico,* è appunto quella idea che noi non possiamo ravvisare nel principio metafisico del Bruno, ma che

Free digital copy for study purpose only

(*) O meglio: come atto di Dio stesso, ma in quanto uomo. Col linguaggio della religione si direbbe: come atto dello stesso *Padre,* ma in quanto *Figlio.* Si sa poi che questo atto del *Padre,* che è atto di lui in quanto *Figlio,* è quello che fa la verità del *Figlio* e la verità del *Padre;* e che questo atto è appunto lo *Spirito: la vera Verità.*

però troviamo adoperata nella sua dottrina della conoscenza e della libertà. Si può adunque affermare che nella filosofia del Bruno le conseguenze contengono piú delle premesse; ma siffatta contraddizione, anziché menomare il merito del nostro filosofo, è appunto quella, se io non mi sbaglio, in cui si rivela la piú alta potenza della sua speculazione. Né varrebbe il dire che il Bruno non finisce come comincia; giacché il Bruno ha cominciato bene, come era possibile ai suoi tempi, ed ha finito molto meglio. E se tra il *Principio* ed il *Fine*, tra l'*Origine* e il *Ritorno* la sua filosofia non pone quell'*accordo*, in cui consiste la vera Idea, di ciò non si può fare un'accusa al nostro grande pensatore, stante che un tale *accordo* è il risultato di tutta quanta la speculazione moderna; e perciò non si può pretendere dalla filosofia del Bruno. Né si può pretendere dal Bruno la coscienza della contraddizione, che corre tra il suo principio metafisico e la sua dottrina della conoscenza e della libertà, perché una tal coscienza non poteva sorgere nella storia, se prima i due estremi, cioè il *Principio* ed il *Fine*, l'*Origine* e il *Ritorno*, non avessero spiegato separatamente tutto il loro valore e non si fossero presentati dinanzi al pensiero speculativo come le due somme ed opposte potenze dell'universo, l'una predominante nel mondo della natura, l'altra in quello dello spirito. La filosofia Cartesiana rivelò il potere del *Principio*, la filosofia Kantiana (precorsa solo dal Vico) mise in evidenza l'attività indipendente ed assoluta del *Fine*, e fu perciò solamente la posteriore filosofia tedesca quella che potè innalzarsi alla contemplazione del *Principio-Fine*, dell'*Origine-Ritorno*, e porre cosí un nuovo e piú alto concetto di Dio, il concetto di Dio come *Sviluppo*, come *Spirito*, e quindi una nuova filosofia: la filosofia *dello spirito*.

Raccogliendo adesso le fila del mio ragionamento, io posso chiudere cosí.

La filosofia del Bruno ha riabilitata e dignificata la

natura, le ha restituito il suo vero valore, l'ha innalzata a manifestazione reale e vivente di Dio; dunque il primo ardente desiderato del pensiero scolastico, in questa filosofia, è soddisfatto. Ma c'è di piú: il Bruno, avendo concepito Dio come immanente nella coscienza umana in forza dell'attività stessa di essa, ha posto in questo concetto la *possibilità* di quella intelligenza superiore, che formava la seconda e piú alta aspirazione dei grandi pensatori della Scolastica, e la cui attuazione non poteva essere che il risultato finale di tutta quanta la filosofia moderna.

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

# NOTE

(1) « Nel mondo soprasensibile non era da ravvisare la realtà dell'autocoscienza pensante, universale e razionale; nel mondo immediato della natura sensibile, al contrario, non si doveva scorgere niente di divino, perché, come la divinità era fuori di esso, così esso non era che il sepolcro della divinità. Dio era sí nell'autocoscienza ma dal di fuori, e nel tempo stesso qualche cosa di diverso dall'autocoscienza, un'altra realtà: la natura fatta da Dio, creatura di lui, non era immagine sua ». (« In der übersinnlichen Welt war keine Wirklichkeit des denkenden, allgemeinen, vernünftigen Selbstbewusstseins anzutreffen: in der unmittelbaren Welt der sinnlichen Natur dagegen keine Göttlichkeit, weil sie nur das Grab des Gottes, wie der Gott ausser ihr, war. Gott war wohl im Selbstbewusstsein, doch von Aussen und zugleich ein ihm Anderes, eine andere Wirklichkeit: die Natur von Gott gemacht, sein Geschöpf, kein Bild seiner »). HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, Zweiter Teil, S. 178-204, Zweite Auflage.

(2) « Per quanto alti fossero gli oggetti che essi [gli Scolastici] investigavano, e per quanto tra loro ci fossero uomini nobili, profondi e dotti, nondimeno tutto ciò è una barbara filosofia dell'intelletto astratto.... *ecc.* ». (« So hoch auch die Gegenstände waren, die sie [die Scholastiker] untersuchten, so edele, tiefsinnige, gelehrte Individuen es auch unter ihnen gab: so ist doch diess Ganze eine barbarische Philosophie des Verstandes, ohne realen Inhalt, die uns kein wahrhaftes Interesse erregt, und zu der wir nicht zurückkehren können »). HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, Zweiter Teil, S. 177-178.

(3) « I fatti della storia della filosofia.... non sono soltanto una raccolta di avvenimenti casuali, corse di cavalieri erranti, che si azzuffano per conto proprio, si stancano senza un intento, e la cui efficacia è sparita senza che lasciasse traccia. È molto meno uno ha sottilizzato qui su di una cosa, lí un altro sottilizza su di un'altra, a suo capriccio. Nel movimento dello spirito pensante, invece, è essenziale la connessione, e in esso tutto procede razionalmente ». (« Die Taten der Geschichte der Philosophie.... sind nicht nur eine Sammlung von zufälligen Begebenheiten, Fahrten irrender Ritter, die sich für sich herumschlagen, absichtlos abmühen, und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist. Eben so wenig hat sich hier Einer etwas ausgeklügelt, dort ein Anderer nach Willkür; sondern in der Bewegung des denkenden Geistes ist wesentlich Zusammenhang, und es geht darin vernünftig zu »). Id. ib. Einleitung, S. 32.

(4) « Non giova a nulla chiamare il medioevo una età barbarica. È precisamente una specie particolare di barbarie: non una barbarie naturale, rozza, ma l'idea assoluta e la piú alta cultura riuscite, e attraverso il pensare, alla barbarie; ciò che da una parte è la piú orribile forma della barbarie e del sovvertimento è, dall'altra parte, anche l'infinita sorgente di una piú alta conciliazione ». (« Es hilft nichts, das Mittelalter eine barbarische Zeit zu nennen. Es ist eben eine eigentümliche Art der Barbarei, nicht eine unbefangene, rohe, sondern die absolute Idee und die höchste Bildung ist, und zwar durchs Denken, zur Barbarei geworden; was einerseits die grässlichste Gestalt der Barbarei und Verkehrung ist, andererseits aber auch der unendliche Quellpunkt einer höhern Versöhnung »). Id. ib. Zweiter Teil S. 179.

(5) HEGEL, parlando di S. Anselmo, dice cosí: « È molto notevole e racchiude tutto il suo sentire ciò che Anselmo dice nella sua trattazione « *Cur Deus homo* », trattazione che è ricca di elementi speculativi: « A me pare negligenza fermarci alla fede, e non cercare anche di comprendere quello che crediamo ». Ora si dichiara superbia una simile aspirazione; e si ritiene il sapere immediato, la fede, superiore al conoscere. Ma Anselmo e gli Scolastici si proposero il contrario come scopo.... Giacché il pensiero di provare con un semplice ragionamento ciò che si credeva — che

Dio è —, non gli lasciò pace né giorno né notte, e lo tormentò lungamente ». (« Sehr merkwürdig sagt er — was das Ganze seines Sinnes enthät — in seiner Abhandlung « *Cur Deus homo* » [I, 2], die reich an Speculationen ist: « Es scheint mir eine Nachlässigkeit zu sein, wenn wir im Glauben fest sind, und nicht suchen, das, was wir glauben, auch zu begreifen ». Jetzt erklärt man diess für Hochmuth; unmittelbares Wissen, Glauben hält man für höher als Erkennen. Anselmus aber und die Scholastiker haben das Gegenteil sich zum Zweck gemacht.... Denn der Gedanke, durch ein einfaches Raisonnement zu beweisen, was geglaubt wurde — dass Gott ist —, liess ihm Tag und Nacht keine Ruhe, und quälte ihn lange »). Id. ib. S. 146.

(6) È stato detto che ogni scoperta della scienza è una detronizzazione di Dio. Questo pronunziato è vero soltanto per rispetto al falso concetto di Dio. Quanto al Dio vero, al Dio cristiano la sentenza giusta è, in vece, che ogni scoperta della scienza non può essere che una nuova affermazione, una nuova prova della esistenza di Dio.

(7) HEGEL, dopo di aver citato il bellissimo luogo del BRUNO (*De la Causa, Principio et Uno*, Dial. 3, p. 261) dove dice: « Se sempre è stata la potenza di fare, di produrre, di creare, sempre è stata la potenza di esser fatto, prodotto e creato; perché l'una potenza implica l'altra *ecc.* », soggiunge: « Questa simultaneità del fare e dell'esser fatto è una determinazione importantissima; la materia non è nulla senza la forza, dunque la forma è la potenza e l'intima vita della materia. Se la materia fosse semplicemente la possibilità indeterminata, come si giungerebbe al determinato? » (« Diese Simultaneität der wirkenden Kraft und des Bewirktwerdens ist eine sehr wichtige Bestimmung; die Materie ist nichts ohne die Wirksamkeit, die Form also das Vermögen und inneres Leben der Materie. Wäre die Materie bloss die unbestimmte Möglichkeit, wie käme man zum Bestimmten? ») Id. ib. S. 208.

(8) « Quando si comincia a filosofare, l'anima deve anzitutto bagnarsi in questo etere dell'unica sostanza, nella quale tutto ciò

che fu ritenuto per vero si è sommerso; questa negazione di qualsiasi particolare, a cui ogni filosofo deve essere giunto, è la liberazione dello spirito e la sua base assoluta ». (« Wenn man anfängt zu philosophiren, muss die Seele zuerst sich in diesem Aether der Einen Substanz baden, in der Alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist; diese Negation alles Besondern, zu der jeder Philosoph gekommen sein muss, ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage ») Id. ib. Dritter Teil, S. 337.

(9) « ....Coloro che danno per panteismo una filosofia.... dovrebbero anzi tutto trovare, anche solo a titolo di fatto, un filosofo o un uomo qualsiasi che effettivamente abbia attribuito a tutte le cose realtà esistente in sé e per sé, cioè sostanzialità, e abbia considerate le cose come Dio; dovrebbero provare che ad un uomo solo, oltre di loro, venne in testa una simile idea ». (« .... Diejenigen, welche irgend eine Philosophie für Pantheismus ausgeben.... hätten.... es vor Allem auch nur als Faktum zu konstatiren, dass irgend ein Philosoph oder irgend ein Mensch in der Tat den allen Dingen an und für sich seiende Realität, Substantialität zugeschrieben und sie für Gott angesehen, dass irgend einem Menschen solche Vorstellung in den Kopf gekommen sei ausser ihnen selbst allein »). Id. *Enciklopädie*, Dritter Teil, § 573. Vedi anche: *Aesthetik*, Zweiter Teil, S. 458.

(10) HEGEL dopo di aver citato questo passo di BRUNO: « trovare il punto dell'unione non è la cosa piú importante; ma da esso dedurre anche il suo contrario, questo è propriamente il piú profondo segreto dell'arte ». (« Aber den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Grösste; sondern aus Demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimnis der Kunst ») soggiunge enfaticamente: « Questo è un gran detto: considerare lo sviluppo dell'idea come lo svolgersi necessario delle sue determinazioni ». « Diess ist ein grosses Wort, die Entwickelung der Idee so zu erkennen, dass sie eine Nothwendigkeit von Bestimmungen ist »). *Geschichte der Philosophie*, Zweiter Teil, S. 209.

(11) Bruno si può dire panteista in un senso solo, cioè nel senso che nella sua filosofia manca il concetto della vera ed assoluta esistenza di Dio, manca il concetto di Dio come personalità assoluta. Il Dio del Bruno vive nell'infinito universo, ma non ha una vita sua propria come principio assoluto, non ha una sua realtà *distinta*, nella quale si raccolga tutto il mondo intelligibile; insomma il Dio del Bruno non è l'Idea come autocoscienza assoluta, e perciò non è ancora realmente Dio = Dio. Tutto questo è vero. Ma siffatta critica della dottrina Bruniana si può fare soltanto dal punto di vista dell'Hegel, non già dal punto di vista de' nostri critici del Bruno. È l'Hegel soltanto, che ha diritto di chiamare il Bruno panteista. La spiegazione e la critica del Bruno, a me pare la seguente. Bruno contempla Dio come cosmogonia, come attività cosmogonica (ciclo di origine), ma non contempla il cosmo come teogonia, come attività teogonica (ciclo di ritorno). È vero che non c'è cosmogonia senza teogonia, come non c'è intuito senza riflessione; ma c'è teogonia e teogonia, come c'è riflessione e riflessione. Ora il Bruno non arriva al concetto di quella forma del cosmo che non è solamente una certa teogonia, ma che è la vera ed effettiva teogonia; non arriva al concetto del cosmo veramente teogonico; e perciò non arriva alla *vera esistenza* di Dio Dunque la personalità assoluta di Dio, in questa filosofia, è impossibile. Ma d'altra parte neppure è possibile arrivare a questa idea, uscendo dal Bruno assolutamente. È sulla via aperta dal Bruno che bisogna camminare per raggiungerla. Chi vuole adunque questa idea, accetti il Bruno, vada avanti, e la troverà.

Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

# L'IDEA DI HEGEL

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

Io fui educato alla filosofia e dirò liberamente che fui davvero educato alla filosofia appunto perché, e solo perché, in questa nobile Università io fui educato alla filosofia hegeliana. Io fui messo al mondo della ragione, sia detto per chi nol sappia, io fui messo al mondo della ragione dalla parola vibrata, incisiva, scultoria di B. Spaventa; dalla parola mobile, immaginosa, ma sempre fissa nell'idea, di A. Vera. Quella parola vibrata, incisiva, scultoria di B. Spaventa; quella parola mobile, immaginosa, ma sempre fissa nell'idea, di A. Vera, io ebbi la fortuna di ascoltarla, per nove anni, sui banchi della scuola; ebbi la fortuna di poterla meditare, finora, per venti anni, nella mia modesta cattedra di professore liceale; ebbi la fortuna di poterla riscontrare e completare colla parola magistrale, ispiratrice tanto del Vera che dello Spaventa, colla parola magistrale, io dico, di Giorgio Hegel.

Potete adunque figurarvi qual cumulo di memorie sante debba oggi scendere nel mio spirito, oggi che io, chiamato quasi dalla voce stessa dei miei maestri, ed incoraggiato dalla suprema autorità scolastica, ho l'onore di presentarmi a voi come libero docente, per continuare qui, secondo le mie forze, l'insegnamento hegeliano, e farmi cosí interprete di quella stessa idea, che fece la grandezza dei miei maestri, e rinnovellò del piú alto vigore filosofico questo illustre Ateneo.

La gioia, pertanto, e la trepidazione, che assale l'animo mio in questo momento, non potrebbe esser maggiore. Né questa trepidazione e questa gioia sono due sentimenti diversi, tra i quali, per avventura, l'animo

mio sia diviso. Questi due sentimenti nascono in me l'uno dall'altro, e non sono in realtà che un sentimento solo, che è gioia e trepidazione nello stesso tempo; avvegnaché il gioire e il trepidare non abbia ora in me che una medesima radice, e non sia che la duplice pulsazione della stessa coscienza.

Ma, per esprimere e fare intendere questo mio complesso ed unico sentimento, a me corre l'obbligo e fa d'uopo uscire dalla sfera del sentimento, e sollevarmi un po', la prima volta insieme con voi, alla regione pura e serena del pensiero, a quella regione, cioè, da cui scaturisce non pure ogni sentimento, ma scaturisce ogni sapere ed ogni realtà. Questa regione è la regione dell'idea. Egli è perciò che l'argomento di questa mia prelezione non può esser che questo. Che cosa è l'idea? L'idea vera è l'idea hegeliana? E, se l'idea vera è l'idea hegeliana, qual'è, in questa idea, il significato di B. Spaventa e di A. Vera? E, se l'idea vera è l'idea hegeliana, qual è il compito imposto a noi dalla dipartita dei nostri maestri? Ossia, dirò meglio, quale può e dev'essere l'ufficio mio, come libero docente di filosofia in questa nostra Università?

Se io riuscirò a rispondere con qualche chiarezza a queste domande, con ciò stesso io avrò espresso chiaramente così il contenuto e il perché della mia gioia, come il contenuto e il perché della mia trepidazione.

Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

## I.

Che cos'è l'idea? Ebbene l'idea in generale non è, né può essere altro che un sistema; non può essere altro che una concezione generale delle cose, una concezione, cioè, nella quale tutte le cose dell'universo siano comprese e distinte in un punto unico di vista; un'idea, insomma, non è, né può essere altro che un sistema filosofico.

Non solo nella scienza empirica, ma anche nella

vita comune noi chiamiamo idea ogni rappresentazione, che ci formiamo di una realtà qualsiasi. In questi casi però la parola idea è adoperata in un senso inferiore, in un senso piuttosto analogico e, dirò così, metaforico. È una metafora presa da una sfera più alta, come quando diciamo vita il movimento, diciamo anima la semplice virtú vegetativa, o diciamo, p. es., colle sacre carte: *coeli enarrant gloriam Dei*, mentre, in verità, i cieli non dicono nulla, e la gloria di Dio non si dimostra davvero che nel solo pensiero filosofico. Siccome ogni nostra rappresentazione raccoglie, a suo modo, gli elementi della cosa rappresentata in una certa determinazione, che essa pone come vincolo ed unità di tutte le altre, così noi chiamiamo idee tutte le rappresentazioni; imperocché questa operazione del raccogliere la molteplicità nell'unità, se non è ancora l'idea, è però una certa forma astratta ed indeterminata dell'attività dell'idea. Il fatto è però che nelle rappresentazioni o lo spirito non raggiunge mai la vera unità della cosa rappresentata, cioè, non raggiunge quella determinazione dominante, che in sé contiene tutte le altre, e che, in tutte le altre penetrando, le informa di sé, le plasma novellamente, e le fa essere tali quali devono essere nella cosa a cui appartengono, o, se la raggiunge, non perviene ad accorgersi del suo valore, della sua attività ed efficacia, e perciò, in certo senso, è come se di fatti non la raggiungesse; imperocché raggiungere davvero l'unità non è possibile senza seguire l'energia di essa, in tutto il contenuto e in tutta l'estensione della cosa, di cui è unità (1). Tutti diciamo, p. es., che l'uomo è un essere ragionevole. Ma quanti son quelli, che ravvisano nella energia della ragione l'elemento signoreggiante di tutto l'essere umano, e s'accorgono perciò che questo elemento è presente ed attivo, cioè, realmente signoreggiante in tutto il contenuto e in tutta la sfera dell'umana natura? L'uomo è organismo, l'uomo è senso, l'uomo è appetito, l'uomo è volontà, e così di seguito. Ma chi vede concreta-

mente come l'energia della ragione pervade tutte queste determinazioni generali, e, pervadendole intimamente e totalmente, le plasma in un modo speciale e le fa essere tali quali sono in realtà? Tanto è vero adunque, noi possiamo dire col Bruno, che la verità dimora altissima, dove tutti rimirano e pochi veggono, tanto è vero che anche molti, i quali ripetono e scrivono che la verità delle cose è l'unità di esse, e citano le parole del Nolano « medesima cosa a fatto è la sofia, la verità, la unità », anche molti, i quali ripetono e scrivono ciò, si dimenticano facilmente di tutto quello che hanno detto, di tutto quello che hanno scritto, e continuano ingenuamente a considerare l' unità delle cose come una semplice nota tra le note, come un semplice *caput mortuum*, come una semplice cifra, che si aggiunge, nella formazione di un numero. Così, p. es., essi vi parlano enfaticamente della ragione come essenza vera dell'uomo. Quando però si va a vedere, essi continuano a considerare l'organismo, il senso, l'appetito, la volontà, e così via via, come semplici determinazioni generali ed astratte, come determinazioni non distinte, non segnate e specificate dalla ragione, come determinazioni, insomma, alle quali la ragione si unisce estrinsecamente, senza essere il loro principio interno e costitutivo, senza formare la loro essenza attiva e creatrice (2). Il che fa vedere che, anche quando le nostre rappresentazioni siano esatte anche quando esse colgano giusto, e pongano la natura delle cose là dove sta davvero, come avviene generalmente nella scienza empirica, non sono però capaci di farci scorgere la presenza di sí fatta natura e l'attività creatrice di essa, in tutta la realtà della cosa rappresentata (3). La rappresentazione adunque, anche quando sia assolutamente esatta ed inoppugnabile, non trasporta mai il nostro pensiero nel seno stesso della verità, perché ci lascia fuori di quel movimento o processo, in cui consiste il concetto reale ed oggettivo dell'essere rappresentato. L'essenza della rappresenta-

zione è appunto questa: essa raccoglie ed ordina, e può anche raccogliere ed ordinare esattissimamente la sostanza delle cose; non può però scorgere in questa sostanza la vita stessa delle cose, non può vedere il loro interno genetico processo, non può, insomma, rifare mentalmente l'attività eterna e creatrice dell'essere stesso rappresentato. Ciò vuol dir, in altri termini, che la rappresentazione non può essere idea (4). Ed è naturale, giacché l'idea della cosa rappresentata non è possibile, se prima lo spirito non si è elevato all'idea universale. Mi spiego. La cosa rappresentata è sempre un ente determinato e piú o meno particolare, non è mai l'ente stesso nella sua universalità; giacché l'ente in generale non può cadere nella rappresentazione. Come mai adunque sarebbe possibile nel nostro spirito l'*idea* determinata e particolare di un ente qualsiasi determinato e particolare, se prima, nel medesimo, non fosse già reale l'*idea* nella sua universalità? Senza una concezione generale delle cose, la concezione determinata di questo o quell'ente non c'è, né ci può essere; giacché volere intendere il particolare senza prima intendere l'universale è la cosa piú assurda che si possa immaginare.

E in questo appunto consiste, secondo noi, l'errore radicale di ogni qualsiasi forma di empirismo: si vuole intendere il fatto, senza sapere che ogni fatto è un processo fattivo o creativo, particolare e determinato, e che nessun processo fattivo o creativo, particolare e determinato può riuscire intelligibile, se prima non si sia seguíto ed inteso il processo fattivo o creativo dell'essere in generale. La scienza puramente sperimentale non è in grado di determinare gli oggetti del suo sapere dal punto di vista di un'idea e come incarnazioni reali della medesima; ed è perciò che non può mai elevare le sue conoscenze a concezioni veraci ed obbiettive. Saranno pure esatte le sue conoscenze, il contenuto di esse sarà pure il contenuto stesso delle cose; ma, siccome a sí fatto contenuto manca il calore

e la vita dell'idea, così tutto il sapere della scienza empirica resta sempre fuori del movimento intrinseco dell'essere, si trova sempre staccato dal processo creativo della realtà. Noi dunque diciamo che idea, in senso vero e proprio, e sistema filosofico sono assolutamente lo stesso. Fuori dei sistemi filosofici non ci sono idee, che meritino davvero questo nome: avere una idea e seguire un sistema di filosofia è tutt'uno.

## II.

Ora si domanda: che cosa è l'idea hegeliana? che rapporto c'è fra questa idea e le altre? Ebbene l'idea hegeliana non è propriamente una delle idee, una tra le idee, che si sono svolte nella storia del pensiero umano, ma è l'unità organica di tutte le idee, che si sono attuate nei singoli sistemi filosofici: il sistema hegeliano non è un sistema particolare, ma è l'organismo di tutti i sistemi particolari. L'unica particolarità del sistema hegeliano è che esso penetra in tutti i sistemi particolari, e, penetrando in tutti i sistemi particolari, li unifica ed organizza nella sua unità, e così li fa esistere nuovamente nel loro vero significato, nel loro valore eterno ed assoluto (6). La filosofia hegeliana è la stessa mente filosofica, la quale ritorna su tutte le sue manifestazioni storiche, e riconoscendo sé stessa in tutti i sistemi, li accoglie in sé, purificandoli e conciliandoli; ed è così che essa pone davvero sé medesima come l'unità reale e concreta di tutta la sua storia. La grandezza ed originalità di questa filosofia è appunto quella di non essere un indirizzo particolare, ma la sintesi organica di tutti gl'indirizzi particolari; e perciò essa non è una filosofia, ma è la filosofia stessa. Anche il Cousin diceva di sé: la mia originalità è di non avere alcuna originalità. Il Cousin però *errava a tutta passata*, avrebbe detto il nostro Bruno, perché la sua curiosa originalità ce l'aveva anche lui; ma que-

sta sua curiosa originalità era la negazione di ogni unità organica, di ogni criterio superiore, nel quale la molteplicità dei criterii particolari potesse esser compresa, conciliata e riconosciuta nel suo vero significato; e, per questo stesso, la sua originalità era la negazione di ogni vera e grande originalità. L'eclettismo non è un'idea, ma è, in fondo, la negazione di ogni idea. L'eclettismo non si eleva al pensiero vero ed assoluto, e perciò non vede e non può vedere come tutte le idee, tutti i sistemi che si sono svolti nella storia trovino la loro relativa giustificazione nell'idea assoluta. L'eclettismo, anzichè elevarsi al pensiero vero ed assoluto, non fa che riporre sugli altari la stessa ragione individuale e finita, e giudicare dal punto di vista di questa ragione, piú o meno corretta o peggiorata, i sistemi filosofici. E non si accorge che un sistema filosofico, qualunque esso sia, appunto perché è un sistema filosofico, non può esser giudicato dalla ragione individuale e finita, e che perciò non è la ragione individuale e finita quella che può far le parti giuste e vedere ciò che vi ha di positivo e di vero nei singoli sistemi, ma è in vece *il sistema*, il sistema vero ed assoluto soltanto quello, che può rappresentare la giustizia della eterna Ragione ed assegnare cosí alla ragione individuale e finita, e agli stessi sistemi particolari, il posto, il valore e il significato, che a ciascuno compete.

Noi diciamo adunque che il sistema hegeliano è il sistema assoluto, e diciamo che esso è il sistema assoluto, perché non esclude da sé nessun sistema particolare, ma accogliendo, distinguendo ed organizzando in una suprema unità i princípi di tutti i sistemi particolari, si eleva realmente a quella idea, in cui si disvela la comune natura delle cose, ed in cui si risolvono e compongono, come le membra del gran corpo del Signore, tutte le differenze e tutte le opposizioni della universa realtà.

Ma qual'è questa idea, o questo principio assoluto, in cui si conciliano tutti i princípi?

Ebbene questo principio è quello stesso che fu intravveduto, benché indeterminatamente, da Cartesio: è l'attività del pensiero, è il *cogitare* come principio di tutto l'essere, come radice inestirpabile di tutto il conoscere.

Cartesio diceva: io sono, perché penso; la mia esistenza ha il suo fondamento nel pensare: questa è la verità prima ed indubitabile, ed è soltanto col criterio di questa verità che noi possiamo riconoscere tutte le altre verità. Ma, se io sono perché penso, l'attività del pensiero non esiste che in quanto pone nel tempo stesso il me pensante e la cosa pensata, ossia, non esiste che in quanto è unità attiva e positiva di soggetto ed oggetto.

In una forma piú determinata e piú chiara, il principio dell'Hegel è lo stesso principio affermato, ma non veramente inteso ed attuato da E. Kant: è l'attività razionale considerata come centro vero e vivente di tutto l'universo intelligibile, come fonte perenne di tutta la nostra coscienza, e di tutto ciò che esiste per la nostra coscienza. In altri termini, il fondamento di tutto l'essere e di tutto il conoscere sta, secondo l'Hegel, nella energia stessa della mente, sta in quell'attività originaria ed assoluta del pensiero, da cui scaturisce ogni cosa che esiste per noi, e scaturisce ogni forma della nostra esistenza. Quest'attività portentosa della mente, che il nostro Rosmini chiamò appunto cosí, ma chiamò cosí soltanto per non accettarla, mentre essa è un fatto semplicissimo e manifesto, quest'attività, senza della quale nessuna cosa esisterebbe per noi, e senza della quale noi medesimi non esisteremmo affatto, quest'attività che è la mente, giacché la mente non esiste che in quest'attività e per quest'attività, quest'attività insomma, che non è messa al mondo né da Tizio, né da Cajo, appunto perché essa è quel principio da cui dipende ogni Tizio ed ogni Cajo (*lux quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*); e che non è neppure opera di Dio, perché

Dio stesso non è che la realtà suprema della medesima, questa è appunto la verità, questo è il principio universale, questo è il cardine, secondo l'Hegel, di tutto quanto l'universo. Egli è però da osservare che quest'attività della mente, o meglio, quest'attività che è la mente, non è il principio universale del tutto in quanto è considerata in questo o in quel soggetto pensante, o in quanto si muove in questa o in quella cosa pensata. Come principio universale, la mente è quella sua attività pura e semplicissima, in cui non si considera che l'attività stessa, indipendentemente da ogni determinato oggetto pensato e da ogni determinato subbietto pensante.

Ebbene, sia che si sappia, sia che non si sappia, il fatto è che quest'attività è appunto quella, in cui noi accogliamo tutte le cose dell'universo ed accogliamo Dio stesso come ultima e suprema forma di essa, quest'attività è appunto quella che noi, dirò così, trasportiamo in tutte le cose dell'universo, e che in tutte le cose dell'universo ci sforziamo di ritrovare e di riconoscere; quest'attività, insomma, non è soltanto il soggetto della ricerca, ma l'oggetto stesso di essa, non è soltanto il pensiero investigatore, ma la verità stessa, sia consapevolmente sia inconsapevolmente, investigata. In tutto ciò che precede quest'attività, che è la mente, noi, anche senza saperlo, non cerchiamo che il lume della mente; non cerchiamo che la relazione che corre tra la cosa pensata e la virtú stessa del pensare: in tutto ciò che tien dietro all'esistenza della mente, noi non cerchiamo e non ravvisiamo che gli svolgimenti necessarii della mente medesima. La mente, l'attività della mente, quell'attività che pone oggetto e soggetto, e, ponendo oggetto e soggetto, pone *liberamente* sé stessa: ecco il principio assoluto, ecco la verità stessa nella sua vera e viva forma (7). Chi non intende questa verità, che è la sorgente di ogni verità, non può mai raccapezzarsi, non può mai trovare il bandolo della investigazione filosofica. Il bandolo della filosofia è que-

sto: è la Mente, è la Ragione come principio ed essenza del tutto (8).

Se il principio dell'Hegel è l'attività del pensare, se l'idea hegeliana è appunto la coscienza di quest'attività, egli è chiaro che lo studio fondamentale di questa filosofia non è, né può essere altro che la determinazione sistematica di tutto il contenuto interiore ed ideale di quest'attività medesima.

Il primo dovere del filosofo è quello di fare l'idea nella sua universalità. Né questo è un dovere che nasce soltanto dalla posizione del pensiero hegeliano: è il dovere di tutte le filosofie, che meritano davvero questo nome. E per verità, i sistemi filosofici non si differenziano fra loro nella semplice affermazione dell'unità del tutto, ma solo nella definizione determinata di questa unità medesima. Si dica che l'unità del tutto, che l'ente in generale, è la materia o lo spirito, si dica che è l'acqua o il fuoco, che è l'entelechia o l'atto puro, si dica che è la sostanza o la monade; si ponga insomma là dove si vuole questa unità, certa cosa è che il primo lavoro del filosofo non è, né altro può essere che la esposizione razionale del contenuto di essa. Imperocché non è possibile vedere come ogni forma della realtà, sia naturale, sia spirituale, porti in sé, a suo modo, e svolga ed affermi l'unità, se questa unità non è stata penetrata dal pensiero in tutta la ricchezza e l'organismo delle sue determinazioni ideali.

Emanuele Kant ebbe torto, allorché pose come esigenza della speculazione la disamina preliminare e, come dire, pregiudiziale delle forze del pensiero; ed ebbe torto, perché questa disamina delle forze del pensiero non si può fare che pensando, e perciò non si può fare seriamente, quando non si riconosce l'attività del pensare come l'unica sorgente di ogni vera conoscenza (9). In questo errore di E. Kant c'è però l'intuizione di una grande verità. E la verità è questa. Prima di pensare questo o quello, prima di pensare la natura, l'uomo o Dio, bisogna pensare l'attività del pensare, giacché ap-

punto quell'attività, che è il pensare, è la radice della natura, dell'uomo e di Dio. In questo senso, ma in questo senso soltanto, l'esigenza kantiana è verissima ed inoppugnabile; ed è appunto quest' esigenza quella che ha soddisfatto Giorgio Hegel, e che deve soddisfare ogni uomo, che si dedichi seriamente agli studii della filosofia. Imperocché non è possibile intendere filosoficamente una cosa qualsiasi, se prima non si sia bene studiata e bene intesa l'attività del pensare. Chi pensa, senza aver coscienza di quell'attività che è il pensare, senza aver presente allo spirito tutto quel mondo di determinazioni, di funzioni, di energie che si trovano raccolte, unificate, inverate in questa energia suprema del pensiero; chi pensa, insomma, senza sapere che cosa porta nella sua coscienza, senza essere la coscienza stessa del principio della coscienza, non può che soltanto brancicare tra il contenuto del conoscere, non può che aggirarsi intorno al medesimo, ma sempre vanamente, sempre senza entrare nel movimento intrinseco di esso. Col linguaggio di Platone si potrebbe dire così: l'occhio che non vede sé stesso, l'occhio che non vede quel punto intimo di sé stesso, in cui risiede la virtù del vedere, non può veder nulla davvero. Né l'erudizione, la dottrina, per quanto larga essa sia, può mai metterci in fronte un altr'occhio. L'occhio della mente non può essere che uno: la coscienza della sua stessa virtú visiva. Quando non si ha quest'occhio, tutta l'erudizione, tutta la dottrina, tutto il sapere del mondo non serve a niente, nello studio della filosofia. Anzi, dico di piú. Quando non si ha quest'occhio, o almeno un qualcosa della sua vista divina, l'erudizione, la dottrina, il sapere mondano non può che deviarci sempre piú dalla contemplazione del vero, non può che immergerci sempre piú nella confusione e nelle tenebre.

Con ciò, è quasi inutile dirlo, non intendiamo negare il valore dell'erudizione, imperocché questa non solo ha un valore relativo come mezzo indispensabile

di ogni serio sapere, e perciò anche del sapere filosofico, ma ha eziandio un valore intrinseco ed assoluto come mera e semplice erudizione. Il sapere umano non è soltanto filosofia, e benché la filosofia sia il fine ultimo ed assoluto dello spirito ciò non toglie la finalità propria ed intrinseca di tutte le forme intellettuali che la precedono.

Il fine, come già dissi altrove, non è soltanto in fine, ma è anche in principio, ed è per tutta la via, che ci mena alla realtà ultima ed assoluta. Relativamente però a questa realtà ultima ed assoluta, l'erudizione, presa per sé stessa e non illuminata dalla luce dell'idea, non solo non conferisce al progresso della verità filosofica, ma non fa altro che attraversarla ed impedirne il cammino.

L'idea hegeliana adunque è la coscienza dell'attività mentale come unità di tutte le sue determinazioni, è la coscienza del pensiero in tutto il suo contenuto puro ed universale, insomma è il Logos, ed è perciò che la prima esigenza, e, nel tempo stesso, la parte fondamentale di questa filosofia è la formazione del Logos, è la Logica. E da ciò si può intendere come e perché, secondo l'Hegel, la verità, l'assoluto è ad un tempo immanente e trascendente. È immanente, perché esso è l'attività stessa del pensare, è quest'attività che è dentro a noi, come dice il Bruno, ed è dentro a noi, piú che noi medesimi non siamo dentro a noi. È però anche trascendente, ed è trascendente per la stessa ragione; imperocché, se essa è dentro a noi *piú* che noi medesimi non siamo dentro a noi, questo vuol dire che la verità non può esistere per noi, se noi non la facciamo nel pensiero nostro, se non la facciamo diventare coscienza nostra. Ora la verità non può diventare coscienza nostra, se prima noi non ci solleviamo al disopra di tutte le cose particolari dell'universo, se prima non ci stacchiamo assolutamente da ogni realtà, da ogni reale manifestazione di essa, e, raccogliendoci nel

fondo stesso della nostra essenza, non la guardiamo e contempliamo da faccia a faccia e in tutti gli splendori della sua infinita possanza. Questi splendori della possanza infinita sono le cosí dette categorie logiche, che sono anche categorie metafisiche; giacché queste categorie non sono gli elementi rigidi, quiescenti e morti della vecchia metafisica, ma sono funzioni, energie, attività, e, come funzioni, energie, attività, sono momenti della suprema attività, che è, come ben vide già dai suoi tempi Aristotele, l'attività del pensiero. La verità adunque, l'assoluto, è anche trascendente, perché soltanto la coscienza della verità è la verità vera e reale, pensante e personale; e questa coscienza e personalità della verità vive al disopra di tutto il mondo della storia, e solo perché vive al disopra di tutto il mondo naturale e di tutto il mondo della storia, essa intende il mondo naturale, e crea la storia. Tutta la storia umana è la manifestazione nel tempo della coscienza della verità, che è al disopra del tempo. Fuori della coscienza della verità non c'è storia, e non si vive nella storia. Ma la coscienza della verità non si confonde colla storia, e non si confonde colla storia, appunto perché produce e contiene in sé la storia, e, producendola e contenendola in sé, la vince e sorpassa.

Stabilito cosí il concetto generale dell'idea hegeliana, farebbe d'uopo dimostrare come in quest'idea siano davvero contenute tutte le concezioni filosofiche che si sono svolte nella storia del pensiero. S'intende da sé però che questa dimostrazione non si può fare concretamente né in un giorno, né in un anno: essa richiede una lunga serie di corsi speciali, richiede un corso intero di storia della filosofia. Tuttavia un certo saggio, o, se non altro, un cenno rapidissimo, almeno relativamente alle concezioni fondamentali, che sono come i centri intorno a cui si aggruppano tutti i punti di vista speciali, è assolutamente indispensabile, perché il mio tema, se non trattato a fondo, resti però suffi-

cientemente lumeggiato, e possa generare una qualche convinzione rispetto al grave compito da me assunto, salendo su questa cattedra.

Ebbene cominciamo senza indugio dalla concezione panteistica, o puramente monistica, del mondo. Cominciamo da questa concezione, appunto perché essa rappresenta il primo, primissimo ingresso dello spirito nella sfera della filosofia. Tutti sanno che l'idea panteistica vede ed ammette un'essenza comune in tutte le cose dell'universo, ma considera questa essenza comune come la sola ed unica verità delle medesime. Le cose, prese per sé stesse, non hanno nessuna verità; la loro verità è soltanto il fondamento comune di tutte, la comune sostanza. In questa dottrina fa d'uopo distinguere due elementi: l'uno è l'affermazione della essenza comune, l'altro è la considerazione di essa come l'unica e sola verità. Fatta questa distinzione, si capisce immediatamente, perché i panteisti neghino ogni qualsiasi valore alle cose particolari, e a tutte le sfere particolari della realtà. La verità, essi dicono, è il principio, è la sostanza del tutto, è quello che è in tutto: la verità non è tutto, non è la collezione di tutte le cose, e tutto non è la verità; la verità è soltanto il tutto, fatta astrazione da tutte le cose particolari, in quanto sono particolari. La verità non è che Dio; fuori di Dio tutto è polvere ed ombra, tutto è illusione e vanità. Qui non è il caso di mostrare in quali e quanti modi, dirò francamente, superficiali e puerili, si è creduto anche presso di noi, di combattere e confutare questa concezione panteistica delle cose, e come, p. es., il Rosmini, il Gioberti e segnatamente il Mamiani, si siano piacevolmente arrabattati a distruggere questo mostro del panteismo, coi princípi stessi, da cui esso scaturisce; simili a quel pompiere, il quale, gittando legna al fuoco, credeva di spegnere l'incendio (10). Quello che a noi qui importa di notare è che, per combattere una dottrina filosofica, bisogna sollevarsi al di sopra di essa, e che non è possibile sollevarsi al di sopra di un sistema, senza acco-

glierne il principio e giustificarne l'esistenza. Non si combatte nessun nemico, senza provare di avere in sé una forza maggiore di quella del nemico. Ora nessuna delle pretese critiche del panteismo, fatte fuori della filosofia hegeliana, si è sollevata al disopra del panteismo e ne ha riconosciuto il lato positivo ed immortale. Tutti hanno ripetuto le solite affermazioni gratuite, che il panteismo confonde il finito coll'infinito, il temporaneo coll'eterno, e nessuno si è veramente accorto che l'errore del panteismo, consiste, in vece, nel restringere, e, dirò così, nel rannicchiare la verità nella sua pura universalità astratta, e perciò nel negare a tutte le cose dell'universo ogni qualsiasi partecipazione reale al principio eterno ed infinito. Limitandoci adunque al nostro scopo, noi domandiamo: la concezione hegeliana è anch'essa una concezione panteistica, ovvero è una concezione superiore, che contiene in sé il panteismo, ma, appunto perché lo contiene in sé, lo combatte e lo giustifica nel tempo stesso, e così, combattendolo e giustificandolo, lo trasfigura ed eleva alla sua verità? Ebbene non ci vuol molto a vedere che la cosa sta appunto così. L'Hegel ammette anch'egli un'essenza comune a tutte le cose dell'universo, come ammette questa essenza comune ogni filosofo. Filosofare e cogliere l'unità del tutto, filosofare ed attuare nella forma del pensiero l'unità delle cose è perfettamente lo stesso. Ma altro è ammettere l'unità o identità che dicasi, altro è negare le differenze come reali e vere differenze dell'unità stessa: altro è dire che tutte le cose s'immedesimano nella identità, come, p. es., ogni libero cittadino s'immedesima nello spirito dello Stato, altro è sostenere che l'Uno soltanto sia il vero, e che fuori dell'Uno astratto ed indeterminato non ci sia verità di sorta, come se, p. es., la verità dello Stato potesse consistere nello Stato stesso, indipendentemente dai liberi cittadini, nei quali, in vece, esso soltanto si afferma e si realizza. L' Hegel considera tutte le forme della natura e tutte le forme dello spi-

rito come forme reali e necessarie, come forme siffattamente reali e necessarie all'unità del tutto, che senza di esse l'unità stessa non sarebbe che una pura astrazione, un puro *caput mortuum;* non sarebbe, egli dice enfaticamente, che come la notte, in cui tutte le vacche son nere; anzi, piú esattamente parlando, non sarebbe affatto. Ed è appunto questa giustificazione delle differenze reali della natura e dello spirito, è appunto questo aver fatto calare, dirò cosí, l'unità del tutto dal cielo in terra, che costituisce il trionfo del pensiero hegeliano sulla concezione puramente panteistica o monistica, e costituisce, nel tempo stesso, l'unico e solo sostegno del positivismo contemporaneo. Il quale, non intendendo la sua origine, non conoscendo il suo punto di appoggio, si scaglia contro la dottrina hegeliana, e percuote cosí quella mano, che sola può sorreggerlo e nutricarlo (11).

Passiamo alla concezione pluralistica del mondo. Questa concezione noi la troviamo in tutte le epoche della filosofia. La troviamo nella filosofia antica, principalmente nella forma dell'atomismo di Leucippo e di Democrito; la ritroviamo nel medio evo, implicata e come dire nascosta sotto la forma del dualismo scolastico, il quale, come ognun sa, fa della materia e dello spirito, dell'uomo e di Dio, del finito e dell'infinito, etc., tanti enti isolati ed irreducibili, tante realtà chiuse in sé stesse e senza qualsiasi rapporto veracemente intrinseco ed assoluto; la ritroviamo finalmente in una forma rigorosa, accigliata e matematicamente riluttante ad ogni vera relazione fra le cose, ad ogni qualsiasi unità concreta ed organica, nella filosofia herbartiana. Secondo questa concezione, qualunque sia la forma sua particolare o storica, ogni cosa è a sé ed assolutamente separata da tutte le altre, ogni ente è come un punto rigido, la cui entità è tutta raccolta in sé stessa, simile a quella del certosino, la cui cella è nella comunità, ma la cui vita è la negazione di ogni vita, di ogni comunità. Egli è vero che gli atomi di

Democrito si congiungono e si disgiungono, ma questo congiungersi e disgiungersi non tocca il fondo degli atomi stessi, è qualcosa di puramente estrinseco e non altera la loro individualità astratta ed esclusiva. E così è anche vero che nella scolastica l'uomo e Dio, la materia e lo spirito, il finito e l'infinito hanno fra loro certi rapporti, ma questi rapporti non penetrano nei termini di cui sono rapporti, e tutto il loro ufficio consiste nel tenerli l'uno fuori dell'altro, consiste, cioè, nel separarli e fissarli nella loro separazione. E così finalmente egli è vero che tra i *Semplici* dell'Herbart ci sono delle relazioni, e che da queste relazioni nascono i fenomeni; ma siffatte relazioni sono relazioni *accidentali*, e danno luogo perciò a *vedute accidentali*. La verità herbartiana sta, in vece, negli stessi *Semplici*, i quali, per quanto siano perturbati dai loro rapporti, restano però sempre intrinsecamente imperturbati ed indivisi nella loro pura identità con sé stessi. Io credo adunque di potere affermare che il pluralismo, qualunque sia la forma sotto la quale si voglia considerare, si riduce sempre ad una sola e medesima dottrina, e questa dottrina è, che tutte le cose dell'universo sono a sé, puramente e semplicemente a sé, sono tante individualità rigide, esclusive, repulsive e affatto chiuse ad ogni possibile penetrazione, ad ogni possibile unità vera, reale, concreta (12).

Se tale è, nella sua essenza, ogni dottrina pluralistica, egli è facile vedere come neanche questo sistema sia escluso dal sistema hegeliano, e come in vece esso vi sia contenuto eminentemente, appunto perché vi è contenuto nella sua verità. E di fatti, se vi è dottrina nella storia del pensiero umano, la quale riconosca, dirò così, il dritto della individualità, questa è appunto la dottrina hegeliana. Un ente qualunque, secondo l'Hegel, non è vero e reale in quanto è ente, e neppure è vero e reale in quanto è un certo determinato ente, naturale o spirituale, ma esso è vero e reale solo in quanto, come quel determinato ente che è, è questo

singolo ente, è realtà singola ed assolutamente individuale. Né mi si dica che io frantenda l'Hegel, perché nella *Fenomenologia dello Spirito* è dimostrato, colla critica della prima forma della coscienza, che il singolo, il puro individuo sensibile non ha nessuna verità, ma è una pretta illusione della nostra coscienza. Imperocché questa falsità, anzi nullità del singolo è soltanto tale, allorché, come avviene nella coscienza sensitiva, non si vede il contenuto ideale ed eterno della esistenza singola, e non già allorché questo contenuto ideale ed eterno ci è veramente presente in tutta la ricchezza delle sue determinazioni. Per esprimermi in altro modo, forse piú chiaro, io dirò cosí. L'individuale preso per sé, cioè, senza l'universale e senza tutte quelle determinazioni e specificazioni dell'universale che ci menano sino a lui, è certamente un puro nulla; ma, considerato come ultima determinazione, specificazione e conclusione dell'universale, non solo non è un puro nulla, ma è, in vece, l'esistenza stessa, la sola vera e reale esistenza dell'universale medesimo. L'*essere* non aggiunge nulla al contenuto delle cose, come ben vide Emanuele Kant, ma, d'altra parte, senza l'*essere* il contenuto delle cose non è posto, non è reale. Il principio adunque dell'individualità di tutte le cose non si oppone al principio della identità, anzi il principio della identità non avrebbe valore, non avrebbe senso, se non fosse integrato dal principio della individualità. E questa integrazione è nella dottrina dell'Hegel, integrazione che l'immortale autore del Faust esprimeva divinamente nelle memorabili parole: « Ciascun'opera della natura ha un essere proprio; ciascun suo fenomeno ha carattere individualissimo, eppur tutto fa uno » (« *Jedes ihrer Werke* (*der Natur*) *hat ein eigenes Wesen; jede ihrer Erscheinungen den isolirtesten Begriff, und doch macht alles Eins aus* »).

Consideriamo ora un po', rapidissimamente, i sistemi dell'idealismo e del realismo, del soggettivismo

e dell'oggettivismo, del razionalismo e dello sperimentalismo.

Questi sistemi, come ognun sa, si differenziano e si combattono fra loro su questo punto fondamentale: i primi pongono la verità nelle determinazioni del pensiero, i secondi la pongono nel contenuto dell'esperienza. Quest'esperienza può essere, secondo i diversi campi della ricerca, o l'esperienza della natura, o l'esperienza della storia, o l'esperienza delle creazioni artistiche, o l'esperienza delle rivelazioni religiose, o finalmente l'esperienza dei monumenti stessi del pensiero filosofico, ma, in ogni caso, è sempre il dato dell'esperienza quello, in cui questa seconda serie di sistemi fa consistere tutto ciò che al mondo vi ha di saldo e di vero; mentre, per gli opposti indirizzi, la verità non alberga che nelle forme pure dell'intelletto, nei concetti che appartengono allo spirito, in quanto è coscienza di sé stesso. Tutti questi sistemi adunque non sono che forme storiche particolari di due sole concezioni fondamentali, delle quali l'una si rivolge all'attività dello spirito, l'altra si affida al mondo della esterna realtà; l'una s'immerge nel pensiero, considerato indipendentemente dall'essere, l'altra affonda nell'essere, considerato indipendentemente dal pensiero. Ebbene tutte e due queste concezioni fondamentali, nelle quali si è sempre diviso il pensiero filosofico in tutte le epoche della sua storia, si trovano contenute eminentemente nell'idea hegeliana, ma, appunto perché vi si trovano contenute eminentemente, esse non valgono piú, in questa idea, come due direzioni opposte ed esistenti per sé, ma valgono soltanto come due energie, due attività filosofiche assolutamente inseparabili, e delle quali l'una non è veramente sé stessa che in quanto è l'unità di sé stessa e dell'altra; e l'altra similmente non è quella che è, se non in quanto inchiude in sé l'una ed integra quella in sé e sé in quella. E per verità, i concetti, per la filosofia hegeliana, non sono veri, se non si muo-

vono che in sé stessi, ma sono veri soltanto in quanto vivono e si discernono nella realtà delle cose. E similmente la realtà, secondo la dottrina hegeliana, non è vera per sé medesima, ma è vera solamente come riproduzione della sua essenza eterna ed assoluta. E cosí ancora, la verità non è né il subbiettivo, nè l'obbiettivo, ma è il subbiettivo in quanto si traduce, o si riconosce nell'obbiettivo, ed è l'obbiettivo in quanto è proiezione ed esistenza reale del subbiettivo. E per la stessa considerazione, la verità non è la forma pura del pensiero, né il contenuto empirico dell'esperienza, ma è la forma del pensiero che trova la sua realtà nel contenuto dell' esperienza, ed è il contenuto dell' esperienza, in quanto è giustificato e legittimato dal pensiero. Insomma, secondo l'Hegel, una idea la quale non abbia la sua realtà sperimentale, ovvero un'esperienza la quale non sia convalidata dalle leggi del pensiero e non soddisfi i bisogni intimi di esso, non sono davvero né idea, né esperienza; ma sono, in vece, l'una una semplice concezione campata in aria, l'altra una mera accidentalità, la cui assenza dal mondo non turberebbe affatto il corso razionale ed eterno della natura o della storia. Ed in ciò si vede chiaramente come l'Hegel, e soltanto l'Hegel, abbia compreso ed attuato, nel suo vero spirito, il pensiero kantiano. Tutti sanno che la gloria del filosofo di Koenigsberg sta nell'aver visto e combattuto cosí l'esclusivismo e l'unilateralità della vecchia metafisica, come l'unilateralità e l'esclusivismo del vecchio empirismo. Secondo i princípi della vecchia metafisica, la filosofia non è, né altro potrebbe essere, che un'analisi delle idee, e perciò tutto il sapere filosofico ad altro non si riduce, in questa metafisica, che a pure definizioni nominali. Il filosofo, secondo l'indirizzo di questa metafisica, altro non deve fare che appigliarsi ai concetti naturali del pensiero umano, ed esplicare questi concetti colla semplice scorta e col semplice criterio del principio di identità. Per contrario, stando ai princípi del vecchio empirismo, la filosofia non è e non

deve essere un puro e formalistico aggirarsi del pensiero in sé medesimo, ma deve essere in vece un muoversi concreto nella realtà particolare delle cose, deve essere un'estensione, un allargamento sempre maggiore delle nostre conoscenze; deve essere, insomma, un procedimento perennemente sintetico, e non altro che sintetico. La metafisica antekantiana non conosce e non cerca che idee e rapporti di idee; l'empirismo antekantiano non conosce e non cerca che cose e rapporti di cose.

E. Kant, in vece, si accorge profondamente che l'attività filosofica non è né un puro lavorar di analisi, né un puro lavorar di sintesi. Il filosofare, secondo Kant, è un procedere del pensiero che è, nel tempo stesso, analisi e sintesi, come un solo ed unico atto. Egli perciò, accettando l'analisi dall'indirizzo metafisico, e la sintesi dall'indirizzo empiristico, ed integrando l'una e l'altra in una piú alta attività, che egli chiama sintesi *a priori*, fa consistere il lavoro del filosofo appunto in quest'attività superiore della mente, la quale, ravvisando nel contenuto dell'esperienza le leggi del pensiero, costringe la natura a svelargli i suoi segreti, che sono i segreti della stessa ragione. Di qui la determinazione profondissima del *fenomeno*, come unico e solo oggetto del sapere filosofico; imperocché il *fenomeno*, secondo Kant, non è apparenza, e non è forma meramente subbiettiva, ma è realtà concreta e saldissima, che ha il suo sostegno, il suo principio e la sua essenza nelle interiori funzioni della mente. La natura, dinanzi all'occhio del vero filosofo, è l'apparizione esteriore e sensibile delle leggi eterne della ragione. Nel nuovo criticismo questa concezione speculativa del *fenomeno*, come realtà esterna, sensibile, e, dirò cosí, palpabile delle funzioni interiori della mente umana, come estrinsecazione della essenza stessa del nostro intelletto è, presso a poco, perduto. E pure è soltanto questo *fenomeno* qui quello, che costituisce la sola

verità reale e legittimamente filosofica, secondo lo spirito del criticismo kantiano.

E. Kant però non ebbe piena coscienza di tutto il tesoro che si giace nascosto in questo suo concetto della fenomenalità delle cose come fenomenalità delle energie stesse dello spirito, ed è per questo che, dopo di avere gloriosamente inalberato il vessillo della nuova e definitiva filosofia, come attività sintetica *a priori*, come rifacimento dell' essere sperimentale delle cose nelle determinazioni attive del pensiero, ricade egli stesso daccapo nella unilateralità ed esclusività degli indirizzi combattuti, ed ammette così una realtà, che non è pensiero (il *noumeno*), ed un pensiero che non è realtà (le *idee* della ragione).

Queste due enormi contradizioni, in cui rimase impigliato il pensiero di Kant, furono superate e rimosse da quella grande figura di uomo e di filosofo, che è Giovanni Fichte. E di fatti fu il Fichte appunto che combattè, con gagliardia meravigliosa, l'esistenza del *noumeno* kantiano, e ne dimostrò l'assoluta insostenibilità (13); e fu lo stesso Fichte che scoprí davvero la presenza e l'attività di Dio, la sua esistenza reale e sperimentale, nello spirito umano (14).

Qui non è il caso di seguire il processo storico, mediante il quale da Fichte e da Schelling si è condotti necessariamente al pensiero hegeliano. Ciò che importa notare è che le due accennate contradizioni del sistema kantiano, come non ci sono piú nella dottrina di Fichte, così molto meno ci sono e possono esserci nella filosofia dell' Hegel. Ed è chiaro; giacché, per l' Hegel, una realtà inintelligibile, una *cosa in sé*, razionalmente indeterminata ed indeterminabile, è eguale a zero. E similmente è eguale a zero ogni qualsiasi principio, ogni qualsiasi assoluto, di cui non sia possibile sentire il palpito e la vita nella coscienza dell'uomo (15).

È d'uopo ora dare uno sguardo, benché fugace, alle dottrine dello scetticismo e del dommatismo, del teismo e dell'ateismo.

In quanto allo scetticismo, questa dottrina trova la sua giustificazione nella sfera della pura e semplice coscienza, non ancora pervenuta alla forma della reale e concreta attività razionale. Questa coscienza, in effetti, non è tale che in quanto oppone sé stessa all'oggetto e l'oggetto a sé stessa. Ora in questa opposizione sta appunto la radice e la necessità dello scetticismo. Finché lo spirito considera l'oggetto come esistente per sé, come avente una realtà sua propria, indipendentemente dalle interne energie del pensiero; finché considera sé medesimo come un subbietto, la cui realtà non ha nulla che fare con quella delle cose, ed è tutt'altra da quella delle cose; finché insomma non si solleva alla consapevolezza di quella sua interna virtú, di cui esso non solo, ma le cose tutte son ripiene, lo scetticismo è assolutamente inevitabile ed insuperabile.

Lo scetticismo anzi è la sola ed unica dottrina, da cui si arguisca serietà d'ingegno e verace sentimento di sé, nell'individuo che si trova in opposizione, e, come dire, in lotta colla esterna realtà. È facile dire che lo scetticismo è una malattia, ma non è facile far la diagnosi seria e coscienziosa di questa malattia, e molto meno è facile apprestarle il farmaco della salute. Questa malattia non si guarisce, e non si può guarire che in un modo solo: sollevando lo spirito alla coscienza della propria essenza; imperocché, come ho già detto, è soltanto nella essenza dello spirito che si discopre il concetto di tutte le cose. Fintantoché la coscienza umana non si sia veracemente profondata in sé medesima, fintantoché non abbia trovato nella propria interna attività il legame che la congiunge a tutto quanto l'universo, non c'è che l'ignoranza, la sola ignoranza, che la possa sottrarre agli aculei mortiferi del dubbio, alle ferite sanguinose dello scetticismo (16).

Lo scetticismo adunque, inteso in un senso relativo, è una dottrina vera e profonda, ed è l'unica dottrina seria, che sia possibile fuori della filosofia hegeliana.

In quanto al dommatismo, è da notare che questa

che io chiamo *posa dello spirito*, questa sua situazione rigida ha il suo principio e la sua cagione nella mancanza del movimento dialettico delle idee, nel difetto del loro reale ed intrinseco organamento. Allorché dinanzi alla nostra coscienza non c'è il sistema totale e razionale delle cose, non c'è l'ordine interiore della totalità degli esseri nella loro unità, l'atteggiamento dell'intelletto non può essere altro che la posizione immobile del dommatismo. Questa posizione immobile si origina adunque dalla esclusione di ogni termine medio, il quale concilii nel suo seno tutti gli opposti, e sia come il fluido animatore che circoli in tutte le determinazioni delle cose, ed in cui tutte le cose si svolgano e vivano nel loro vero significato, nel loro legittimo valore. Egli è vero che il pensiero, pervenuto che sia alla vera unità attiva dei contrarii, pervenuto che sia al concetto della totalità organica e sistematica degli esseri, riprende, in questa totalità organica e sistematica, una nuova affermazione assoluta, una nuova *posa*, una nuova forma di dommatismo. Ma questo dommatismo, che scaturisce dalla connessione intima ed universale dei concetti, questo dommatismo che sta nella affermazione della natura stessa delle cose e dei loro rapporti essenziali ed eterni, non è piú dommatismo, appunto perché è il dommatismo della ragione e della sua dialettica. Questo dommatismo della ragione e della dialettica della ragione è l'unico dommatismo che ci sia nella filosofia hegeliana, ed è quel dommatismo, senza del quale non sarebbe possibile nessuna affermazione rigorosamente scientifica. Come nella vita dello Stato, qualsiasi discussione, qualsiasi progresso, qualsiasi libertà è impossibile se l'autorità dello Stato, almeno in generale, non sia ben salda nel petto di ogni cittadino, cosí simigliantemente nella vita del pensiero non è possibile nessun movimento, nessuna determinazione, nessun concetto, se in ogni movimento, in ogni determinazione, in ogni concetto non sia valida ed inoppugnabile l'autorità stessa del sapere. Né quest'autorità

del sapere è una semplice affermazione gratuita, allorché si tratta del sapere veramente filosofico. Imperocché, nella vera filosofia, l'autorità assoluta della ragione non è un mero postulato, ma è eziandio una dimostrazione assoluta, ed è una dimostrazione assoluta, appunto perché risulta dalla connessione di tutti i concetti, e, dirò cosí, dalla ripercussione dialettica di ciascun concetto in tutti i concetti, dalla riprova di sé stessa di ogni affermazione in tutte le affermazioni.

Ed ora, ponendo fine a questa rapidissima scorsa generale sui principali sistemi della filosofia, egli è chiaro per sé stesso come la dottrina hegeliana non sia neppure né teistica, né ateistica, ma contenga in sé eminentemente cosí il lato vero del teismo, come il lato vero dell'ateismo. Imperocché, come già dissi altrove, oggi non è piú il caso di parlare di quel teismo a buon mercato, che consiste nell'ammettere Dio soltanto colla bocca. Oggi, in vece, Dio bisogna farlo esistere davvero nel nostro pensiero e nelle opere nostre. Dio è spirito e verità, e tutti coloro che adorano Dio devono perciò, *almeno in filosofia*, adorarlo nello spirito e nella verità. *Deus est spiritus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.* Ed è perciò che la concezione teistica seria e profonda, la concezione teistica veramente filosofica, non è tale che in quanto risolve in sé la concezione ateistica, e, risolvendola in sé, la vince e ne trionfa. Ed in questo senso, ma in questo senso soltanto, è verissimo e memorabile il detto di Bacone: il bere un solo sorso del calice della filosofia allontana da Dio, e fa cadere nell'ateismo; ritorna però certamente a Dio colui che questo calice vuota sino al fondo.

Ed ora, se è vero, come è verissimo, tutto ciò che abbiamo detto, noi domandiamo: è possibile confutare l'Hegel? Ma con qual principio? da qual punto di vista?

Forse coll'idea di Platone? Ma questo è impossibile, giacché l'idea hegeliana è anche l'idea di Platone. Anche nella dottrina dell'Hegel ogni cosa ha la sua es-

senza eterna ed immutabile, anche nel sistema hegeliano il mondo reale è l'espressione di un mondo ideale. C'è questa differenza, che, per l'Hegel, l'idea non ha una vita separata dalla realtà, ma vive e si muove nella realtà; la quale perciò non ha moto e vita in quanto copia e ritrae da lontano il disegno o il concetto di una vita non sua, ma ha vita e moto solo in quanto effettua ed incarna la sempiterna essenza di sé stessa.

Forse coll'entelechia e la scala ascendente delle entelechie di Aristotele? Ma l'entelechia e la scala ascendente delle entelechie c'è anche nella filosofia dell'Hegel.

C'è questa differenza, che l'entelechia, e la scala ascendente delle entelechie, nella dottrina di Aristotele è soltanto un'intuizione del genio del grande di Stagira, ma non è dimostrata rigorosamente e sistematicamente, mentre, nella filosofia del grandissimo di Stuttgard, la entelechia e la scala ascendente delle entelechie trova, in un sistema assolutamente organico, la sua assolutamente organica dimostrazione.

Forse coll'*atto puro* della Scolastica? Ma l'*attività pura* dell'Hegel è anche l'*atto puro* della Scolastica. C'è questa differenza, che l'*atto puro* della Scolastica è una parola, come è una parola l'*atto creativo* del nostro Gioberti, mentre l'*attività* pura ed *assoluta* di Hegel è tutta la sua Logica, è tutta la sua filosofia.

Forse colla *Sostanza* di Spinoza? Ma il *Concetto* (*Begriff*) dell'Hegel è anche la *Sostanza* di Spinoza; anzi il *Concetto* dell'Hegel è così pieno della *Sostanza* di Spinoza che l'Hegel potè dire entusiasticamente nella sua storia della filosofia: « Essere spinoziani: ecco il principio essenziale d'ogni filosofare » (« *Spinozist zu seyn, ist der wesentliche Anfang alles Philosophirens* »). C'è questa differenza, che nell'*Etica* spinoziana la *Sostanza* è posta dal semplice intuito del filosofo, mentre, nella *Logica* dell'Hegel, la *Sostanza* è il risultato di un procedimento dialettico, della cui forza e profondità non c'è nulla di eguale in tutta quanta la storia del pensiero.

Forse colla monade di Leibnitz? Ma l'*individualità* o *soggettività* assoluta dell'Hegel è anche la monade di Leibnitz (17). C'è questa differenza, che la *monade* di Leibnitz non ha avuto la forza di diventare sistema, mentre la *soggettività assoluta* dell'Hegel ha sistematizzato tutto il mondo della natura e tutto il mondo dello spirito.

Forse coll'attività sintetica originaria di Kant? Ma il principio dell'Hegel è appunto quest'attività sintetica originaria. C'è questa differenza, che, nella dottrina di Kant, l'attività sintetica originaria è un'attività parziale e da cui deriva soltanto la *forma*, mentre l'attività sintetica originaria dell'Hegel è attività totale ed assoluta, perché pone la *forma* e la *materia*, e, ponendo la *forma* e la *materia*, attua liberamente sé stessa, ed inaugura così ed installa nel mondo il principio stesso del tutto.

Dunque? Dunque l'idea hegeliana non si può combattere con nessuna delle idee, con nessuno dei princípi, che si sono svolti nella storia del pensiero; imperocché questa idea, questo principio, è l'idea universale esistente come universale, è il principio assoluto esistente come assoluto; è l'energia del tutto liberamente esistente come tale, e perciò è l'idea delle idee, è il principio di tutti i princípi.

Una via, una sola via ci può essere per confutare l'Hegel, e la via è questa: negare la natura determinata, benché non limitata, del principio assoluto, e, perciò, negare la natura determinata, benché neppure limitata, di tutti i princípi, di tutte le forme ideali della realtà. Per confutare l'Hegel fa d'uopo affermare che il principio assoluto, che l'assoluto (sia Dio, sia la materia, sia altro) non è nulla di saldo, nulla di fermo, nulla di assoluto; fa d'uopo dire che l'assoluto non ha un'essenza, non ha una natura, ma ha tutte le possibili essenze, tutte le possibili nature, e, si noti bene, non già tutte le possibili essenze, tutte le possibili nature che sono unite e distinte nella sua essenza e natura, e che costituiscono così l'universalità di essa essenza,

l'infinità di essa natura, ma tutte le possibili, tanto logicamente che illogicamente, tanto razionalmente che irrazionalmente; fa d'uopo, insomma, sostenere che niente è impossibile nell'assoluto, che tutte le possibilità e tutte le impossibilità sono possibili nell'assoluto. In altri termini fa d'uopo affermare che l'assoluto non afferma nulla, che tutte le affermazioni dell'assoluto non hanno nulla di affermativo o di definitivo, e che perciò tutte le possibili forme che l'assoluto riveste sono forme passeggere, sono creazioni, che esso stesso divora (18). Concepito cosí, l'assoluto non è altro che il tempo, è Kronos, è Saturno che ingoja i suoi figlioli.

Il fatto è però che la divina Cibele non permette sia divorato il suo figliolo piú caro.

Kronos può ingojare gli oceani, può ingoiare i vulcani, ma non può ingojare l'intelligenza. Saturno divora Nettuno, divora Plutone, ma, in luogo di Giove, non può inghiottire che la pietra.

## III.

Ed ora si domanda: che cosa furono, che cosa sono lo Spaventa ed il Vera nell'idea hegeliana?

Ebbene, s'intende da sé, che io qui non posso considerare le differenze che corrono tra il pensiero di Spaventa e il pensiero del Vera. Queste differenze saranno esaminate, a tempo e luogo, nel corso stesso delle mie lezioni, e sarà, a tempo e luogo, dimostrato che sí fatte differenze non sono tanto radicali, quanto altri ha potuto credere. È vero che vi sono dottrine molto importanti, nelle quali i nostri maestri non hanno seguito lo stesso concetto, e non hanno interpretato allo stesso modo l'idea dell'Hegel. Egli è vero altresí che in qualche punto, come, p. es., nella questione della pena di morte, lo Spaventa si è allontanato dalla dottrina hegeliana (19). Ma quale sia l'estensione di queste divergenze, quale sia il loro vero valore e significato,

è cosa da non potersi discutere che dopo lunghi anni di studio, e per quelli soltanto che si siano già impossessati della sostanza della filosofia hegeliana.

Perciò io devo prendere il mio punto di partenza non già dalle opposizioni piú o meno reali, piú o meno apparenti che ci sono state nell' insegnamento dello Spaventa e del Vera, ma dalla loro identità nella dottrina comune. E, prendendo cosí il mio punto di partenza da questa identità, io affermo, e dimostrerò, che lo Spaventa e il Vera intesero l'Hegel piú e meglio che non si sia inteso nella stessa Germania, anche da molti di quegli hegeliani che davvero penetrarono lo spirito e la verità di questa nobile e divina filosofia. Lo Spaventa e il Vera non ci dettero quella ricchezza di opere meravigliose, con cui fortificarono e resero inespugnabile il vero pensiero speculativo i piú grandi hegeliani della Germania, ma s'intende da sé che tutto quello che fecero il Gabler, l'Enning, il Michelet, il Werder, l'Hotho, il Bauer, il Baur, lo Schaller, il Rosenkranz, il Thaulow, il Daub, lo Strauss, Kuno Fischer etc. etc. non poteva né essere fatto, né totalmente riprodotto da due soli pensatori, per quanto grandi essi fossero, e per quanto lunga potesse essere la loro vita. Tuttavia le opere dello Spaventa e del Vera sono le glorie maggiori dell' Italia pensante, giacché in tutta la storia della nostra filosofia non c'è nulla, che si avvicini a quella profondità od altezza, a cui i nostri maestri fecero pervenire la speculazione italiana. Lo Spaventa ed il Vera, per un quarto di secolo, raccolsero e fecero raccogliere, tra queste modeste pareti, da questa stessa cattedra, dalla quale ora muove trepidante la mia parola, raccolsero, io dico, e fecero raccogliere l'oro puro del pensiero divino, ricostruirono colla piú rigorosa dialettica la concezione vera ed assoluta delle cose, e fecero vedere ed intendere l'origine, il progresso e il compimento di questa concezione vera ed assoluta, non già sentenziando ed oracoleggiando, ma ricorrendo alla storia di tutti i sistemi ed alle esigenze piú pro-

fonde dell'umana ragione. Che se taluno, sollevato agli onori della cattedra da nessun movimento filosofico, da nessuna verace corrente di idee, ha potuto, in una mezza pagina, giudicare questo splendido periodo della filosofia napoletana come un moto in ritardo, senza vitalità intrinseca e durevole, come vuoto sonoro di pensiero oracoleggiante, come gergo tra barbaro e bizantino, come moto peggio che infecondo, nocivo (V. « Nuova Antologia », fascicolo IX - 1 Maggio 1899, p. 56), questo giudizio insano può esser perdonato soltanto alla povertà dell'intelletto colle parole di Cristo: *domine parce illis, quia nesciunt quod dicunt.*

Noi abbandoniamo agli incompetenti questi *De profundis*, disprezziamo tutti i giudizii irriverenti sulle glorie nostre, ritorniamo agli studii, ravviviamo su questo suolo vulcanico (dalle cui viscere si sprigiona il pensiero dell'umanità), sì, ravviviamo il fuoco sacro dell'idea, che qui non fu mai spento, né potrà spegnersi giammai (20).

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

# NOTE

(1) La rappresentazione volgare raccoglie la molteplicità nell'unità, ma la sua molteplicità è sempre, piú o meno, un miscuglio di determinazioni essenziali ed accidentali; e la sua unità è sempre quella nota, che piú colpisce, e, dirò cosí, piú interessa l'immaginazione. La rappresentazione scientifica raccoglie anch'essa la molteplicità nell'unità, ma la molteplicità sua è purificata da tutti gli elementi estranei ed accidentali; e la sua unità non è la nota piú interessante, ma è quella determinazione, nella quale si distingue la natura propria della cosa, di cui si tratta; è, come si dice logicamente, la differenza specifica. Ma altro è cogliere soltanto la differenza specifica, altro è vedere tutto il lavoro, tutto il processo interno e creativo di questa differenza medesima.

(2) Ci sono anche degli hegeliani che fanno cosí. Anche per costoro l'uomo, p. es., ha note comuni e note proprie; ha note, per cui s'immedesima coll'animale, e note, per cui si distingue dall'animale. L'uomo non è questo soltanto, non è soltanto quelle, ma è queste *e* quelle. *Et* unum, *et* aliud; *et* haec, *et* illa. Questi sono i filosofi dell'*Et*. Spaventa direbbe: sono i filosofi della *copula indifferente*. Non sono però davvero hegeliani, perché nella dottrina hegeliana non ci sono *copule indifferenti*, non ci sono accoppiamenti *ibridi*. Se questi hegeliani avessero fatto una conoscenza un po' piú intima colla *Logica* del Maestro, applicando al caso il precetto oraziano: *nocturna versate manu, versate diurna*, non si sentirebbero inclinati a far delle concessioni al Darwinismo. Se di fatti la differenza specifica penetra ed è attiva financo nelle prime primissime formazioni dell'organismo umano, come si può negare l'origine *razionale*, cioè, la vera origine divina, dell'uomo?

Si dirà: Ma nell'uovo questa differenza non si vede. — Ma che cosa si vuol vedere? Qui è il vero caso di dire: beati coloro che *intendono*, anche senza vedere. Che cosa, ripeto, si vuol vedere? Si vuol forse vedere, lí, dentro all'uovo, un pochetto del nostro giudizio, o un zinzino della nostra sintesi *a priori?* Ma, chi sente la forza della Logica deve dire per necessità: qui c'è l'uomo, qui c'è la ragione che rifà da capo tutta la natura, ossia: qui c'è la Ragione del mondo, che si fa, che comincia a farsi ragione umana, per essere poi davvero la reale ed assoluta Ragione. Che ci arrivi poi, o non ci arrivi, questo non dice nulla; giacché non in tutti l'Attività dell'universo può raggiungere la sua assoluta realtà.

(3) Così, p. es., molti fisiologi arrivano a dire che nel fenomeno biologico ci deve essere e c'è davvero un *quid proprium*, per cui la vita si distingue dal semplice chimismo. Ma con tutto ciò, dove sono i fisiologi, i quali ci facciano vedere come, se da una parte, nel fenomeno biologico si ripetono tutti i processi anteriori della natura, questi però, d'altra parte, vi si ripetono in una forma affatto diversa, cioè, vi si ripetono appunto nella forma di quel tale *quid proprium*, che essi ammettono così, tanto per fare una concessione alla Logica dei vitalisti? Per la maggior parte dei biologi, i fenomeni vitali non sono altro che assimilazioni e disassimilazioni *chimiche*, e perciò, in fondo, non sono che fenomeni *chimici*. Il che vuol dire che la loro biologia non è biologia, ma chimica: è chimica applicata, ma chimica sempre. V. il mio scritto: *Uno sguardo generale sulle forme fondamentali della vita*, p. 4 e sgg.

(4) La rappresentazione non può essere idea, e tuttavia essa è fatta per diventare idea. S'intende da sé però che, quando la rappresentazione diventa idea, non è piú rappresentazione. Il che dice che, propriamente parlando, non è la rappresentazione che diventa idea, ma è l'intelligenza che dalla forma della rappresentazione si solleva alla forma della idea. E, siccome la realtà delle cose non può esser compresa realmente che solo dall'intelligenza che si è elevata alla sfera dell'idea, così è che l'essenza e la verità delle cose in generale si esprime anche volgarmente colla parola idea.

Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Questo significato della parola *idea*, nel senso di *natura*, *essenza*, *verità* della cosa, è profondissimo, anzi dirò che è meravigliosamente profondissimo. Imperocché la verità delle cose non è nella loro realtà immediata, ma è in quella loro realtà, che è il pensiero, che è la concezione totale ed organica di esse. La verità reale e compiuta di un ente non è l'ente stesso nella sua immediatezza, ma è l'idea di esso. Ecco perché, da Platone in poi, anche quelli che non vedono come nell'idea è la verità delle cose, si servono inconsapevolmente di questa parola per tutte le cose, e riconoscono esplicitamente o implicitamente che, cercando la verità, in fondo non si cerca altro che l'idea delle cose. Quello però che ordinariamente non s'intende è che l'idea non *si trova*, ma *si fa*; e che filosofare è precisamente questo, e niente altro che questo: fare le idee delle cose, ossia, rifare le cose, ma rifarle nella forma della loro unità organica e sistematica.

(5) Ho detto che l'ente in generale non può cadere nella rappresentazione. E di fatti anche la coscienza religiosa non si rappresenta e non si può mai rappresentare l'ente nella sua intrinsechezza ed universalità. La sua tendenza, la sua profonda aspirazione è appunto questa: penetrare nella intimità dell'ente. Ma altra cosa è la tendenza e l'aspirazione, altra cosa è il fatto e l'appagamento. Penetrare l'ente o nell'ente non è possibile che al pensiero, all'attività logica, alla Logica. Ed è perciò che al disopra della religione c'è la filosofia, la quale soltanto può appagare ed appaga quella tendenza ed aspirazione che nella fede è sempre inquieta, sempre inappagata ed inappagabile.

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

(6) Ci sono di quelli i quali credono che i sistemi filosofici siano presso a poco come le mode che ci vengono da Parigi. Ne passa una e ne viene un'altra, e poi passa questa e ne viene un'altra, e così sempre. Anzi peggio, secondo alcuni, perché le mode, a breve o a lungo andare, ritornano. I sistemi in vece avrebbero ciascuno la loro storica ora o mezz'ora, che li porta via con sé nell'abisso. Ebbene, se c'è opinione assolutamente storta e stolta, in ordine alla storia della filosofia, è appunto questa.

Nella storia della filosofia non ci sono epoche, non ci sono periodi che passano, non ci sono sistemi che si dileguano per sempre.

In questa storia non ci sono avvenimenti transitorii: ci sono in vece *Princípi;* e niente altro che *Princípi.* I quali non passano, e non invecchiano, appunto perché sono gli aspetti diversi, benché limitati, della eterna verità. La verità filosofica, nelle diverse epoche, nei diversi periodi, nei diversi popoli, ed anche nei diversi sistemi, che lottano fra loro in un periodo medesimo, non fa che mostrare i gradi diversi del suo sviluppo, e come le diverse facce della sua divina natura. Ogni sistema rappresenta un momento della verità, momento che in una piú alta filosofia si ritrova integralmente, benché negato nella sua forma esclusiva. Il sistema piú vero e piú perfetto contiene in sé tutti gli altri come parti di sé stesso. Ed è cosí che le piú antiche filosofie destano tuttora il nostro interesse, perché ciascuna col suo principio ha fatto la scoperta di un lato della verità; egli è cosí che nessuna filosofia appartiene puramente al morto materiale della storia; ma tutte in vece vivono e vivranno eternamente per i loro concetti fondamentali, sia separatamente in diversi individui, sia congiuntamente nello stesso individuo; sia lottanti l'uno contro l'altro, sia conciliati nella loro vera unità.

(7) Dico: pone *liberamente* sé stessa, perché l'attività della mente non può esser determinata né dall'oggetto, né dal soggetto. E la ragione è evidente, giacché senza dell'attività della mente non c'è né l'oggetto, né il soggetto.

L'oggetto e il soggetto sono termini correlativi, e nascono ad un parto dall'energia della mente. La mente adunque non può esser determinata né dall'uno, né dall'altro. Quando si pensa altrimenti, ciò avviene perché si considerano come reali l'oggetto ed il soggetto, indipendentemente dal loro principio. Il che è manifestamente assurdo.

Free digital copy for study purpose only

(8) Si noti bene che dicendo: la Mente, la Ragione è il principio e l'essenza del tutto, non vogliamo intendere che ogni cosa, e perciò anche le forme piú elementari e piú povere della materia siano mente o ragione. Mente, Ragione vuol dire quell'attività, quell'energia assoluta che nella mente, nella ragione raggiunge la sua libera esistenza; vuol dire, in altri termini, l'essenza della mente, l'essenza della ragione. E di fatti l'essenza della mente, della

ragione non è soltanto essenza della mente o della ragione; imperocché, se nell'uomo questa essenza si manifesta nella forma della coscienza, nella forma del ripiegamento in sé medesima e della libera posizione di sé medesima, in tutte le cose della natura essa si manifesta e realizza in quella forma piú o meno subordinata, piú o meno indeterminata e necessitata, che costituisce la specifica differenza della cosa di cui si tratta. In questo senso noi diciamo che l'attività essenziale della mente è come l'anello di congiunzione di tutto il mondo naturale e di tutto il mondo umano (umano e sovrumano, giacché la distinzione di umano e sovrumano, la distinzione del puramente umano e del divino, è una distinzione che cade nel concetto stesso dell'*umano*, inteso nella sua universalità), è come il pernio, a cui è sospeso tutto quanto l'universo, è come il volume, in cui è raccolto tutto ciò che per l'universo si squaderna. Questo è il senso, il solo senso, in cui sosteniamo l'antropologismo assoluto, ossia, il psicologismo trascendentale. Anche il Gioberti diceva: tutto è coscienza, implicata o esplicata. Questo vuol dire: tutto è uomo; l'uomo soltanto esiste, e fuori dell'*uomo* non c'è nulla. La natura è la potenza dell'umanità, e come potenza dell'umanità è subumanità. L'umanità è la potenza della divinità, e questa perciò non è altro che la sovrumanità. Dunque: subumanità, umanità, sovrumanità; subumano, umano, sovrumano. Ma il subumano, l'umano e il sovrumano sono forme, benché diverse ed opposte, della stessa attività, e quest'attività noi non la troviamo che nella mente, e non possiamo studiarla che nella mente. Quest'*umanesimo* universale, che non esclude però l'opposizione della materia e dello spirito, né esclude l'opposizione di uomo e Dio, ma concilia in una suprema unità la natura, l'uomo e Dio, questo umanesimo è il significato dell'Hegel. Si dirà: ma questo è Protagora. — Sí, è Protagora, ma è Protagora inteso bene, cioè è Socrate. E neppure è Socrate, ma è Socrate inteso meglio, come deve essere inteso nel secolo decimonono, cioè, è l'Hegel.

(9) Secondo la dottrina kantiana l'attività conoscitiva non è la verità stessa nella sua vera e viva forma, come noi diciamo, ma è soltanto lo strumento o il mezzo, mediante il quale la verità arriva fino a noi. In questa dottrina si suppone adunque 1° che la verità sia fuori dell'attività conoscitiva; 2° che noi e la nostra

attività conoscitiva siamo due cose diverse; 3° che, mediante l'attività conoscitiva, arriva a noi quel tanto di verità, che può arrivarci, nelle forme e per le forme di essa attività, in quanto è separata dalla verità.

Ma, se l'attività conoscitiva e la verità sono due enti diversi, dov'è, si domanda, la verità, e dov'è l'attività conoscitiva della verità? Una verità che ha fuori di sé l'attività conoscitiva, appunto per ciò non è, non può essere la verità. Se voi collocate la verità a destra, e l'attività conoscitiva a sinistra, dovete finire per conchiudere che, come all'attività conoscitiva manca la verità, così alla verità manca l'attività conoscitiva. Ma una verità, a cui manca qualcosa, e sia checchessia, non è più la verità. Noi diciamo adunque che, se la verità non è una parola vuota di senso, essa non può essere la verità che in quanto è l'unità di ogni verità, e che perciò come unità di ogni verità, non può aver fuori di sé né il conoscere, né l'essere; né lo spirito, né la materia; né il soggetto, né l'oggetto; né l'idea, né la realtà, e così via via. E, se la cosa sta così, egli è chiaro che l'attività conoscitiva non può essere estrinseca alla verità, né la verità estrinseca all'attività conoscitiva. L'attività conoscitiva non può essere che l'attività conoscitiva della stessa verità; non può essere che la verità stessa come attività conoscitiva. E poiché il conoscere è superiore all'essere, come lo spirito è superiore alla materia, così bisognerà dire che la verità raggiunge la sua vera e viva forma appunto nell'attività conoscitiva. Come l'attività creatrice non compie l'opera sua che solo nel momento, in cui si rivolge indietro e prende coscienza di tutto quello che ha fatto (*Et vidit Deus omnia quae fecerat!*), così la verità (l'attività creatrice appunto) non è proprio davvero la verità che nell'attività conoscitiva e per l'attività conoscitiva.

In secondo luogo, se noi e la nostra attività conoscitiva siamo due cose diverse, ciò vuol dire che noi possiamo esistere senza l'attività conoscitiva, e l'attività conoscitiva può esistere senza di noi. Ma che cosa siamo noi senza l'attività conoscitiva? Io sono perchè conosco, perché penso. Senza l'atto del conoscere, senza l'atto del pensare sono un bel nulla. Che cosa è dunque quest'altra distinzione dell'attività conoscitiva e dell'io, a cui dovrebbe appartenere l'attività conoscitiva? Giovanni Fichte diceva, in modo

semplicissimo e profondissimo: « Non è l'Io che pensa, è la ragione; e l'individuo non la possiede come suo accidente » (« *Das Ich denkt nicht, sondern die Vernunft denkt. Das Individuum besitzt sie nicht als sein Accidenz* »). E soggiungeva nobilmente: « Buon per l'individuo, che è posseduto dalla ragione ». (« *Wohl dem Individuum, das von der Vernunft besessen wird!* »).

Finalmente, se la verità, o quel tanto di verità, che si concede, come per elemosina, alla nostra ragione, non arriva a noi che nelle forme *soggettive* della nostra attività, che cosa è, e a che si riduce questa pretesa verità? E di fatti, se noi consideriamo l'attività conoscitiva come lo strumento della cognizione, egli è chiaro che sí fatto strumento non può portare alla nostra coscienza la verità tale quale essa è in sé, ma deve necessariamente trasformarla ed alterarla.

Né varrebbe il dire che la conoscenza dello strumento ci mette in grado di togliere, nell'oggetto conosciuto, quella parte di esso che spetta allo strumento, e di ritenere cosí il resto come la verità pura di ogni alterazione; giacché, tolto tutto quello che è elaborazione dello strumento, nell'oggetto del conoscere non ci resta piú nulla. Questo stesso si deve dire, quando l'attività conoscitiva si considera come un mezzo, attraverso il quale arriva fino a noi il raggio della verità; imperocché, anche in questo caso, se noi sottragghiamo la rifrazione propria di esso mezzo, il raggio della verità non colpisce piú la nostra pupilla, e si riduce perciò perfettamente a zero. Questa ipotesi adunque, secondo la quale l'attività conoscitiva non sarebbe altro che lo strumento o il mezzo della conoscenza del vero, è un'ipotesi che stabilisce già anticipatamente l'impossibilità della conoscenza del vero. Quando si è detto *a priori* che le forme, nelle quali e per le quali noi conosciamo la realtà, non sono che forme meramente subbiettive, è inutile andare avanti, è vano affaticarsi in una ricerca, la quale porta già in sé stessa il suo risultato finale. E il risultato finale è che noi, procedendo per questa via, dobbiamo arrivare alla conclusione che la realtà delle cose non è, né può essere tale quale essa è nelle forme e per le forme della nostra conoscenza. Sicché, conoscendo le cose, noi non conosciamo l'essere delle cose, ma conosciamo soltanto l'essere nostro.

Ma chi ci dice che l'essere delle cose non sia appunto l'essere nostro? Non è lecito almeno sospettare che l'essere nostro, proprio l'essere nostro, sia appunto l'essenza delle cose?

Nella dottrina kantiana questa concezione dell' essere nostro come essenza delle cose non c'è neppure come sospetto. Ed è naturale; imperocché il principio fondamentale del pensiero kantiano sta appunto in un sospetto del tutto opposto a questo, sta nel sospetto della falsità di sé stesso. Né questo sospetto del pensiero kantiano è senza ragione. Allorché il pensiero pone la verità da una parte, e pone sé stesso dall'altra, è ben giusto che esso sospetti di sé medesimo, e ponga in dubbio la sua verità. Anzi il pensiero, separato così dalla verità, non può pervenire ad altra verità che non sia questa: la falsità di sé stesso. E di fatti ci siamo oramai, giacché il criticismo contemporaneo è venuto esso stesso a questa conclusione. Oramai l'articolo fondamentale della nuova confessione criticista è già formulato, e già si recita, a voce più o meno bassa, a voce più o meno alta, in tutte le chiese. L'articolo fondamentale è quello che riguarda la nostra affermazione del mondo esterno. E per verità, i nuovi criticisti dicono anch'essi, come noi diciamo, che noi affermiamo costantemente l'esistenza del mondo esterno, e che quest'affermazione del mondo esterno costituisce il fondo stesso della nostra esistenza: noi siamo perennemente quest'affermazione. Ma, secondo i criticisti, quest'affermazione è un'illusione, è un'allucinazione perenne, dalla quale non usciamo mai, né possiamo mai uscire. Una volta si diceva con S. Paolo: *in Deo vivimus, movemur, et sumus*. Oggi in vece, secondo la nuova confessione, si deve dire, e si dice realmente: *in illusione vivimus, movemur, et sumus*. Quest'illusionismo è la nuova verità del mondo; questa è la verità definitiva, questo è l'ultimo verbo della scienza, l'ultima parola. E non c'è che dire: il risultato è chiaro, e dinanzi ai risultati chiari della scienza bisogna rassegnarsi. Coraggio adunque, e ripetiamo solennemente, senza esitazioni: *in illusione vivimus, movemur, et sumus*. Questo coraggio però, nei nuovi criticisti, non è ancora abbastanza fermo: qualche volta c'è, qualche volta non c'è. Ed è appunto questo difetto di costanza quello che salva il criticismo dinanzi all'occhio dello stesso criticista; è questa incoerenza, io voglio

dire, quella che illude gli illusionisti, e fa loro credere di muoversi nel terreno della scienza e della verità.

Se i nostri criticisti contemporanei fossero logici davvero, ed avessero quel coraggio della verità, che è così potente e gagliardo nell'antico scetticismo, essi non rimanderebbero la questione ad una metafisica di là da venire, come alcuni hanno fatto (p. es. il Rabier), ma direbbero chiaro e tondo: il mondo esterno non c'è. Già, questo appunto essi dovrebbero dire: il mondo esterno non c'è.

Ma, giacché mi ci trovo, esaminiano un po', brevemente ma compiutamente, questa posizione.

Perché la Logica del criticismo ci costringe a dire: il mondo esterno non c'è? Ebbene la ragione è chiara, e questa ragione è che il nostro conoscere non è altro che un atto di proiezione, o meglio, un atto di eiezione delle nostre forme subbiettive. Essendo il nostro conoscere niente altro che questo, egli è manifesto che ammettere la realtà del mondo esterno come qualcosa di indipendente, come qualche cosa di esistente per sé, indipendentemente dalle forme subbiettive del nostro conoscere, è la cosa più assurda che si possa immaginare. Sarebbe anzi quest'affermazione l'affermazione più sleale e bugiarda di questo mondo; sarebbe come dire: io tocco, mentre so di non toccar niente, che non sia la stessa mia pelle (anzi neppure la mia pelle, perché come toccherei la mia pelle, senza quella *forma subbiettiva* che io dico *pelle?*); sarebbe insomma, diciamolo francamente, una menzogna. Dunque usciamo una buona volta dalla menzogna, e diciamo la verità; confessiamo la nostra allucinazione.

Ebbene fin qui la cosa va; e la psicologia del criticismo contemporaneo non potrebbe vedere più acutamente. C'è una difficoltà, però, molto grave. E la difficoltà è questa. Allorché la psicologia del nuovo criticismo si getta in questa indagine e in quest'analisi della nostra perenne allucinazione, come fa ad indagare e ad analizzare questo fatto, che è il fondo stesso della nostra esistenza? Coglie essa *immediatamente* questo fatto della nostra perenne allucinazione, ovvero si serve delle forme dell'intelletto, e guarda questo fatto attraverso le determinazioni dell'intelletto? Questa è, a me pare, un'altra questione pregiudiziale, che bisognerebbe fare,

prima di indagare e di analizzare il fatto della nostra allucinazione. E siccome questa questione non potrebbe avere una soluzione diversa dalla prima, il risultato finale dovrebbe esser questo: se la conoscenza umana è un'illusione, la psicologia che studia ed intende questa illusione, non la può studiare e non la può intendere che aggiungendo alla prima una seconda illusione; non la può studiare e non la può intendere che sostituendo alla illusione della coscienza naturale la illusione della scienza.

Il fatto è però che il vero risultato finale e necessario dello stesso criticismo contemporaneo non può essere che questo: il mondo esterno è sí veramente *per noi* un'eiezione del pensiero, ma è *per noi* un'eiezione del pensiero appunto perché e solo perché esso è *in sé* un'eiezione di quell'attività, che è *il pensare*. Il mondo esterno apparisce a noi, e non può a noi apparire altrimenti che come una secrezione del nostro cervello; ma ciò è perché il mondo esterno non è *in sé* altro davvero che una secrezione piú o meno abbondante di quello stesso sangue, di questa stessa vita, che è il sangue e la vita del nostro cervello. Dunque torniamo pure a Kant, ma, camminando bene per la via aperta da Kant, per necessità dobbiamo arrivare daccapo dinanzi alla porta dell'Hegel, al sommo della quale sta scritto: « Tutto sta a cogliere ed esprimere il vero non come sostanza, ma proprio come *soggetto* ». (« *Es kömmt alles darauf an, das Wahre nicht als* Substanz, *sondern eben so sehr als* Subject *aufzufassen und auszudrücken* »).

(10) Uno dei punti piú curiosi della storia della filosofia presso di noi è certamente questa critica del panteismo, fatta dai nostri filosofi dommatici. Secondo questi filosofi, il panteismo è falso, perché è una violazione del principio di identità e di contradizione, mentre in verità il panteismo è falso solo perché è una conseguenza del detto principio di identità e di contradizione, nel senso in cui esso è inteso dalla vecchia logica, ed in cui è anche inteso dai nostri filosofi dommatici. V. il mio scritto: *La filosofia di G. Bruno*.

(11) L'errore dello Spencer (come di tutti i positivisti) a me pare che sia questo. Essi pretendono di elevarsi alla concezione universale delle cose, mediante l'esperienza e la generalizzazione.

Ora nessuno nega che l'esperienza e la generalizzazione siano necessarie ed assolutamente indispensabili all'attività scientifica in generale. Ma appunto perché l'attività scientifica in generale non può stare senza l'esperienza e la generalizzazione, appunto perciò l'attività filosofica, che non è la semplice attività scientifica in generale, ma è quell'attività scientifica, che è attività filosofica, non può procedere e non è possibile con questi metodi anteriori, e per ciò appunto inferiori. Il voler trapiantare nella investigazione filosofica i metodi della pura e semplice ricerca scientifica, e il volerveli trapiantare così come essi sono (e devono essere) nella mera scienza empirica, è disconoscere a viso aperto la differenza che corre tra la filosofia e le scienze particolari. E da ciò poi deriva che, non potendosi conseguire lo scopo proprio della investigazione filosofica coi semplici strumenti della ricerca scientifica particolare, si conchiude col conchiudere che non si conchiude nulla. Ma il torto non è della filosofia; il torto è di chi vuol far la filosofia, senza filosofia. Non si capisce che la filosofia si fa, non già osservando, sperimentando e generalizzando, ma pensando e meditando secondo le esigenze del vero pensiero e della vera meditazione ordinata e sistematica; non si capisce questo, e intanto si asserisce che non si può arrivare. Ma per quale via non si può arrivare: per la via propria della scienza filosofica, o per quella via che la scienza filosofica suppone già percorsa?

Lo Spencer dice che la scienza consiste nella generalizzazione, e che perciò il progresso della scienza non può dipendere da altro che da una generalizzazione sempre più alta, da una riduzione successiva e sempre crescente dei fatti particolari a fatti più generali. Se questa è la scienza, e questo è il progresso della scienza, risulta evidente, Egli soggiunge, che, siccome la conoscenza più generale a cui arriviamo, appunto perché è la più generale, non può esser ridotta ad un'altra ancora più generale, così è necessità concludere che questa ultima conoscenza non è una conoscenza in cui si possa trovare la funzione propria della scienza, non è una conoscenza che possa *spiegare*, che possa *comprendere*, e perciò non è una conoscenza che possa dirsi scientifica. *Donc, de toute nécessité, l'explication doit nous mettre en face de l'inexplicable.* In altri termini, l'ultima, la più alta spiegazione non è più spiegazione; l'ultima, la più alta scienza non è più scienza.

Ma, se la cosa sta così, non si capisce, non si spiega, non si comprende perché tanto affaticarsi per questo preteso progresso della scienza. Se la cosa sta così, a me parrebbe molto meglio l'astenersi dal progredire fino a tal punto. Di fatti, qual è il servizio che ci rende questo arrivare fino alla cima, fino alla sommità della generalizzazione? L'unico servizio è quello di condurci dinanzi all'inesplicabile e di farci dire da lui stesso: tanto di naso! Non sarebbe meglio, per la scienza, arrestarsi alle prime generalizzazioni e risparmiarsi così questo sberleffe dell'inesplicabile?

Lo Spencer conchiude trionfalmente: volere o no, la cosa sta così, e finché la parola comprendere avrà il significato che ha, finché la parola comprendere non cambierà senso, il fatto ultimo, la verità ultima non potrà esser compresa.

Ma lo Spencer non ha notato che la parola comprendere ha tre diversi significati. Il primo è quello che ha nel vocabolario della coscienza volgare; il secondo è quello che ha nel vocabolario della semplice scienza; il terzo ed ultimo è quello che ha nel vocabolario della filosofia.

Ora si domanda: lo Spencer che cosa fa, che cosa intende fare: la semplice scienza delle cose, o la filosofia? Naturalmente, intende fare la filosofia. Ebbene nel vocabolario della filosofia la parola comprendere vuol dire *muoversi* dapprima *nell'idea*, e poi *seguire* il *movimento* dell'*idea nello svolgimento reale delle cose;* vuol dire *pensare*, e quindi *scorgere il processo del pensare nel processo della realtà*. Questo vuol dire *comprendere*, in filosofia. Ed è perciò che la filosofia non si può fare in tanti modi, ma in un modo solo: *pensando*. E per verità, quando noi ci ostiniamo a far la filosofia come si fa la semplice scienza empirica, tutto il processo della nostra attività scientifica non si riduce che a passare da un fatto ad un altro fatto, e da questo ad un altro fatto, senza mai superare il fatto stesso, senza mai vedere il significato universale di esso, senza mai scorgere il processo inferiore del fatto e la sua necessaria relazione con tutto ciò che gli sta innanzi e con tutto ciò che gli vien dietro. Per tal modo, il fatto, per quanto sia generale ed elevato, resta sempre come qualcosa di sconnesso, che non si può riannodare alla legge universale ed assoluta del tutto; e non si può, appunto perché questa legge universale ed assoluta del tutto non si trova nella semplice esperienza e colla semplice esperienza,

ma si trova solo là dove sta davvero; si trova nella Mente, e non si può cercare che colla Mente, non si può cercare che *profondandosi nel profondo della Mente*. Quando non si fa cosí, non si riesce ad altro che a menare il can per l'aja. Anzi si riesce a qualcosa di peggio; imperocché, procedendo da un fatto generale ad un fatto ancora piú generale, ma che, per quanto sia generale, è sempre un semplice fatto (non è il principio di tutti i fatti, che come principio di tutti i fatti, è principio di sé stesso in essi), non si fa altro, come dice lo stesso Spencer, che avvicinarsi sempre piú all'inesplicabile, avvicinarsi, perciò, sempre piú alla negazione della scienza. Questo procedere adunque della filosofia, che non si solleva sul metodo della scienza empirica (e che si vanta di questa sua degradazione!) non è soltanto un menare il can per l'aia, ma è addirittura un giuoco, un giuoco curiosissimo, un prestigiare di nuovo genere. Il giuoco è questo: menando il can per l'aia, questa filosofia, a misura che progredisce nelle sue generalizzazioni, fa scomparire a poco a poco l'oggetto ed il soggetto, il compreso e il comprendente, la verità ed il sapere: il cane ed il guinzaglio! Intanto chi intende bene questo giuoco non può non accorgersi che esso non è altro che una vendetta della stessa filosofia; della vera ed assoluta filosofia.

Quando noi non facciamo la filosofia cosí come essa vuole esser fatta, cioè nello spirito e nella verità, quando noi non la facciamo là dove essa si fa, cioè, nel laboratorio della Mente, ma la vogliamo fare fuori dello spirito e della verità, fuori dell'attività e del processo proprio della Mente, noi attiriamo sopra di noi necessariamente la vendetta della filosofia e della verità, e perciò siamo costretti a confessare colle nostre labbra.... che la verità e la filosofia sono fuori di noi. In altri termini, noi siamo costretti a confessare che la verità c'è, che l'assoluto esiste, e che la scienza dell'assoluto non è estranea allo spirito umano, perché, se fosse del tutto estranea allo spirito umano, noi non potremmo dire: l'assoluto c'è. (Dire: l'assoluto c'è, è già la prima affermazione della scienza dell'assoluto). Dunque noi diciamo: la scienza dell'assoluto non è estranea allo spirito umano, ma è estranea allo spirito nostro: la scienza dell'assoluto c'è, ma non è fatta per noi; il pane degli angeli c'è, ma noi non abbiamo i denti per mangiarlo. Io so bene che lo Spencer, affermando l'esistenza dell'assoluto e negando la

conoscibilità del medesimo, non ha mai inteso di recitare questo *Confiteor*. E la ragione è la seguente. Secondo lo Spencer, l'affermazione dell'esistenza dell'assoluto non ha bisogno di esser fondata sulla conoscenza dell'assoluto. Per lo Spencer, l'affermazione dell'assoluto non è altro che una conclusione semplicissima e naturalissima, la quale deriva dalla natura stessa della nostra conoscenza. Questa conoscenza nostra, Egli dice, è essenzialmente relativa, e questo carattere essenziale della sua relatività è riconosciuto da tutti i positivisti, da tutti quelli che pensano bene. Se adunque la conoscenza nostra è relativa, è giuocoforza affermare l'esistenza dell'assoluto; imperocché, se noi diciamo che il nostro sapere non va al di là delle apparenze, con ciò ammettiamo necessariamente *une realité cachée derrière toutes les apparences*. Se non ammettessimo questa realtà recondita dell'assoluto, dovremmo ammettere non la relatività, ma l'assolutezza della nostra conoscenza. Chi dice adunque che la conoscenza è relativa, dice due cose, cioè: inconoscibilità ed esistenza dell'assoluto. (Tu non sapevi che io loico fossi?)

Ebbene, per conto mio, io ritengo che il positivismo dello Spencer non solo è un positivismo logico, ma è anche un positivismo eminentemente politico. Ritengo però che la logica di questo positivismo appartenga allo Spencer e non al suo positivismo, e che la politica di questo positivismo appartenga al positivismo, ma non allo Spencer. Mi spiegherò in poche parole, prima perché *ars longa, vita brevis*, e poi perché *intelligenti pauca*.

Dico adunque che la conclusione che lo Spencer fa nascere dalla relatività della conoscenza non nasce davvero da questa relatività, ma nasce dalla conoscenza di questa relatività. L'affermazione dell'assoluto non è nella natura della conoscenza relativa, ma è nella natura di quella conoscenza che si eleva al disopra della conoscenza relativa, e le assegna il valore ed i confini. Per sé considerata, la conoscenza relativa *è* relativa, ma non si giudica relativa, e non assegna essa stessa da sé stessa a sé stessa i propri confini. Che ne sa dei suoi confini la conoscenza relativa? Quello che sa o che, almeno in certo modo, può sapere è che questi suoi confini sono indeterminati e si spostano da un momento all'altro, ma, se ci siano e quali siano i suoi confini insuperabili, la conoscenza relativa, né sa, né può mai sapere. Ed è naturale, perché

l'essenza della cognizione relativa è appunto quella di non vedere e di non poter vedere i proprii confini. Vedere i proprii confini è superare questi confini; e se, superato un confine, la conoscenza si trova ancora chiusa in un altro confine, essa riconosce il confine superato, ma non può riconoscere quello che non ancora ha superato. Questa verità è stata provata sperimentalmente, e l'esperienza di questa verità è tutta la *Fenomenologia dello Spirito* dell'Hegel.

Allorché adunque lo Spencer dichiara relativa la conoscenza del positivismo, Egli non la dichiara relativa in quanto è positivista, ma in quanto è Spencer, cioè, in quanto è quello Spencer che i positivisti schietti, semplici, *naturali*, non vogliono né vedere, né sentire. Quando lo Spencer dice: esiste l'assoluto, Egli fa la critica piú semplice e piú spiccia che si possa fare del suo positivismo, o meglio, del positivismo in generale; imperocché se l'assoluto esiste, certamente la verità non può essere che nell'assoluto e nella conoscenza dell'assoluto, e non già nel positivismo. Se io fossi un positivista, questa sentenza: *esiste l'assoluto* mi farebbe correre i brividi per tutte le ossa. È vero che, pensandoci bene, potrei accorgermi della vanità di un assoluto che sta fuori della realtà e che non è la realtà; ma, accorgendomi della vanità di questo assoluto, e riconoscendo l'assoluto vero nella realtà, i brividi mi passerebbero, solo perché non sarei piú positivista. Se adunque lo Spencer arriva all'affermazione dell'esistenza dell'assoluto, Egli non ci arriva dal punto di vista della conoscenza relativa, e perciò la logica che lo mena a questa conclusione non è la logica del positivismo, ma è la logica sua, che è superiore a quella del positivismo, e critica il positivismo. E se lo Spencer critica il positivismo solo indeterminatamente, perché lo dichiara senz'altro scienza dell'apparenza, ossia, scienza apparente (essendo evidentissimo che la scienza è tale qual è il suo oggetto: se questo è assoluto essa è assoluta, se questo è relativo essa è relativa, se questo è fenomenico essa è fenomenica, se questo è apparente essa è apparente), ciò avviene perché la sua conoscenza dell'assoluto è assolutamente indeterminata. Nondimeno questa semplice conoscenza indeterminata ed astrattissima dell'assoluto, la quale si riduce soltanto ad affermare l'esistenza, la semplice esistenza dell'assoluto, è sufficiente a far la critica, benché indeterminata ed astrattissima, del positivismo.

Vediamo ora la politica. Ebbene la politica del positivismo dello

Spencer è molto semplice. La realtà e la vita va divisa in due sole parti. Una parte, che è l'assoluto *inconoscibile*, si deve dare alla fede; l'altra parte, che è il Relativo *conoscibile*, si deve dare alla scienza. Fatta questa divisione netta netta, la pace del mondo è assicurata. I ministri del Relativo *conoscibile* restano contenti e felici, perché non ci sarà più al mondo nessuno che li disturbi: non ci sarà la fregola, il prurito di capire l'*Assoluto;* non ci saranno più problemi vani, inventati una volta a posta per fare ammattire la gente. I ministri dell'Assoluto *inconoscibile* saranno ancora più contenti, più felici, perché nelle loro mani è messa la privativa, il monopolio dell'Assoluto *inconoscibile*, e si trovano nel dritto di ficcare nell'Assoluto *mirabilia magna;* tutto quello che vogliono.

La cosa dunque va, l'alleanza tra la fede e la scienza, tra il divino e l'umano non si poteva stringere in un modo migliore. Questa politica però, bisogna ripeterlo, non è dello Spencer, ma è del positivismo dello Spencer, e, in generale, è del nuovo criticismo, del nuovo illusionismo, etc etc.; giacché, in fondo, il positivismo dello Spencer, il nuovo criticismo, il nuovo illusionismo, etc. etc., sotto questo aspetto della *dicotomia*, sono perfettamente lo stesso; sono a fatto medesima cosa, direbbe il nostro Bruno.

(12) Attenendoci in modo particolare alla sola dottrina dell'Herbart, noi diciamo che tutte queste espressioni non ci danno davvero il *Semplice* dell'Herbart, ma non ce lo danno, anzi ce lo tolgono, appunto perché il *Semplice* herbartiano è inconcepibile ed inesprimibile. E diciamo, che se l'Herbart l'ha concepito e lo ha espresso, egli non lo ha concepito e non lo ha espresso che negandolo come *puramente semplice*. E per verità un *Semplice* qualunque non è *un Semplice*, che in quanto è *altro* da *altro Semplice*. Questo essere *altro* da *altro Semplice* non è un accidente, ma è una determinazione intrinseca di ogni *Semplice*. Se non fosse così, noi non avremmo *tanti Semplici*, ma un *Semplice solo;* e con un *Semplice solo* non si fa nulla. Dunque il *Semplice*, essendo sempre *altro* da *altro Semplice*, porta necessariamente in sé questa *complicità* di *Semplice* ed *Altro*. Per quanto astratto, per quanto *indifferente* ed omogeneo possa essere questo *Altro*, certa cosa è che l'*Altro*, la *differenza* c'è nel seno stesso del *Semplice*, e perciò il *Semplice* non esiste e non può esistere che solo in quanto non è puramente

*semplice*. L'herbartismo pretende di scacciare dalle cose ogni contradizione; pretende di fare della contradizione una pura apparenza; e si propone di dileguarla. Ma non ci riesce. La contradizione si trova nello stesso *Semplice*, e tutto il lavoro faticoso e gigantesco dell'Herbart non assolve, non può assolvere il *Semplice* da questo suo peccato originale. Non c'è che fare: la macchia, la contradizione c'è; c'è financo nell'innocentissimo *Semplice!* Dunque non è questione di affaticarsi per dire: la macchia non c'è; è questione in vece di lavarla coll'acqua battesimale dell'unità organica. In altri termini, il sacerdote della verità non deve dire: le cose sono senza peccato, ma deve assolvere questo peccato nel concetto concreto delle medesime. Solo nel concetto concreto tutti i peccati delle cose sono assoluti.

(13) Nella prima edizione della *Critica della Ragion pura*, Kant concepí la possibilità che l'*in sé* delle cose fosse *quello stesso* che è l'attività pensante. Ma, dopoché Fichte ebbe affermato: « Per quel fondamento delle sensazioni che Kant chiama *cosa in sé* non bisogna assolutamente intendere null'altro che un mero *concetto;* e, finché Kant non confuterà formalmente questa teoria, io riterrò che anche egli la accetti » (« Unter dem Grunde der Empfindungen welchen Kant das *Ding-an-sich* nennt, ist schlechterdings nichts Anderes zu verstehen, als ein blosser *Gedanke;* und ich werde so lange annehmen, dass auch Kant diese Ansicht theilt, bis er sie selber förmlich widerlegt haben wird »), egli non tardò ad opporsi a questa interpretazione della sua dottrina, e, da allora in poi, si tenne sempre piú stretto nei limiti del suo sistema, metà empiristico, metà idealistico, e contradisse cosí egli medesimo sempre piú alla vera e profonda esigenza della sua speculazione, che era la compenetrazione intima e totale dell'idealismo e dell'empirismo. V. il mio scritto: *L'ideale del Pensiero umano, ossia, La Esistenza assoluta di Dio*. Avellino, Tipografia Maggi, 1882. p. 36.

(14) « Il concetto di Dio come sostanza separata è impossibile e contradittorio. Dio esiste, adunque, solo come ordine morale del mondo. Ogni altra fede in qualcosa di divino è per me un orrore, indegnissimo d'un essere ragionevole. Quel Dio estramondano non è il mondo: onde è fuori del mondo; cosí il suo concetto è deter-

minato negativamente, e quindi non è infinito; ma se non è infinito, non è Dio. Dio è alta coscienza, pura intelligenza, vita spirituale e attività ». (« Der Begriff Gottes, als einer besondern Substanz, ist unmöglich und widersprechend. Gott existirt also nur als moralische Weltordnung. Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthält, ist mir ein Gräuel, eines vernünftigen Wesens höchst unwürdig. Jener ausserweltliche Gott ist die Welt nicht, denn er ist ja ausser der Welt; sein Begriff ist so durch Negation bestimmt und damit nicht unendlich, also auch nicht Gott. *Gott ist lauter Bewusstsein, reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit* »).

(15) Qui sarebbe il caso di esaminare un po' la critica che l'illustre Prof. L. Ferri si è compiaciuto di fare della dottrina di Spaventa, intorno al concetto della coscienza o personalità divina. Ma, siccome il valore della critica del Prof. Ferri risulta già da poche cose esposte in questo mio scritterello, così credo che non ci sia questo bisogno. Osservo soltanto una cosa, ed è che l'illustre Prof. Ferri, prima di criticare la dottrina di un *hegeliano*, della *taglia* di Bertrando Spaventa, avrebbe dovuto dare almeno uno sguardo generale *über d. Beweise v. Daseyn Gottes.*

(16) V. il mio libro: *Soluzione del problema fondamentale della filosofia.* Napoli, Stamperia della R. Università, 1869.

(17) Il principio dell'Hegel, come risulta da ciò che ho detto, non è la semplice *attività universale*, ma è *l'individualità* dell'attività universale. Ora questa *individualità*, appunto perché è individualità *dell'attività universale* è rappresentativa di tutte le cose, è rappresentativa di ciò, che è in tutte le cose, ed è tutte le cose.

Quest'individualità dell'attività universale non è però reale davvero che nella coscienza dell'uomo. È perciò che diciamo che la *monade* vera è la coscienza, e che lo studio, che l'analisi vera della *monade* non si può fare che nel crogiuolo della coscienza, e col portare alla coscienza tutto il contenuto della medesima. Chi non ha bene esaminato il contenuto della coscienza (la monade veramente *viva*) non può intendere nessuna *monade*.

Oggi, si sa, non ci sono più *monadi*, e l'armonia dell'universo è ridiventata il *caos*.

(18) L'errore fondamentale dell'evoluzionismo è, per mio giudizio, il seguente. Secondo questa dottrina l'assoluto, l'infinito non ha una natura determinata. Così, se si dice che l'infinito è la materia, questa è considerata come capace di tutte le forme possibili, e non già di tutte le forme possibili, che sono le forme possibili di quella natura od essenza che è la natura od essenza della materia, ma di ogni qualsiasi forma, senza qualsiasi determinazione o limitazione. Non c'è limiti nella potenza della materia; sicché dalla materia può venir fuori ogni cosa, anche gli angeli e i serafini. E perché no? Se la materia non ha una natura determinata, tutto può nascere dalla materia. E così similmente, se si dice che l'infinito è Dio, tutto è possibile alla potenza di Dio. Come Dio fa la natura e lo spirito, così potrebbe fare anche il diavolo, ed ogni altra qualsiasi cosa, che noi non sappiamo neppure immaginare. E perché no? Se la natura di Dio non è determinata, s'intende da sé che Dio può far tutto: può fare anche, p. es., che il pane diventi vino, e che il vino diventi pane. Il pregiudizio che dà luogo a questa concezione sta nel credere che una realtà determinata sia limitata, solo perché è determinata; sta nell'elevare *a principio generale* la proposizione di Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. E perciò si dice: l'infinito non è limitato, dunque non è determinato, e perciò è possibilità di ogni cosa. Ma non ci vuole una gran sapienza per capire che questo preteso principio è, in vece, la negazione assoluta di ogni principio, ed è la negazione assoluta di ogni principio, appunto perché è la la negazione del principio primissimo e più fermo di tutti, come vide Aristotile, cioè, del principio di identità, inteso nel suo vero senso. Tutto ciò che è, tutto ciò che si concepisce, non è e non si concepisce che in quanto ha una determinata natura, o in quanto si concepisce questa determinata natura. Se cade questo principio, crolla tutto; cade tutto l'essere e tutto il conoscere. L'origine vera adunque di questa mostruosa concezione dell'infinito o dell'assoluto sta nel difetto assoluto della coscienza di sé dell'intelletto. Allorché l'intelletto ignora la sua natura e le sue leggi, allorché è financo inconsapevole della sua legge fondamentale: A è A, è ben naturale che esso concepisca ogni possibilità, anche la più strana, anche la più ridicola. Il che importa che questa concezione dell'assoluto o dell'infinito come assolutamente indeterminati, e perciò appunto determi-

nabili in tutti i modi, razionali ed irrazionali, possibili ed impossibili, questa concezione altro non è che una proiezione della indeterminatezza e vacuità assoluta del proprio pensiero così nell'assoluto, come in ogni qualsiasi realtà. L'evoluzionista non ha nessuna coscienza delle leggi della ragione, e perciò trasporta nell'assoluto la sua assoluta irrazionalità. Ma quello che io qui intendo notare è che il glorioso evoluzionismo contemporaneo, se, nella sua sostanza o contenuto, è cosa ben diversa dal tenebroso indeterminismo del medio evo, considerato nella sua essenza e nel suo concetto riposto, s'immedesima perfettamente con quello. L'indeterminismo, lo scotismo, non è altro che evoluzionismo, e l'evoluzionismo non è altro che indeterminismo, scotismo. Parrà strano, ma pure è così. Nell'indeterminismo scotistico, l'assoluto (Dio) è capace di tutto; nell'indeterminismo evoluzionistico la materia, la forza, il movimento (sia qualsisia quest'altro assoluto) è capace di tutto; lì c'è l'arbitrio divino e c'è la grazia, qui c'è il caso e c'è la selezione naturale; lì c'è il mondo fatto ad immagine del *sic volo, sic jubeo*, qui c'è il mondo fatto ad immagine della forza cieca del tempo; lì c'è la valle di lacrime e c'è il giudizio universale, qui c'è il mondo come apparenza e c'è la non lontana rovina di questo sistema del mondo; lì c'è la pietra che diventa cosa sacra, e c'è il legno che porta le benedizioni del cielo, qui c'è la materia che diventa pensiero, c'è la scimmia che diventa uomo, c'è l'insipienza che diventa sapienza; lì c'è il teologo che respinge la ragione, qui c'è lo scienziato che respinge la filosofia. Ma, lasciando stare queste celie (che non son celie), io voglio dir questo: c'è differenza essenziale tra il Dio indeterminato di Duns Scoto e l'assoluto indeterminato dei moderni evoluzionisti? Se c'è, mi si dica. Ma, finché non mi si dirà, io riterrò che il dilemma: o *evoluzione* o *miracolo* non è un dilemma, ma una pura e semplice *tautologia*. La *tautologia* è questa: o *miracolo*, o *miracolo*. Che se si vuol dare la forma di dilemma a questa *tautologia*, bisognerà allora dire così: o miracolo degli Scotisti, o miracolo degli Evoluzionisti; ossia, o assurdità medioevale, o assurdità contemporanea. Né si creda che io voglia esagerare. Che cosa è, di fatti, la filosofia dal punto di vista dell'indeterminismo scotistico? È la storia degli arbitrii di Dio. E che cosa è la filosofia, secondo le nuove dottrine

dell'evoluzionismo? È la storia degli arbitrii del tempo. Dunque arbitrii lí, arbitrii qui. (C'è questa differenza che gli arbitrii di Dio, se non sono concepibili, sono almeno immaginabili, mentre gli arbitrii del tempo non sono neppure immaginabili). Si vuol vedere, in un esempio culminante, quanto è vero quel che affermo? Ebbene, secondo l'indeterminismo scotistico, perché Dio s'incarna nell'uomo? forse perché il principio del tutto è in sé uomo, e non può essere reale davvero che nell'uomo? Niente affatto: Dio s'incarna nell'uomo, perché cosí gli pare e piace; se volesse incarnarsi nella zucca, s'incarnerebbe nella zucca. E perché l'assoluto degli Evoluzionisti (la materia, la forza, o altro che sia) arriva fino al pensiero, e fino a Darwin? forse perché il pensiero e Darwin siano il segreto e il piú riposto concetto dell'assoluto? Niente affatto: l'evoluzione colla sua selezione naturale, colla sua lotta per l'esistenza e con tutte le altre sue stampelle, è arrivata cosí, traballando e caracollando, fino a questo punto; ed ecco perché ci troviamo qui. Né possiamo dire: *hic manebimus optime:* chi sa dove si andrà!

Dunque? — Dunque è lo stesso! E, se è lo stesso, la conseguenza non può non essere la stessa; e la conseguenza è questa. Lí la filosofia è vana, ed è vana perché nel mondo degli Scotisti non ci sono cardini eterni; qui la filosofia è vana, ed è vana per la stessa ragione. (Si noti bene che io dico *filosofia* e non già *scienza*. La scienza degli evoluzionisti io la rispetto, e, secondo tutte le mie forze, io cerco di appropriarmela. Ciò che non rispetto e dinanzi a cui non mi ingirocchio è la *filosofia* degli evoluzionisti. Se il filosofare degli evoluzionisti non è altro che il ballare degli orsi, che cosa si vorrebbe? che noi facessimo complimenti e salamelecchi anche agli orsi che ballano?). E perciò io ripeto (questa ripetizione la fo all'orecchio del Prof. Carlo Cantoni) « se la cosa stesse cosí, a che varrebbe interessarsi a studiare e ad intendere tutte queste specie, e sottospecie, e varietà, e varietà di varietà? Che valore scientifico potrebbe avere lo studio di cose che sono oggi, e domani non saranno piú? Perché dunque appassionarsi tanto a far la conoscenza di tutte le bestie di questa terra, quando fosse assodato che queste bestie non potessero avere neppure la costanza di ripresentarsi cogli stessi *caratteri essenziali* allo studio

dei nostri nipoti? » Forse io mi sbaglio, ma finché non mi si proverà il contrario, io dirò sempre così: quest'evoluzionismo, che oggi governa il mondo, è destinato necessariamente ad essere inghiottito dal principio stesso della sua dottrina. Se non c'è nulla di fermo, nulla di eterno e d'immutabile; se tutto passa, tutto si trasforma, a me pare che anche l'evoluzionismo deve trasformarsi e passare. E in che cosa debba trasformarsi, in che cosa debba passare lo deve sapere chiunque ha studiato un po' di storia. In che cosa si trasformò e passò *il flusso* di Eraclito? Passò e si trasformò nella sofistica, cioè (*nisi fallor!*), nella negazione della scienza, nella negazione di ogni principio assoluto del vero, del santo, del giusto. È vero, o non è vero, o sommi numi! E, se è vero, io ripeto ancora: a che serve far la conoscenza di tutte le bestie di questa terra, quando non si tratta che di bestie che passano e son destinate a ricascare nel nulla, da cui son venute?

Qualcuno forse dirà che questo è un parlare troppo risoluto ed ardito, ma io rispondo che queste sono proposizioni comuni. Quale proposizione è piú comune del principio di identità? Quale giudizio c'è al mondo meno ardito di questo: A è A? Ora se A è A, noi possiamo pure ammettere tanto per ragionare, che l'evoluzione ci sia stata, e che le forme della natura siano venute l'una dopo dell'altra, ma certa cosa è che queste forme devono essere forme di un determinato principio, il quale deve perciò arrivare ad una determinata conclusione. Questa necessità di un principio determinato e di un fine determinato, corrispondente al principio, è la necessità prima e fondamentale di ogni sapere; giacché che specie di sapere può mai esser quello, che non sa da che cosa comincia, e perciò non sa né può sapere in che cosa andrà in fine a dar di capo?

Un naturalista mi diceva una volta: Ma io non ne voglio sapere delle esigenze del sapere; io voglio sapere i fatti. Ma questa è appunto l'illusione del naturalista: egli crede di poter sapere e di sapere i fatti, indipendentemente dalle esigenze del sapere. Il naturalista, il puro naturalista, ignora che la scienza non consiste nel sapere i fatti, ma nel sapere *attuate nei fatti* le esigenze del sapere. I fatti si devono elevare a scienza, e non si possono elevare a scienza, se non si guardano nella forma della scienza. La quale è sempre l'evoluzione, lo svolgimento determinato di un principio

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

determinato fino alla sua conclusione finale determinata. Tutto è determinato nella scienza, e perciò l'indeterminismo è la negazione della scienza e della possibilità stessa della scienza.

(19) Questa dottrina della pena di morte è, nella filosofia dell'Hegel, uno di quei punti, in cui, sotto una forma piuttosto apparente che reale di dialettica speculativa, l'Hegel ha deviato dal vero spirito della sua filosofia. L'Hegel dice: la pena è l'unità del dritto e del delitto; dunque nella pena deve esser contenuto tutto quello che è il dritto e tutto quello che è il delitto. Ma la negazione della persona è negazione totale del dritto; dunque questa negazione non si può negare altrimenti che colla morte. — Questa deduzione non è hegeliana. Di fatti l'unità deve contenere in sé gli opposti, di cui è unità, ma deve contenerli nel loro lato positivo, non già nel loro lato negativo. L'unità, appunto perché è l'unità, trasforma gli opposti, di cui è unità, e quindi non li accoglie e non può in sé accoglierli altrimenti che nella forma della verità. Chi volesse intendere bene questo punto, tanto importante nelle disputazioni hegeliane, non dovrebbe fare altro che meditare gli *Studii sull'Etica di Hegel* di B. Spaventa, ovvero, non potendo spendere molto tempo su quest'opera meravigliosa del mio maestro, potrebbe leggere il libro, che il Prof. P. D'Ercole scrisse su questa questione con chiarezza tale che non lascia dubbio di sorta.

La pena di morte non è altro, nella filosofia di Hegel, che una maglia rotta nella corazza dell'eroe, per esprimermi coll'enfatica parola del nostro Marselli. A proposito di questa bella e nobile figura di scrittore e di soldato italiano, io mi ricordo di certi appunti che ho ritrovato tempo fa in un mio vecchio taccuino, che si riferiscono ad un libro del nostro Marselli. Vorrei qui trascriverli, ma la fretta che ho me lo impedisce. Dico solo che, se nella corazza di questo eroe, che è Giorgio Hegel, ci sono delle maglie rotte, queste maglie rotte non si possono saldare che coll'oro stesso del pensiero hegeliano; e, per saldarle, la condizione indispensabile è che colui, il quale si pone a questa impresa, non deve muovere da quella posizione di spirito che ci fa dire: « Balzava di gioia, quando poteva trovare il debole della corazza, qualche cosa a raddrizzare, uno spiraglio per cui *la mia personalità* potesse penetrare ». Ed è naturale, giacché con questo saldatoio qui: *io*

*voglio essere io*, non si salda niente. Il vero saldatoio è questo, in vece: « Il vero atto filosofico è il suicidio del nostro io empirico, per realizzare il nostro io trascendentale, il nostro io migliore e piú alto. È la sete, il potente desiderio di dissolvimento. La proposizione suprema di ogni scienza è, dunque *Io* = Non - Io ». (« *Der ächt philosophische Act ist Selbsttödtung unseres empirischen Ich, um unser trascendentales Ich, unser besseres und höheres Selbst erreichen. Das ist der Durst, die gewaltige Sehnsucht nach dem Zerfliessen. Der höchste Satz aller Wissenschaft ist also* Ich = = Nicht - Ich »).

(20) Qui si è pensato sempre, anche sotto i Borboni; anche nei tempi piú tristi della tirannide! E questa è la piega delle *menti meridionali*, la quale, come ha dimostrato inoppugnabilmente B. Spaventa, è perfettamente d'accordo con tutta quanta la tradizione della sana *mente italiana*.



The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

# INDICE DEI NOMI


Abelardo. 10.
Alcibiade. XII.
Anselmo (S.). 10, 30, 31.
Aristotele. 49, 62, 85.
Bacone. 61.
Barillari. XLV.
Bauer. 65.
Baur. 65.
Bonatelli. XVII.
Bruno. XVI, XXX, 1-33, 42, 48.
Cantoni. 87.
Cartesio. 27, 44.
Cocchia. XIV, XLV.
Cousin. 42-43.
Croce. XVI, XVII, XLV.
Darwin. 67, 87.
Daub. 65.
Democrito. 52, 53.
Duns Scoto. 10, 86.
Enning. 65.
Eraclito. 88.
Ercole (d'). 89.
Ferri. 84.
Fichte. XXXV, 58, 72, 83.
Fischer. 65.
Gabler. 65.
Gentile. XIII, XVI, XXXII, XLV, XLVI, XLIX, LI.
Gusù Cristo. XXIV, XXV, 10, 66.
Gioberti. 11, 12, 26, 50, 62, 71.
Goethe. VII, 54.
Hegel. VII, XVI, XVIII, XXV, XXVI, XXX, XXXV, XXXIX, XL, XLIII, XLIV, XLVII, LI, 20, 29, 30, 31, 32, 33, 35-90.
Herbart. 52-53, 82-83.
Hotho. 65.
Kant. XLI, XLVII, 27, 44, 46, 54, 56, 57, 58, 63, 71-74, 76, 83.
Leibniz. XLII, 63.
Leucippo. 52.
Lo Gatto. V, XLV.
Mamiani. 50.
Mariani. XXVI.
Marselli. 89.
Michelet. 65.
Paolo (S.). 74.
Parmenide. 22.
Pietro Lombardo. 10.



The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
Istituto Nazionale di Studi Bruniani e Campanelliani "Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ET CAMPANELLIANA
Free digital copy for study purpose only

Platone. XLII, 47, 61, 69.
Protagora. 71.
Rabier. 75.
Rinascimento. 4, 11.
Rosenkranz. 65.
Rosmini. 21, 44, 50.
Ruta. XLV.
Schaller. 65.
Schelling. XXV, XXXV, XXXVII, XLVII, 58.
Schopenhauer, XVIII.
Scolastica. 4-10, 13, 16, 20, 28, 29, 30, 31.
Socrate. IX, XX, 71.
Spaventa. X, XVI, XVII, XXVI, XLVI, 18, 37-38, 64-65. 67, 84, 89, 90.
Spencer. 76-82.
Spinoza. 13, 17, 22, 62, 85.
Strauss. 65.
Thaulow. 65.
Tilgher. XLV.
Tocco. XV.
Tubinga (Teologi di) XXIV, XXVI.
Vera. XVI, XVII, XXVI. 37-38, 64-65.
Vico. 15-17, 27.
Werder. 65.

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

# INDICE


DEDICA . . . . . *Pag.* V

PREFAZIONE. . . . . VII

TRE STUDI SU S. MATURI . . . . . XXI

I. Il pensiero religioso di S. Maturi . . . . . XXIII

II. Sebastiano Maturi metafisico . . . . . XXIX

III. S. Maturi due anni dopo la sua morte . . XLV

La filosofia di Giordano Bruno . . . . . 1

La grandezza del Bruno, p. 3 — Guerra alla Scolastica, e soddisfacimento delle sue esigenze, p. 4 — Posizione del pensiero filosofico nella Scolastica, p. 4 — (Cómpito della critica filosofica, p. 6) — Le esigenze della Scolastica: cencepire la verità come superiore alla natura e allo spirito finito (p. 7); riprodurre il contenuto della fede in una forma razionale (p. 9) — Il Dio creatore del Bruno, p. 11 — (Residui del sovrannaturale scolastico nella filosofia del Bruno, p. 13) — Ogni cosa ha la sua legge, la sua idea, p. 14 — (Bruno e Vico, p. 14) — L'immanenza di Dio nell'universo, p. 17 — L'unità dell'universo, p. 18 — Il panteismo del Bruno, p. 20 —(Il panteismo come unificazione di tutte le cose in un principio assoluto, p. 20 — Il panteismo come deificazione di tutte le cose, p. 21 — Il panteismo come negazione di qualsiasi determinazione, p. 22) — L'esigenza bruniana di trarre le differenze dall'unità, p. 23. — La teoria bruniana della conoscenza: fede e scienza, p. 24. — La teoria bruniana della libertà come interna e razionale necessità, p. 25. — Conseguenze che superano il principio, p. 26 — Il Bruno soddisfa le esigenze della Scolastica, p. 27.

NOTE:

1. Hegel, su la Scolastica, p. 29.
2. Hegel, su la Scolastica, p. 29.
3. Hegel, su la storia della filosofia, p. 30.
4. Hegel, su la « barbarie » del medioevo, pag. 30.
5. Hegel, su S. Anselmo, p. 30.
6. Sul detto: « ogni scoperta della scienza è una detronizzazione di Dio », p. 31.
7. Hegel, sul panteismo, p. 31.
9. Hegel, sul panteismo, p. 32.
10. Hegel, sul Bruno, p. 32.
11. Sul panteismo del Bruno, p. 32.

L' idea di Hegel . . . . . *Pag.* 35

Argomento dello scritto, p. 37 — I. Che cos' è l'idea? p. 38 — II. Che cos' è l' idea hegeliana? È il principio assoluto, in cui si conciliano tutt' i princípi, p. 42 — Hegel e Cartesio, p. 44 — Hegel e Kant, p. 44 — (La filosofia e l'erudizione, p. 47) — L' idea come Logos, p. 48 — La verità immanente e trascendente, p. 48 — Hegel e i vari sistemi filosofici: Hegel e il monismo panteistico, p. 50 — Hegel e il pluralismo atomistico e herbartiano, p. 52 — Il vecchio razionalismo e il vecchio empirismo; il criticismo kantiano; e il superamento delle sue contraddizioni da parte del Fichte e dello Hegel, p. 55 — Hegel e lo scetticismo, p. 59 — Hegel e il dommatismo, p. 59 — Hegel, il teismo e l'ateismo, p. 60 — L' « idea » di Hegel è anche l' « idea » di Platone (p. 61); è anche l' « entelechia » di Aristotele (p. 62); è anche l' « atto puro » della Scolastica, (p. 62); è anche la « sostanza » di Spinoza (p. 62); è anche la « monade » di Leibniz (p. 63). — Potrebbe confutare Hegel solo chi negasse all'assoluto qualsiasi determinazione, p. 63. — III. Lo Spaventa e il Vera come interpreti di Hegel, p. 64 — Lo Spaventa e il Vera, e gli hegeliani tedeschi, p. 65 — Valore della scuola hegeliana di Napoli, p. 65.

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

NOTE:

1. Rappresentazione e idea, p. 67.
2. I filosofi dell' ET, p. 67.
3. Vita e chimismo, p. 68.
4. L' « idea » come essenza, verità della cosa, p. 68.
6. Le filosofie e la filosofia, p. 69.
7. Senza l'attività della mente non c' è né soggetto né oggetto, p. 70.
8. Antropologismo assoluto, p. 70.
9. Il criticismo di Kant e quello dei neocritici, p. 71.

10. Le critiche dei filosofi dommatici al panteismo, p. 76.
11. L'errore dello Spencer, p. 76.
12. I « semplici » dello Herbart, p. 82.
13. Kant e Fichte, p. 83.
14. Il concetto fichtiano di Dio come ordine morale del mondo, p. 83.
15. Lo Spaventa e L. Ferri, p. 84.
16. Citazione, p. 84.
17. La vera « monade », p. 84.
18. Scotismo medievale ed evoluzionismo moderno, p. 85.
19. Hegel e la pena di morte, p. 89.
20. Menti meridionali e mente italiana ,p. 90.

Indice dei nomi . . . . . *Pag.* 91

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only