



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

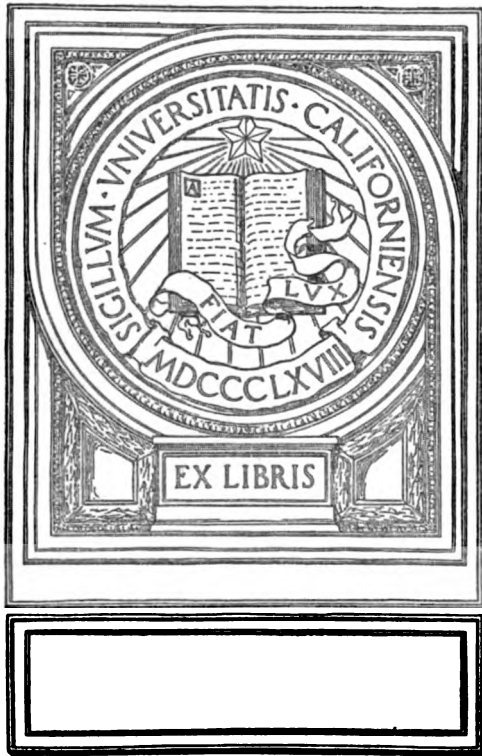
- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



QB 5 380



170

72.

GIORNALE CRITICO
DELLA
FILOSOFIA ITALIANA

GIORNALE CRITICO

DELLA

FILOSOFIA ITALIANA

DIRETTO DA

GIOVANNI GENTILE

VOLUME I.



MESSINA

CASA EDITRICE GIUSEPPE PRINCIPATO.

—
1920

B4
G5
v. 1

PROEMIO

Che in Italia ci sia bisogno di un'altra rivista filosofica non molti forse saranno disposti ad ammettere considerando la fine fatta da alcune delle passate riviste e lo stento con cui qualche altra continua a trascinare la vita, malgrado tutto il buon volere di chi vi presiede. Ma a chi proprio volesse soltanto da ciò misurare l'opportunità di questa nuova rivista, saremmo tentati di rispondere, che quelle altre sorsero guardando al passato, e questa si propone di guardare all'avvenire. Quelle intendevano infatti unicamente a raccogliere ciò che di meglio gli studi filosofici italiani eran capaci di produrre; e questa vorrebbe stimolare i giovani a nuovi studi, con un programma di lavoro determinato, indirizzato al segno a cui gli animi, più o meno consapevolmente, già tendono, in un momento della vita italiana, e mondiale, in cui tutti sentono che incomincia una vita nuova, e tutti dovrebbero sentire l'obbligo di preparare questa vita, e parteciparvi con chiarezza e alacrità di propositi. Non ci nascondiamo tuttavia le difficoltà che anche a noi toccherà superare; ma appunto per queste difficoltà crediamo degna e doverosa l'impresa, convinti che fare è appunto sempre affrontare e vincere ostacoli, e non arrestarsi a guardare il mondo qual è, ma volger la mira a quello che noi sentiamo e vogliamo che sia, e che è perciò nelle nostre mani.

Certo, oggi in Italia, e fuori d'Italia, lo spirito speculativo sonnecchia, la letteratura filosofica è scarsa e debole. Appena usciti dalla grande tragedia della guerra, gli animi sono ancora pieni dell'orrore della morte veduta e vibranti d'ansiosa brama di vivere. I superstiti si cercano dentro di se stessi, quasi meravigliati di potersi ritrovare; e con lo spettacolo negli occhi di quel mondo sconvolto dai cardini che talvolta parve inabissarsi nel vortice dell'odio e delle furie devastatrici, si affrettano istintivamente a riabbracciarsi alla vita; ognuno al suo posto, con la sua gioia, tanto più intensa quanto più duro fu il sacrificio, più acuto il dolore della rinunzia. Egoismo d'individui, egoismo di classi, rivolta contro tutto ciò che sovrasta all'interesse particolare, e forma tuttavia la grandezza e la potenza dell'uomo: l'universalità dello spi-

M529428

rito. Ognuno parla di diritti; e chi parla di doveri, non riesce a prendere il tono schietto della sincerità; la sua voce suona falsa come di retore. Certo, un dovere si conosce e si afferma altamente; ma è, per ciascuno, il dovere degli altri. Si direbbe che una torbida onda di sensualità avvolga e minacci di sommergere tutto l'umano degli uomini.

Ma è una semplice apparenza, e chi guardi oltre la superficie non può temere dell'avvenire. *Portae inferi non praevalent.* Ognuno dice di non pensare, e non poter pensare che a sé; ma tutti sentono intanto e affermano che bisogna pure ricostruire: ricostruire il mondo e l'ordine che si è distrutto; ricostruire per tutti, affinché ciascuno possa infatti trovare il posto a cui anela. Tutti i diritti particolari, erompenti dapprima in reciproco contrasto e impetuosamente reclamanti particolari soddisfazioni, come dominati da una segreta mano provvidenziale lentamente, inconsciamente, pur tra riluttanze o esitazioni, si incontrano, si contemperano, si compongono in un diritto universale, in un senso diffuso in tutti gli animi che tutta la nazione, anzi il mondo, deve rinnovarsi, e che tanto sangue non può essere stato versato invano: ossia che c'è pure una giustizia, ci dev'essere, e non è possibile che gli uomini la calpestino impunemente. E dal grasso terriccio dell'egoismo e dell'utilitarismo individuale torna a germogliare, e si spande in nuova lussureggiante vegetazione, una fede: una fede robusta, di cui tutte le religioni e tutti i programmi di vita, politici o morali, procurano di profittare: una fede in una realtà diversa da quella materiale, da quella che c'è: la fede nell'idea.

Mai forse come oggi fu così vigorosa e possente nei cuori questa certezza, che la vita che agli uomini spetta di vivere, è idea; una realtà che non è, né sarà mai in eterno, reale, se l'uomo non la concepisca e non l'ami e non la nutra della sua fede, della sua volontà, della sua vita, del suo sangue. La violenza incomposta degli impazienti che tentano le più astratte e improvvisate realizzazioni, non è, essa stessa, se non una manifestazione estrema di questa energia spirituale, che fa battere tutti i cuori.

Mai perciò come oggi, malgrado ogni apparenza, è stato così profondamente radicato nello spirito umano il bisogno di credere, e quindi di filosofare; mai disposizione spirituale fu più propensa alla speculazione. La quale cento anni fa, in Italia e in tutta Europa, risorse dopo le guerre e i rivolgimenti napoleonici, come fede religiosa e come filosofia; e risorge, risorgerà senza dubbio, nella nostra generazione per analogo movimento spirituale. Giacchè religione e filosofia vivono egualmente d'ideale, e però di fede e di energia creatrice dello spirito. Altro è la scienza e la critica, e altro è la religione e la filosofia; e ciò che le distingue, oltre al resto, è quello che ordinariamente si ascrive in proprio alla fede religiosa. La scienza è analisi di un oggetto presupposto; è perciò conoscenza intellettualistica, la quale in verità non si rivolge al fantastico oggetto che si presuppone anteriore alla conoscenza stessa, ma all'oggetto come già

si conosce; ossia alla nostra anteriore conoscenza, che rispetto alla scienza apparisce ingenua e irriflessa. Questa anteriore cognizione essa fa oggetto di analisi disgregatrice e di conseguente sintesi impotente a ricreare la vita distrutta. E si dice scienza della natura, si dice psicologia, logica, teoria della conoscenza, critica di tutto il criticabile; e assume l'atteggiamento di chi non fa egli stesso, ma ozia e guarda curioso a ciò che fanno gli altri. Fredda scienza, la quale, se potesse veramente realizzare il suo stesso ideale, sarebbe morta affatto e quindi inesistente: critica presuntuosa, intenta a rendersi conto della vita restandone fuori. Essa dimostra tutto ciò che afferma, e non ammette nulla d'indimostrato. Per lei infatti nulla di nuovo sotto il sole: quel che è, è quello che è sempre stato e sarà sempre: legge, che è il fatto stesso fissato come costanza invariabile. Il miracolo, che sarebbe il nuovo nel mondo, è tanto assurdo per lei quanto una conseguenza che non consegua dalle premesse, in cui dev'essere già implicita e compresa. Nella natura, fatti; nel pensiero, idee, anch'esse già belle determinate, o in sè determinabili (che è lo stesso). E oltre i fatti e le idee, nulla. E lei stessa perciò, che guarda ai fatti e alle idee, nulla, o qualche cosa che nessuno potrà dire mai che cosa sia e dove stia, e che faccia. La fede invece non ha nè fatti da constatare, nè idee da dimostrare: non ha un oggetto che stia lì, aspettando che gli uomini lo riconoscano. Essa non presuppone, ma pone; non guarda, ma crea; non analizza perciò, ma vive; non è astratta teoria, ma teoria che è prassi. Si dice perciò che la religione ricrea, corrobora lo spirito. Essa infatti, come fede, mette in moto le energie organiche e vitali dell'anima, sottraendola all'illusione che ci sia già il mondo e che a lei non tocchi se non di contemplarlo e goderlo, e ponendola in faccia alla vera realtà che le scaturisce dal suo stesso seno. E la filosofia che sia vera filosofia fa altrettanto, con la differenza che essa è conscia della propria potenza, e la fede religiosa no. Ma la filosofia non conosce realtà che non crei essa stessa, e che non sia un concetto dell'uomo; acqua, aria, numero, fuoco, essere materiale indeterminato, o indeterminabile atomo, idea, atto, uno, Dio creatore, sostanza, pensiero, comunque definita la sua realtà non è data, non è empiricamente constatabile, nè razionalmente pensabile senza un'attività che la realizzi nello stesso mondo razionale del pensiero. E il progresso della filosofia dall'antichità a noi, consiste nella sempre maggiore spiritualità del suo oggetto, e nella sempre più intima immedesimazione dell'atto con cui si pensa e dell'atto con cui si realizza la realtà: immedesimazione in un atto solo, onde la realtà coincide perfettamente con l'ideale.

La filosofia dunque sonnecchia oggi negli animi, ma è per destarsi, si desterà e cercherà quanto prima nel rifiorire dell'ideale una nuova e più profonda coscienza della spiritualità del mondo. Mai infatti come oggi tanta sete di letture, e tanto ardore, ancorchè, indisciplinato, di sapere, e disputare e teorizzare e tentare vie nuove, e pullulare di giornali e riviste e promesse e propositi nuovi; e ri-

cerca inquieta di maestri e d'insegnamenti. Vedemmo noi i giovani tornati dalle armi affollarsi nelle aule delle università, gli occhi ansiosi e la fronte corrugata dall'intento desiderio di svegliarsi presto dal torpore dell'intelligenza impiegata negli anni più vivi della vita in opera che devono dimenticare. Li vedemmo seri e pensosi, come non mai tanta altra volta, solleciti in apparenza di riguadagnare il tempo perduto, ma in realtà di tornare ad orientarsi e riafferrarsi col pensiero al mondo col nuovo animo che vide già dentro alla vita e seppe i dolori e conobbe, come in una rivelazione, tutta la bellezza del sacrificio. E leggemmo nei loro occhi e sulle loro fronti la costanza degli uomini che molto già vissero congiunta con l'idealità e con la fede animosa propria degli anni giovanili. E sentimmo più urgente che mai il nostro dovere di spenderci per loro, accompagnarli per la via su cui, aguzzando lo sguardo alla meta lontana e ancora avvolta della nebbia del mattino, si incamminano. Essi ci daranno forse il vigore morale della loro giovinezza; e noi offriamo ad essi il miglior frutto dell'anima nostra, un pensiero da vivere e però da svolgere, fecondare, criticare, annientare anche, ma con un pensiero che valga di più. Questa è l'ora di svegliare i dormienti, e incitarli al pensiero, al lavoro, per sé e per tutti, per la verità e pel bene, per la patria e per lo spirito. Bisogna filosofare, per poter vivere più intensamente la vita che torna a salire dal fondo dell'anima.

Filosofare, s'intende, come si conviene al nostro tempo: che è un modo analogo a quello di cent'anni fa, ma anche diverso. Risorse allora la filosofia, con Galluppi, Rosmini e Gioberti come filosofia dello spirito (e più specialmente del conoscere); spirito che doveva intendersi da ultimo come la stessa realtà assoluta. E fu il punto d'approdo della *Protologia* giobertiana. Oggi quello stesso idealismo non ci contenta più. Il positivismo e lo storicismo della seconda metà del secolo XIX, che oppugnammo e abbattemmo nell'ultimo decennio del secolo stesso e nel primo ventennio del presente, sono pure serviti a qualcosa. Oggi noi vogliamo un idealismo storico o attuale, uno spiritualismo antiplatonico e immanentistico.

Non contrapponiamo più la filosofia alla storia, anzi le identifichiamo; nè vediamo il fatto da una parte e l'idea dall'altra; poichè il vero fatto ci si è svelato atto (onde il fatto è prodotto); e atto pure l'idea nella sua concretezza; e nell'atto appunto l'idea diviene fatto, e lo spirito, il verbo, carne. L'idea quindi non è *pictura in tabula*, ma l'Io stesso, l'uomo nel massimo della sua concretezza: soggetto che pensa, e nel suo pensiero concentra e irradia la potenza dell'universo, specchio insieme e principio dell'essere, eterno battito, in cui pulsa ogni tempo: storia nell'attualità viva della coscienza.

Filosofare, dunque, non è più oggi trascendere in nessun modo la vita, anzi vivere davvero; non collocarsi al di sopra della storia, ma piuttosto continuarla, non lasciandosi il suo passato dietro le spalle, ma raccogliendola tutta, assorbendola e facendola vivere nella mo-

nade immanente della coscienza. Filosofare, infine, è agire, non rompendola col passato, anzi mettendo in valore il passato e ravvivandolo nel presente.

Tale filosofia, tale storia, tale presente. La filosofia come la poesia è personalità: non costruzione sulla base di una personalità preesistente, ma è attuazione di una personalità libera, originale. Universale, come qualsiasi forma dello spirito, essa è anche personale. Non c'è azione che non sia costitutiva di una personalità; e pure non c'è azione che non si valuti, e non abbia valore universale. La personalità è la stessa concretezza di tutto ciò che vive nello spirito. E così filosofare è realizzare la propria storia. E come oggi non sappiamo più concepire, in generale, filosofia che non sia storia della filosofia, per noi italiani non vediamo altra possibile filosofia se non la storia della nostra filosofia. Storia viva, beninteso, che sia continuazione della storia; coscienza della personalità, la quale deve attingere la propria sostanza dallo studio del passato e manifestare la propria energia come attività di questa sostanza; perpetuarsi d'una tradizione che, rifatta e intesa da noi, è il nostro vero noi.

Noi perciò avremmo fatto un semplice *Giornale storico della filosofia italiana*; se dicendolo piuttosto *critico* non ci fosse piaciuto di accennare così, non già a quella critica che si additò qui sopra come sinonimo di scienza, ma a questo carattere della storia, al quale per solito non si pone mente; per cui la storia, anziché chiudersi nel passato irrevocabile e inesistente, lo stesso passato realizza convertendolo nel presente vivo e dinamicamente attivo.

Il nostro *Giornale* pertanto vuole particolarmente promuovere gli studi intorno alla storia della filosofia italiana, non per dissodare un terreno ancora in gran parte incolto, ed ampliare in tal modo il campo dell'erudizione storica, ma per promuovere piuttosto la stessa filosofia italiana, nel ravvivamento o ripensamento critico del suo processo, intrecciato e annodato con tutta la storia della vita italiana, dov'è il segreto della nostra forza e della nostra debolezza. E non esclude perciò dal suo ambito nè lo studio dei problemi nuovi, disgiunti dai quali gli antichi resterebbero esanimi e privi d'ogni interesse; nè quello dei sistemi classici antichi e delle dottrine straniere: mirando bensì a riconnettere sempre il nuovo all'antico ed al nostro altrui, affinché il punto di vista, che è il centro, il soggetto, l'uomo, la personalità, non si smarrisca nell'estrinseco, e la filosofia non torni ad essere quello che fu tante volte a dispetto della sua natura specifica, una faccenda e un ozio dell'intelligenza, senza radice nella vita e nella realtà.

Abbiamo detto: vuol promuovere. Ma ciò non significa che gli scritti che esso accoglierà (ricerche e varietà, discussioni e documenti, note e notizie) dovranno essere condotti sopra una comune falsariga. Il *Giornale*, destinato principalmente ai giovani, vuol essere rispettosissimo di tutti gli atteggiamenti spirituali e di tutta la libertà di coloro che sentiranno di potersi raccogliere

intorno al suo programma, attratti, anche per vie diverse ma convergenti, da un medesimo desiderio e bisogno di sincero e serio filosofare, di ricerca personale animata unicamente dall'amore della verità, e di una superiore formazione morale. L'unità perfetta e il definitivo accordo delle idee ci è parso sempre un ideale vano e risibile; l'ortodossismo, il segno più fastidioso o pietoso dell'inetelligenza. Un'unità ci sta a cuore; ma è quella che non presumiamo nè ci auguriamo di vedere mai già stabilita: l'unità viva, spirituale, che sempre si realizza e sempre è da realizzare: quella che tutti gli uomini rechiamo perennemente in atto mettendo in comune le nostre idee, e discutendole insieme; quella in particolare, che noi e i nostri amici, già incontratici sullo stesso terreno, lavoriamo, vogliamo lavorare, per noi e per gli altri, a realizzare nella cerchia dei nostri problemi prossimi; facendo il nostro mestiere di operai del sapere, compiendo anche così il nostro dovere di cittadini e di uomini.

Roma, 10 ottobre 1919.

GIOVANNI GENTILE.

NOTE DI ESTETICA

I.

IRONIA, SATIRA, E POESIA

Quando la mente si è resa familiare col concetto che l'arte è forma, ossia contenuto in quanto forma espressiva (e veramente nei tempi moderni questo concetto è passato in succo e sangue), non si sa frenare un senso di meraviglia nel rivedere i tentativi dei vecchi critici ed estetici che si sforzavano a distinguere tra materie artistiche e materie non artistiche, tra sentimenti di ordine poetico e sentimenti non poetici o non poetabili, e spesso, come i trattatisti dell'arte drammatica, giungevano ad asserire cose stravagantissime, per es. che i personaggi delle tragedie dovessero essere sempre monarchi, principi e signori, o almeno alti dignitari dello stato, e che i romani e i greci bensì fossero poetici, ma non già i visigoti o i longobardi, non già i barbari o i moderni, e via dicendo. Pure, dopo aver sorriso di queste stravaganze, dopo avere respinto il presupposto teorico di quelle distinzioni tra sentimenti e sentimenti, corre l'obbligo d'intendere (e ciò fa lo storico della poesia) quali esigenze artistiche, storicamente determinate, operassero nell'imo fondo delle prime, e (come deve fare il filosofo) quali esigenze teoriche in quello delle seconde. E soffermandoci a queste ultime, che sole qui c'importano, è dato additare, sotto quelle distinzioni fallaci, per lo meno un'esigenza giusta, un "motivo di vero": il bisogno, cioè, di discernere la schietta poesia ed arte dalla poesia ed arte apparente o estrinseca, l'avvertire più o meno chiaramente che la forma espressiva ora è pura e libera, e solamente sè stessa, ora asservita ad altri fini teoretici e pratici.

In altri termini: la ricerca della distinzione tra le materie o parti della realtà che sarebbero poetiche e quelle che tali non sarebbero, sotto questa formulazione assurda accennava, senza toccarla, alla distinzione, non tra materia e materia, ma tra forme spirituali, e, in questo caso, tra l'espressione che è puro sentimento o pura intuizione (poesia), l'espressione che è segno di pensiero (prosa), e l'espressione che è strumento di commozione degli affetti o di azione (oratoria). Distinzione fondamentale per chiunque prenda a trattare

d'arte (1): tanto fondamentale che se anche di rado, e forse quasi non mai di proposito, è stata teoricamente formulata e sistemata, pur si ritrova nei comuni giudizi, che scartano un componimento dicendolo eloquente ma non poetico, e un altro dicendolo prosastico o didascalico. Questi modi di giudizio si adoperano di continuo non solo per la poesia ma per tutte le altre arti, a ragione discorrendo, com'è noto, di pitture veramente pittoriche e di altre prosastiche e narrative, od oratorie, edificanti e eccitanti; e similmente di sculture e di architetture, alcune poetiche, altre prosastiche.

Gioverebbe rendere sempre più consapevole e rigoroso e metodico l'uso di tale distinzione, senza cui (per attenerci alla critica e storia della poesia e non affollare esempi tolti dai più vari campi) non è dato intendere la natura e la storia di tante di quelle opere che si dicevano (nel senso greco-menandro, e romano e italiano della Rinascenza, e francese del secolo d'oro) "commedie", e di tante di quelle che si son chiamate, nel secolo decimonono, "romanzi", (romanzi psicologici, sociali, e simili), che appartengono sostanzialmente alla storia della prosa, cioè della riflessione e del pensiero, e come tali vanno giudicati, sebbene si adornino di pregi d'arte. Nè è dato intendere tanta parte della cosiddetta " lirica ", (per es., della lirica classica francese, che non è lirica, ed anzi è quasi l'opposto della liricità, e appartiene alla storia dell'eloquenza, dove solamente può essere intesa, ed anche stimata, nel suo carattere proprio e dentro i suoi limiti. Ma gioverebbe anche, a mio parere, approfondire meglio e particolareggiare il concetto dell'oratoria, che di solito va congiunto all'immagine del solenne scotimento e accendimento degli animi ad opere di alta politica e morale, ma che è in effetto assai più largo di queste sue forme appariscenti, e si estende a tutte quelle composizioni, o piuttosto azioni, che dispongono a certi stati d'animo di affezione o disaffezione, o di parziale affezione e parziale disaffezione, di pregio e di spregio.

Infatti, tutti coloro che hanno senso di poesia mal si rassegnano a chiamare " poesie ", talune opere, pur benissimo condotte e felici nell'effetto che vogliono conseguire; e le chiamano invece, per es., graziose, lepide, argute, canzonatorie, ironiche. Non desidererebbero di certo che non fossero al mondo o che non ne nascessero di simili; anzi, le bramano, le cercano e vi si compiacc-

(1) Si vedano *Conversazioni critiche*, I, 58-63.

ciono; ma, se le dicessero poesie, se le udissero chiamare così, parrebbe loro di profanare o di udir profanare questo nome, che è riservato a qualcosa di più intimo, di austero, di serio, di quasi religioso. L'innamorato non tollera che si scherzi col suo amore, e la poesia è amore della vita nella contemplazione, amore gioioso e malinconico, sublime e triste, fidente e disperato, com'è sempre l'amore. Ora questi altri affetti, che non sono di amore per la vita, ma anzi di esclusione, di riduzione o svalutamento di una forma qualsiasi di vita a vantaggio di un'altra qualsiasi, recano chiara in sé stessi l'impronta del pratico agire, e dell'origine loro dall'oratoria, largamente intesa nel modo che si è definita.

Comè ogni oratoria, essi suppongono qualcosa di più che non la semplice poesia: cioè, suppongono una critica o riflessione che si dica, e la conclusione di essa, che trapassa e si converte in un'azione sopra se stessi o sopra altrui. Certo anche il poeta, in quanto è uomo intero, riflette, critica, satireggia, schernisce, ironizza, celia; ma, in quanto poeta, supera questi vari atteggiamenti, riunendoli con gli altri tutti e tutti fondendoli nella visione totale della realtà, che, in definitiva, è sempre seria perchè è la realtà, e non è svalutabile o ridicoleggiabile mai, perchè non ha di fronte un'altra realtà, che le si contrapponga e sostituisca. La poesia è onilaterale di sua natura, laddove l'oratoria è, e dev'essere, unilaterale. E questa è una delle ragioni onde molti estetici del periodo romantico, volendo far largo nella poesia alle correnti pessimistiche allora assai poderose, e nel tempo stesso non distruggere la poeticità della poesia, furono condotti a escogitare una certa sublime "ironia", o un certo profondo "umorismo", che doveva esser cosa non oratoria, non esclusiva, non unilaterale, ma riso e pianto insieme, e, insomma, vita non pratica ma poetica.

Nel raccomandare l'elaborazione metodica e l'uso critico di questa fondamentale distinzione, mercè la quale si discerne e preserva, tra i diversi atteggiamenti spirituali, l'atteggiamento poetico genuino, sarebbe superfluo avvertire che occorre guardarsi dal materializzarla, come un tempo si soleva, identificandola con le altre di discorso ritmico e discorso metrico, di orazione soluta e orazione legata, di metri e strofe prosaiche e metri e strofe poetiche, o anche di commedia e tragedia, di satira e lirica, di romanzo e poema, e via discorrendo. Ciò varrebbe portar la distinzione dall'interno all'esterno, dov'essa si smarrisce e converte talvolta nel contrario, a segno da scambiare da capo per poetico l'impoetico

e per non poetico il poetico. Errore che non sarebbe stato più lecito sin da quando Aristotele ebbe ammonito circa la tendenza fallace degli uomini ad aggiungere il nome del poetare al metro, "come se il metro e non la mimesi facesse il poeta". La quale tendenza è piuttosto una pendenza al facile, perchè le distinzioni portate nell'esterno, e a questo modo maneggiate, costano poca spesa di pensiero, laddove la critica ne richiede molta e non può mai esimersi dalla necessità di penetrare nell'individualità dell'atto, dove soltanto le è concesso venire scernendo i diversi atteggiamenti spirituali, e la poesia dalla non poesia. Sotto le sembianze della prosa, della commedia, del romanzo può essere vera e commossa lirica, come sotto quelle del verso, della tragedia, del poema nient'altro che riflessione ed oratoria.

Nei tempi che si dicono di decadenza estetica abbondano le forme prosastiche e oratorie, spacciate per poetiche, e fioriscono perciò anche le più particolari forme dello scherzo, della bizzarria, della celia, della parodia, della caricatura, com'è attestato dal seicento italiano, così ricco di poemi eroicomici e parodistici, di prose e versi burleschi, e in cui la stessa lirica di amore si convertì in opera di arguzia e di giuoco e in cantarellare giocoso, preparando l'Arcadia. E anche nella recentissima epoca letteraria, che non sembra, a dir vero, di forte senso poetico e di fine gusto estetico, c'è grande produzione di "arte ironica", che prende aria di profondità e che, quando non ci si lasci ingannare da questa aria, si dimostra affatto vacua o, tutt'al più, semplice giuoco, e talora sforzato e frigido. Sicchè il discernimento che si raccomanda, oltre che un universale valore critico, ne ha anche uno sincronico e attuale. Sotto molta letteratura odierna, che col suo andamento scompigliato e capriccioso vorrebbe dar a credere di essere prodotta da un sentimento impetuoso, e per il suo impeto e per la sua originalità quasi indomabile, e perciò prorompente in inusati modi di espressione, a me accade di avvertire subito il freddo del congegnato ed oratoriamente ironico. E, per chiudere questa notarella con un aneddoto, dirò che, analizzando un giorno un libricolo che mi era stato messo innanzi come novissima e squisitissima lirica, e industriandomi di spiegare all'incauto ammiratore che me lo aveva porto quanto egli s'ingannasse nel suo giudizio, finii perduta la pazienza, col dirgli: — Qui non vi sono se non due ingredienti: la smania dello scrittore di passare per uomo di straordinario sentire, la *blague* (parola di cui tutti siamo ora costretti a

far uso, laddove il Balzac la citava ai suoi tempi come neologismo appartenente all'*argot* dei giornalisti!), e, insieme con essa, la malizia di chi, percependo o sospettando che la sua vanteria non sarà creduta, la volge ad ironia. Ora, ascoltate bene: con la *blague* e con l'ironia non si fa poesia, come col pepe e col sale non si fa un dolce.

II.

INTORNO ALLA SCALA DELLE OPERE D'ARTE.

La sollecitudine a tener bene in alto l'idea di quel che sia propriamente poesia è il legittimo motivo che è dato ritrovare in fondo al problema assurdo, e pur di continuo riproposto, di una graduazione o scala delle opere d'arte.

Assurdo, perchè è evidente che due opere d'arte o di poesia sono due mondi, ciascuno in sè compiuto, e che non soffrono comparazione e misura: sono due qualità, che non si riesce in niun modo a quantificare. Si potrà ben chiamare, l'una, opera piccola, e l'altra opera grande, guardando ai loro segni fisici e allo spazio o al tempo (reso spaziale) che ciascuna di esse occupa; come infatti si dice di un sonetto rispetto a una tragedia, di un miniatura rispetto a un affresco, di una mensola rispetto a un tempio. Ma, in questo caso, si lavora a uso della immaginazione e della ritenitiva, e perciò sull'esterno o pratico, e, insomma, sul non più poetico. Si potrà, in un altro senso, discernere opere meno complesse ed opere più complesse, secondo gli stadi di svolgimento spirituale così dell'umanità come dell'individuo; ma, in questo caso, si tratta di metafore quantitative per designare differenze qualitative, e di qualità non più artistiche, ma intellettuali e morali.

Persino quando dell'arte si ha un concetto fallace, e, per es., la si confonde con la classificatoria e sistematica delle scienze naturali, come avvenne al Taine, riesce impossibile graduarne le opere, perchè è affatto arbitrario asserire che quelle opere d'arte che ritrarrebbero il *genus homo* o il *genus vivens* sieno superiori a quelle che ritrarrebbero l'*homo europaeus* o *anglicus* o *gallicus*: Il libretto del Taine, *De l'idéal dans l'art*, è ancora da leggere, quando si desidera toccare con mano tale arbitrio. Non si vede perchè il *genus* dovrebbe aver maggior valore della *species*, e la *species* dell'*individuum omnimode determinatum*.

D'altra parte, la scala, la graduazione, la determinazione quantitativa non raggiunge il fine che si propone di distinguere i valori delle opere, e costituire ordini di dignità, perché, anche a restare in quella sorta di logica, la scala numerica permette l'inserzione all'infinito di frazioni tra numero e numero intero, e perciò, dove si credeva di differenziare e porre linee divisorie, si pone un continuo indifferenziabile.

Abbandonando il problema assurdo e tornando al motivo legittimo, questo riceve soddisfazione quando il problema si formula come quello di una distinzione, nelle opere che si chiamano di poesia, tra le opere di poesia vera e propria, e le altre che ne prendono l'apparenza o il nome, ma tali non sono.

E che cosa sono invece? Sono, anzitutto, quelle opere che abbiamo riconosciute intrinsecamente prosastiche e didascaliche; sono quelle altre, che abbiamo riconosciute oratorie o pratiche; sono ancora le opere cosiddette commoventi o emozionanti, che abbiamo riconosciute sfoghi e non espressioni pure; sono, infine, le opere che si chiamano "d'imitazione", perchè, nella poesia come nella filosofia, "quando i re costruiscono, i carrettieri han da fare", e, come a ogni opera scientifica originale seguono espositori, divulgatori, compilatori, eclettici, così a ogni vera opera di poesia seguono letterati e artefici, che la ripetono, la contaminano combinandola con altre, le variano superficialmente, e sembrano nuovi poeti e sono quelli che già c'erano, sminuiti, alterati e non sostituiti. Queste o altre classi di opere simili sono quelle che si sente il bisogno di distinguere dalle prime, qualificandole come di secondo e di terzo e di quarto ordine, e giudicandole a volta a volta interessanti, decorose, ben condotte, ma non geniali, non abbastanza ideali, non belle e serene, non vive ed originali. Non si tratta, insomma, di diversità quantitativa ma qualitativa, non di opere poetiche di grado minore, ma di opere di non-poesia.

Con l'attenersi fermamente a questo criterio sarà appagato quel legittimo bisogno di chiarezza e di distinzione, che non si appaga ma si svia nei tentativi di classificazione quantitativa dell'eterogeneo. E forse anche si darà qualche placamento a un altro non altrettanto legittimo sentimento, che è la paura di smarrirsi nell'innumerevole: paura fantastica come tutte le paure, e alla quale, del resto, viene qui a mancare uno dei suoi fantastici sostegni, cioè che delle opere di poesia il numero sia sterminato. In verità, di opere di pura poesia, come di opere di puro pensiero, la storia

ne produce con grande rarità, a lunghi intervalli; e il coro sterminato che le attornia è composto o di voci di altra natura o di echi più o meno fievoli e confusi.

III.

DISCIPLINA E SPONTANEITÀ.

Un lamento, che è stato molte volte espresso e ritorna di frequente, si fonda sul contrasto tra il senso squisito della forma proprio degli scrittori dell'età che si chiuse in Italia con la Rinascenza e in Francia col secolo di Luigi decimoquarto, e il gusto alquanto grossolano e sommario di quelli appartenenti alle età posteriori, iniziatesi con la letteratura divulgativa, polemica o sentimentale del settecento. Un consimile lamento si ripete guardando alla diligenza e alla solidità con cui erano lavorati gli oggetti dai vecchi artefici, e alla poca sostanza, dissimulata dal lustro dell'apparenza, che è nei prodotti dell'industria moderna.

Additerò, tra i primi luoghi che mi occorrono alla memoria, quel che dice il Sainte-Beuve nel saggio sul La Bruyère, e il Taine nel saggio sul Racine; il qual ultimo, notando le cure che adoperava il Racine prosatore, osserva: "*Nous autres, aujourd'hui, barbares écrivains de la décadence, nous avons peine à comprendre ces scrupules*".

La diversa tendenza, messa a contrasto con la buona antica maniera, per quel tanto che risponde a storica verità, si riporta in gran parte al carattere che la letteratura moderna ha preso sovente non più di espressione, ma di "sfogo", e di "effusione". Nella commozione dell'affetto s'imbrocca talvolta la parola giusta, la parola unica, la sola *qui soit la bonne*, come chiedeva appunto il La Bruyère; ma più spesso, per conseguire presto il fine dello sfogo, ci si appiglia a sinonimi, a parole più o meno improprie, a giri difrasi belli e fatti, e perfino alla più trita e sguaiata rettorica.

Per un'altra parte, essa è da riportare alla ripercussione di quella forma di oratoria scritta, che è il giornalismo. Ad esso sembra volgesse la mente il Sainte-Beuve: "*Sous tant de formes gentilles, sémillantes ou solennelles, allez au fond: la nécessité de remplir des feuilles d'impressions, de pousser à la colonne ou au volume sans faire semblant, est là. Il s'ensuit un développement démesuré du détail qu'on saisit, qu'on brode, qu'on amplifie et qu'on effile au*

passage, ne sachant si pareille occasion se retrouvera. Je ne saurais dire combien il en résulte, à mon sens, jusqu'au sein des plus grands talents, dans le plus beaux poèmes, dans les plus belles pages en prose — oh! beaucoup de savoir-faire, de facilité, de dextérité, de main-d'œuvre savante, si l'on veut, mais aussi je ne sais quoi que le commun des lecteurs ne distingue pas du reste, que l'homme de goût lui-même peut laisser passer dans la quantité, s'il ne prend garde — le simulacre et le faux semblant du talent, ce qu'on appelle chiqué: en peinture et qui est l'affaire d'une ponce encore habile même alors que l'esprit demeure absent ».

Nondimeno, concesso ciò, bisogna star attenti al pregiudizio scolastico e a quel vezzo che già gli antichi definivano *laudatio temporis acti*, ossia non dimenticare che la lotta tra la parola propria e l'impropria, tra la passione e la ponderazione, tra la difficile ricerca della bellezza eterna e la umana fralezza che inchina al facile di pronto conseguimento, tra il lavoro e la pigrizia, la tensione e la distensione, è di tutti i tempi, perchè intrinseca all'animo umano, e perciò che i "classici", s'incontrano nei più vari tempi, e che in tutti i classici c'è il non classico. Pietro Corneille domandava indulgenza, in una delle epistole dedicatorie premesse alle sue commedie: "*Nous pardonnons beaucoup de choses aux anciens; nous admirons quelquefois dans leurs écrits ce que nous ne souffririons pas dans les nôtres; nous faisons des mystères de leurs imperfections, et couvrons leurs fautes du nom de licences poétiques. Le docte Scaliger a remarqué des taches dans tous les latins; et de moins savants que lui en remarqueraient bien dans le grecs, et dans son Virgile même à qui il dresse des autels sur le mépris des autres. Je vous laisse donc à penser si notre présomption ne serait pas ridicule, de prétendre qu'une exacte censure ne pût mordre sur nos ouvrages, puisque ceux de ces grands génies de l'antiquité ne se peuvent pas soutenir contre un rigoureux examen ».*

Ma un altro aspetto c'è anche nel contrasto che si suole lumeggiare; e per esso citerò le osservazioni del De Sanctis sulla "marmorea", prosa del Leopardi, che "odora di lucerna". "Ci si sente il morto non so che stancante, mal corrispondente all'impazienza del nostro spirito moderno, alla velocità della nostra apprensione. I nostri classici vogliono tutto dimostrare e tutto descrivere, onde viene la necessità del periodo, che è quel voler circondare una proposizione di tutte le sue circostanze accessorie... La qual minuta esposizione genera impazienza negli intelletti moderni, usi a veder chiaro.

e presto al solo apparire delle cose, massime a questo tempo del telegrafo e del vapore. A quel modo che i dialetti si mangiano le sillabe, e con ellissi, stroncature e sottintesi riescono più vivi e più rapidi della lingua materna; oggi il medesimo lavoro si fa nella lingua, e si cerca rapidità e brio, e si viene subito a conclusione, e si mangia le premesse. È un progresso nel pensiero, che richiede uguale progresso nell'espressione: e non c'è peggior cosa che trovar nella lingua processi e forme antiche, tenute inviolabili, che ci costringano e arrenino entro il pensiero. Oggi, grazie soprattutto alla libertà politica, nasce una prosa più spigliata, di una elasticità conforme all'infinita pieghe di un pensiero più sviluppato, e con la sua base nel vivo della lingua in uso „.

Il vero è, che l'arte della prosa, nata dall'arte della poesia, ha serbato a lungo l'impronta di tale sua origine, e perciò la tendenza a una sorta di trattazione più propria del puro sentimento in quanto si fa espressione, che non del pensiero, che è critica. Onde i grandi pensatori, classici a lor modo, di rado o non mai sono stati noverrati tra i classici "prosatori „: nè Kant o Hegel in Germania, nè Bruno o Vico in Italia, e neppure Aristotele nell'antichità, e, in certo senso, neppure Cartesio, del quale nelle storie della letteratura francese accade di leggere, che il suo merito di scrittore " *a peut-être été surfait* „, perchè " *il a une phrase longue, enchevêtrée d'incidentes et de subordonnées, alourdie de relatifs et de conjonctions; qui sent enfin le latin et le collège; il la manie avec insouciance, la laisse s'étaler sous le poids de la pensée, sans coquetterie mondaine et sans inquiétude artistique* „. Censure che possono avere qualche parte di ragione, ma che più hanno dell'irragionevole e perfino dell'indiscreto, perchè sarebbe pur da considerare che i filosofi debbono sapere, essi, come si scriva di filosofia, con qual animo, con quale *pathos*, con quali accenti e insistenze e ravvolgimenti e accorgimenti, e non si lasciano far la scuola in proposito dagli uomini di mondo, da coloro che non vivono il loro dramma mentale. I quali, poeti ed artisti e stilisti, quando si mettono a far della prosa, facilmente peccano di bellurie, di vezzeggiamenti, di troppo rilievo e troppo colore nei particolari, e (come ebbi a notare una volta del "prosatore „ Tommaseo, che francamente dichiarava di voler lavorare la prosa come poesia) lavorano non dal centro, ma dalla periferia. In certo senso, i tempi moderni hanno veramente creato la "prosa „ la prosa prosastica e non la prosa poetica o rettorica.

Con ciò non si vuol affermare che la prosa (la quale serba un lato poetico, di sentimento ed espressione lirica) non debba osservare il ritmo, prendere il calore e il colore nella vita, e via dicendo; e neppure che non le occorra e giovi la disciplina, l'*ars rhetorica*, il *cursus*, e tutti gli altri sproni e freni che ogni opera umana richiede. Questa effettiva conciliazione di opposti non è più materia nè di osservazione storica nè di definizioni teoriche, ma d'ingegno e di gusto. " *Il y a dans l'art* (diceva il La Bruyère, col quale mi piace concludere) *un point de perfection, comme de bonté ou de maturité dans la nature: celui qui le sent et qui l'aime a le goût parfait; celui qui ne le sent pas, et qui aime en deçà ou au delà, a le goût défectueux* ».

IV.

IL CONCETTO EXTRAESTETICO DEL BELLO E IL SUO USO NELLA CRITICA.

A chi conosca ordinatamente e con relativa compiutezza la storia, in verità complicata e faticosa, delle dottrine estetiche (e tali conoscitori sono forse *duo vel nemo*), deve apparire come uno dei tratti salienti della mia *Estetica* la rigida restrizione della Estetica alla filosofia dell'arte, con la netta e totale esclusione della cosiddetta Teoria del Bello, sempre che non s'intenda il bello come la semplice bellezza o *perfectio* dell'arte stessa, la concreta ed effettiva intuizione-espressione.

Tutti i maggiori estetici, dal neoplatonismo in poi, avevano accettato la saldatura o fusione o confusione delle due teorie, e, senza parlare dei più antichi, basterà ricordare il Kant nella *Critica del giudizio* e lo Hegel, e in Italia il Gioberti. Perfino il nostro De Sanctis, in quel tanto in cui teorizzò e sistematizzò, non seppe sciogliere del tutto il nesso tradizionale e inveterato.

Di recente, e specialmente in Germania, dove si continua se non a molto approfondire, certo a molto travagliarsi nelle dottrine estetiche, si è da parecchi teorici sentito il bisogno di districarsi dal garbuglio delle due teorie, e si è chiesta perciò la separazione tra quella che essi battezzano scienza dell'arte, *Kunstwissenschaft*, e l'Estetica o filosofia del bello. Ma l'errore di questa separazione, pur lodevole nel suo intento, è di lasciare, oltre o accanto alla Scienza dell'arte, una Scienza del bello, sia anche in modo proble-

matico. La mia esclusione, invece, importava una negazione di quella scienza, che veniva risolta senza residuo nei problemi delle varie discipline filosofiche.

Il bello, infatti, che dava materia a tanta parte delle vecchie Estetiche, trova una breve e chiara formola nello scolastico: *id cuius ipsa apprehensio placet*. Ora, che cosa è ciò che piace nello stesso apprenderlo e contemplarlo? Evidentemente, tutto quanto si sente come pregevole nelle varie forme dell'attività spirituale: ciò che è buono, ciò che è utile, ciò che è vero, e altresì ciò che è artisticamente pregevole. E per questa ragione i vecchi trattatisti, con molta ingenuità, distinguevano il bello in bello intellettuale, in bello morale, in bello sensibile o edonistico, e in bello artistico. Pel quale ultimo (che non è da confondere, sebbene spesso sia stato così scambiato, col pregio dell'attività estetica, con la *perfectio ipsius apprehensionis*) converrebbe ripensare al piacere che destano le sembianze delle cose, che già formarono oggetto di estetico godimento: per es., il piacere con cui si salutano i decorosi ritmi della poesia classica, le stilizzate forme della plastica ellenica, le parole della grande età letteraria italiana, e tutte le altre sulle quali, per sè prese, si compiacciono letterati e accademici, che non sono, a parlare propriamente, schiette anime poetiche.

E si fa chiaro anche, per questa via, come alla domanda quale fosse il "Bello essenziale", il Sommo Pregevole, l'Unità dei pregevoli, "si", rispondesse identificandolo con l'Essere, la Vita, l'Amore, l'Universo, Dio. Altra risposta non era possibile a una domanda nata e posta a quel modo: poichè bello è tutto ciò che ha pregio, il Bello in universale non può esser altro che la fonte stessa d'ogni pregio, comunque si voglia poi metafisicamente determinarla. Si consulti un qualsiasi vecchio trattato, per es. quello del Crousaz, e si troverà che il bello si riduce alle cinque idee della varietà, dell'unità, della regolarità, dell'ordine e della proporzione; e, lasciando di disputar se queste "idee", debbano essere proprio cinque, e se, cinque o più o meno, non siano sinonimiche e tautologiche, e soprattutto se non siano metafore spaziali del non spaziale, è difficile trattenersi dall'osservare che, con quelle idee, si definisce nè più nè meno che il Cosmo.

Infine, per queste considerazioni, trattare scientificamente del Bello vorrebbe dire trattare, a volta a volta, problemi di conoscenza, se il riferimento è al cosiddetto bello intellettuale, problemi morali se al bello morale, problemi di estetica se al bello artistico, problemi di edonistica o economica, se al bello sensibile; e una Scienza del Bello per sè stante non avrebbe, perchè non può avere,

mai luogo. Nemmeno ha luogo se l'indagine si restringe a tutte insieme queste forme del pregevole, prese nella forma del contemplare, della *ipsa apprehensio*, che è ciò che io chiamai il "simpativo", simpativo all'uomo, quale che sia la fonte o le varie fonti confluenti da cui deriva. Perchè, in quest'ultimo senso, esso sarebbe il piacere, l'utile, il comodo del ricordare o foggare o cercare immagini che rendano presenti allo spirito cose gradevoli, serenamente gradevoli; e così non si verrebbe ad altro che a costituire una classe tra le classi degli infiniti modi nei quali si esplica l'attività edonistica o economica.

Due tentativi dottrinali sono possibili nel mettere in rapporto il Bello, nel senso definito, e l'Arte; e di entrambi si hanno documenti nella storia della scienza, ora per accenni ora con sufficienti sviluppi. Il primo consiste nel concepire l'attività dell'arte come produttrice d'immagini del simpativo, il che si riduce, com'è ovvio, a negar l'arte nel suo carattere teoretico e nel severo ufficio che adempie come ingenua coscienza che lo spirito acquista di sè e della realtà tutta, e a trasferirla e disperderla tra le dilettezze in genere, risolvendola nell'attività economica o edonistica, che abbraccia anche i dilette dell'immaginazione. Insomma, questo tentativo è una delle molteplici forme che può assumere l'Estetica che si denomina e si condanna come edonistica. Il secondo tentativo consiste nel dividere l'arte in due specie, una che si chiama della "bellezza", e l'altra della "espressione", e ammettere il diritto dell'una e dell'altra, l'una e l'altra fornite di carattere artistico e ciascuna con un suo proprio carattere, beatificante l'una, commovente l'altra. Ma questo secondo tentativo è solo in apparenza diverso dal primo, e la diversità gli viene dalla eclettica ed illogica forma nella quale si configura: in sostanza, persiste la concezione edonistica dell'arte, e la stessa arte espressiva viene concepita come una sorta di pratico sentire e di edonismo, come il diletto, e spesso l'acre diletto, della commozione. Cosicché ambedue i tentativi confermano l'eterogeneità delle due teorie, dell'Arte e del Bello, che si vorrebbe identificare, o almeno in qualche maniera riunire o collegare.

Parrebbe esserci, a dir vero, un terzo modo più corretto di mettere in rapporto i due concetti: che sarebbe di muovere bensì dalla dottrina dell'arte come espressione ed intuizione lirica, e distinguere poi due ordini di espressioni, il primo dei quali di espressione del simpativo, e l'altro di espressioni comprendenti tutte le altre e infinite forme del sentimento. Ma questo modo è, in sede

di esatto pensiero e di filosofia, vietato, perchè sentimenti puri (come si diceva dagli psicologi settecenteschi), distinti dai sentimenti misti (come anche allora si chiamavano) non sussistono, nè sono pensabili. Ogni effettuale moto d'animo è, pur nella sua propria ed individua fisionomia, sempre totale e integrale; e *aliquid amari* sorge sempre *medio e fonte leporum*, ogni gioia si tinge di dolore, ogni dolore non è senza qualche soddisfazione e piacere. La distinzione, quando la si trova nei libri e nel comune discorrere, è, dunque, non filosofica, ma empirica e psicologica.

E psicologicamente, cioè con quel tanto di arbitrio che la psicologia richiede, si può bene accettare, e la si accetta di fatto, nei libri, come si è detto, e nel comune discorso. E poichè delle distinzioni all'incirca, delle classificazioni psicologiche, dei concetti empirici non è dato far di meno in nessun discorso, e perciò neanche nel discorrere d'arte e nell' esporre i risultamenti della più filosofica delle indagini, qui, e solo qui, ha qualche uso nella critica d'arte il concetto empirico del Bello. Qui, infatti, fa d'uopo descrivere e richiamare, secondo che giova alle discussioni che si svolgono e alle dilucidazioni che si forniscono, i tipi delle disposizioni spirituali e degli stati d'animo, che si son convertiti in contenuto della poesia e delle altre opere d'arte che si esaminano; e, come si discernono poesie dolorose e sublimi e tragiche ed eroiche, così si discernono anche poesie serene e soavi e armoniche, piene della gioia di quanto ha pregio per l'animo umano e che si raccoglie sotto il nome di Bello.

Volendo anzi dividere e suddividere le classi psicologiche così formate, anche senza spingere tale operazione sino a un eccessivo e pedantesco e poco utile frazionamento, si potrebbero distinguere l'affetto pel Bello secondo le forme già ricordate, come gioia pel Vero, per la Bontà, pel Piacere, e via dicendo. E si potrebbe notare anche una disposizione ed affetto e simpatia per la Vita stessa, per la vita della realtà, non in quanto sia verità, bontà o altro di particolarmente specificato, ma in quanto è semplice movimento di vita, spettacolo di vita, godimento dell'Essere nei suoi perpetui contrasti e nella sua perpetuamente ristabilentesi armonia.

Queste distinzioni psicologiche, — sulle quali si fondano le qualifiche date ad alcuni artisti e ad alcune opere d'arte e persino ad alcune epoche della storia della poesia e delle arti, come espressive di gioia, di serenità, di sorriso, di idealità, — servono altresì, come si è avvertito, da strumento nelle indagini e nelle trattazioni cri-

tiche; e, per esempio, dell'ultima delle classi sopra ricordate io mi son valso per procurare di schiarire l'arte dell'Ariosto e farne intendere il motivo dominante, che non è l'interesse per un particolare ordine di affetti, e nemmeno per gli affetti suscitati dalle cose alte o beatificanti o letificanti o delizianti, ma appunto l'affetto pel ritmo stesso delle cose, per il vario spettacolo del reale, guardato perciò con un certo interiore distacco, da una certa lontananza.

Ma gli strumenti sono strumenti, e non filosofemi e giudizi, e bisogna adoperarli solo al fine pel quale furono foggiate; giacchè, quantunque si parli di strumenti delicati, tutti gli strumenti sono d'uso delicato ossia opportuno, e producono guasti, e si guastano essi stessi, quando sono usati senza prudenza e discernimento. E quale è il fine di quegli strumenti? Quello solo di aiutare l'attenzione a posarsi sul proprio ed individuale e, in quanto tale, logicamente ineffabile di una poesia o di un'altra opera d'arte; e perciò, se vengono sforzati, se da strumenti si torcono a criteri e a conclusioni, invece di aiutare all'intelligenza di quel proprio e particolare, o impoveriscono l'oggetto sul quale si esercitano, lo irrigidiscono e lo falsificano, ovvero si spezzano.

Per siffatto pericolo di tutte le classificazioni, e di tutti i concetti psicologici, e di tutti gli strumenti, potrebbe pensarsi (e alcuni così pensano e chiedono) che il meglio sarebbe farne affatto di meno, e non ricorrer mai a schemi e tipi nel discorrere di arte (e bisognerebbe, per compiutezza logica, aggiungere: nel discorrere di qualsiasi cosa, perchè ogni cosa è individuo ineffabile). Ma, perchè ciò fosse possibile, lo spirito umano dovrebbe essere costituito in altro modo di come è, in un altro modo che da parte mia non riesco ad escogitare, non sapendo pensare una realtà diversa dalla realtà, una necessità diversa dalla necessità, e che i radicali negatori stessi non conoscono, tanto che si restringono al negare, e ad enunciare una sorta di programma mistico, insequibile praticamente come sempre i programmi mistici e cercano vano rifugio nel tacere, che è pur sempre un parlare, almeno con sè stesso. Le classificazioni e distinzioni empiriche sono e si formano e si accrescono di continuo, e non c'è nessun fatto e nessun'opera d'arte e nessun artista che non ci venga innanzi coperto dalle relative qualifiche; e sgombrarle tutte ben si può e si deve per immergersi nella contemplazione diretta dell'opera d'arte, ma, usciti che si sia da tale contemplazione, salendo alla riflessione e alla critica, esse si ripresentano insistenti (in quanto sono le posizioni

storicamente determinate dalla critica, e si chiamano infatti lo "stato della critica", e il meglio che sia da fare, cioè quello solo che deve farsi, è discacciare le distinzioni mal costruite e inette con altre meglio costruite e più utili, le imprecise con le più precise, quelle che distolgono dalla individualità delle opere con quelle che la tengono ferma e vi riconducono.

BENEDETTO CROCE.

LOGO ASTRATTO E LOGO CONCRETO

INTRODUZIONE ALLA LOGICA DEL CONCRETO*

Chi consideri la natura del logo astratto intende e giustifica la fortuna millenaria della logica antica e tradizionale, ed è condotto a riconoscere la sua eterna ragione d'essere: che è ciò a cui ha sempre ripugnato la logica moderna del pensiero dialettico, ed è stata pure una delle cause più potenti, anzi la prima origine della diffidenza invincibile, che questa logica ha costantemente incontrata e continua ad incontrare. Ma rendersi ragione della verità immortale della logica antica e tradizionale; rendersene ragione per davvero non chiudendovisi dentro e rifiutandosi di guardare la realtà del pensiero dal punto di vista della dialettica, come il Cremonini rifiutavasi di metter l'occhio nel cannocchiale di Galileo, ma aprendo gli occhi a tutto e non negando nulla, spregiudicatamente, è insieme rendersi ragione della necessità di superare quella logica, integrandola in una dottrina più comprensiva.

Determiniamo il concetto della logica antica riassumendo brevemente i risultati della teoria già esposta nella parte che è pubblicata del mio *Sistema di logica*. Sorta la logica del concetto dell'essere presupposto al pensiero — che è il solo essere noto alla filosofia antica, — essa si fissò come teoria del pensiero governato dal principio d'identità: suppose cioè il pensiero, di cui si propose lo studio, come identico a se stesso: non immediatamente, ma riflessivamente identico. Vide infatti che la pura identità immediata (presocratica, quella di Parmenide e di Democrito) non è neppur concepibile come identità. Identità è riflessione o relazione tra se e se stesso. Quindi non Sè, immediatamente, ma posizione di sè, e di sè come identico, cioè non diverso; quindi posizione di sè e d'altro; e posizione di sè come esclusione dell'altro. Questa, si può dire, è la logica della logica antica, o il punto di vista a cui essa si colloca.

La sua verità (oggetto della logica, o logo), così considerata, è

* Dal II vol. del *Sistema di logica come Teoria della conoscenza*, di prossima pubblicazione.

concetto essendo giudizio, ed è giudizio essendo sillogismo: è circolo chiuso e dentro il quale infatti ogni mente che vi si affacci è costretta fatalmente a chiudersi. Il concetto senza giudizio è termine del pensiero, non pensiero: immediato, irriflesso, è impensabile. Tale appunto è la natura nella sua immediatezza: ossia, oggetto in cui il pensiero deve immergersi e fondersi e immedesimarsi, volendo abbracciarla e pensarla; deve quindi non pensare più. E il concetto è un progresso nella storia della filosofia rispetto alla natura, in quanto esso non è immediato, ma si pone; non è soggetto isolato, ma soggetto del suo predicato, in cui e per cui si pensa; ed è pensabile dalla mente in quanto questa sua relazione col predicato (che è lui stesso posto di contro a sè) non è relazione che la mente gli sovrapponga per renderlo pensabile. Pensabile è per se stesso, e in se stesso pertanto possiede siffatta intrinseca relazione, con se stesso. Perciò il concetto è giudizio. Che non è mai possibile come un giudizio unico. Giacchè tale unicità farebbe rinascere l'immediatezza naturale e la connessa impensabilità. Il giudizio pensabile è relazione che si pone come esclusione della propria negazione: è doppia relazione, doppio giudizio, uno dei quali si pensa come vero per la sua opposizione all'altro, dal quale non si può quindi disgiungere senza precipitare nell'impensabile. Essa è la deduzione a cui vagamente guarda la sillogistica aristotelica, senza riuscire mai a definirla nettamente e impigliandosi perciò in una complicata rete di classificazioni empiriche desunte da un'osservazione meramente materiale delle forme estrinseche assunte dal pensiero nella sua storica configurazione.

Comunque, tutta la storia della teoria del logo concepito come identico con se stesso ha messo in chiaro che questo logo è un logo chiuso, incapace affatto di progresso. Si consideri come giudizio o si consideri come sillogismo, questo logo non ha movimento, non ha svolgimento: nel punto di partenza c'è il punto d'arrivo. Ma le critiche antiche e moderne della sterilità del sillogismo, come quelle di Hume e di Kant contro i giudizi identici e analitici (che sono i soli giudizi dotati di valore logico dal punto di vista della logica aristotelica), servono a mettere in chiaro il carattere della logica analitica, non a dimostrare la falsità delle sue teorie. Le quali infatti han resistito sempre felicemente a tutti questi assalti, quantunque le difese che ne sono state di volta in volta tentate, siano tutte inferiori alle critiche a cui si contrapponevano. Il sillogismo è sterile, ma non per ciò perde la sua ragion di essere. An-

che il maschio è sterile; anche la pietra è sterile: e tutto quello che non è fecondo, non è men necessario di quello che è fecondo. Il sillogismo è quello che è, e adempie a una funzione fondamentale del pensiero appunto perchè è sterile, presuppone tutto quello che ci dà, e non importa perciò nessuna novità, nessun incremento nel pensiero che vi ricorre. Esso è semplicemente dimostrativo; e come tale non può essere estensivo; e se fosse estensivo, cesserebbe di adempiere a quell'importante funzione che gli spetta, di dimostrare. Così il denaro che noi depositiamo in una cassa forte, non cresce: ma nemmeno diminuisce, e il suo non crescere nè diminuire, e restare quello che è, è la caratteristica su cui noi abbiamo bisogno di poter fare assegnamento conservandolo. E come il denaro, tante cose abbiamo pur bisogno ordinariamente di credere ferme, fisse, immutabili, quantunque si sappia bene che non si possa esser tali noi stessi, che del denaro e di tutte queste altre cose ci serviamo facendole muovere con noi e partecipare al più o meno rapido flusso della nostra vita.

Dimostrare non è altro che questa riflessione interna di un pensiero stesso, la quale, mediandolo internamente, lo fa possedere veramente nella sintesi dei suoi elementi analitici. $A = A$, questo appunto è il pensiero, che non è nè l'uno nè l'altro A , ma la sintesi di entrambi nella loro distinzione, in quanto il primo si richiama al secondo e il secondo al primo: e in questo reciproco annodamento, che è la riflessione dell'essere su se stesso, consiste la determinazione del pensiero. Al posto di A mettete l'essere degli Eleati, o l'idea di Platone, o l'atto di Aristotele, o l'uomo, o l'animale, o la stella, o la pietra, o l'aria, o un'enciclopedia, un trattato scientifico, un poema o che altro sia l'oggetto in cui si determina il vostro pensiero: e vi troverete sempre innanzi a un $A = A$, a un'interna mediazione, a una riflessione di una cosa su se stessa, onde la cosa è pensabile, e però effettivamente pensata, ed è pensiero. S'intende bene che è altro è l'atto onde il pensiero perviene al pensiero d'un dato oggetto, altro l'oggetto quale esso deve apparire intrinsecamente determinato, in quanto oggetto attuale dello stesso pensiero. Il pensiero è pensare ed è pensato: ed il pensiero che pensa è tutt'altro dal pensiero che è pensato. L'apoditticità, o dimostratività (sinonimo di logicità nel più comune senso di questa parola) è la forma propria del pensiero pensato. L'essere questo pensiero semplicemente pensato importerà bene che esso non sia pensiero pensante; ma non può importare che non sia niente. E così, non avrà le pro-

prietà del pensiero pensante, ma ha bene quelle che spettano ad esse appunto in quanto pensate.

Non è questo il luogo di dire quali siano le proprietà del pensiero pensante. Qui basti osservare come non sia ragionevole pretendere che quelle proprietà le abbia intanto il pensiero pensato. Del quale altri potrebbe dire che, non gli spettando di estendere il contenuto del pensiero, essendo il suo ufficio limitato alla vita interna onde ogni pensiero determinato circola dentro di se stesso, adempie per ciò stesso a una funzione essenziale, senza di cui non sarebbe neppur concepibile un'altra forma di pensiero destinata all'estendimento e al progresso del pensiero attraverso il conoscere. Si suol dire infatti che non c'è progresso senza conservazione, nè si sa immaginare nulla che si estenda senza mantenere ciò che è al di qua del limite che sorpassa o porta più innanzi. E in verità questo concetto della necessità di conservare il già pensato come base all'ulteriore pensiero è stato sempre uno dei motivi più forti di opposizione alla dottrina dialettica del pensare, per cui non c'è pensiero che si fissi mai in forma definitiva e si chiuda perciò dentro di se stesso.

Ma un tal concetto del movimento e del progresso del pensiero è meccanico, e da respingere come assolutamente contraddittorio alla natura spirituale del pensiero dialettico. E non è possibile però fondarsi sopra tale concetto per costruire una giustificazione del pensiero pensato o logo astratto. Il progresso non è aggiunta che si venga ad apporre al passato: $A + a$, dove il nuovo (a) lascia intatto il vecchio (A), e coesistono passato e presente in attesa del futuro. I tradizionalisti ammettono questa formula, ma non oppugnano infatti la reale idea del progresso, che, secondo la celebre formula del dialettismo logico, nega conservando, o conserva negando. Ciò che veramente si conserva, deve trasformarsi, rinnovarsi, trasfigurarsi, potenziandosi: A^2 , dove A rimane, ma come radice della sua potenza, che sola è reale poichè A si è moltiplicato per se stesso.

Conviene piuttosto considerare — almeno qui, dove non ci è dato di approfondire questa questione del progresso proprio del pensiero — che quale che sia la natura e la virtù del pensiero pensante, noi possiamo pensare, ossia realizzare questo pensiero pensante, solo a patto di pensare qualchè cosa. Cosa o persona che debba essere per noi l'oggetto del pensare, come oggetto del pensare è cosa. Cosa è lo stesso atto del pensare in quanto lo ogget-

tiviamo e, presolo ad oggetto del nostro attuale pensare, lo con-
trapponiamo pertanto all'atto onde procuriamo di pensarlo, e siamo
in via di pensarlo, e possiamo credere una volta di averlo pensato.
Lo stesso atto del pensare si pone avanti a noi con certa sua pen-
sabilità, com'è proprio di tutte le cose aventi un'essenza, che non
è pensiero pensante ma pensiero pensato. Sicchè non bisogna nè
prevenire nè inseguire l'atto del pensiero, con cui tutti sentiamo
di acquistare conoscenze nuove, scoprire, inventare, estendere l'am-
bito del nostro sapere, ampliare l'orizzonte del pensiero stesso. Ba-
sta entrare dentro allo stesso atto di chi pensa. Lì è il pensare;
ma lì è pure ciò che si pensa, il pensiero pensato; e se questo non
ci fosse, non ci sarebbe pensare; e però nè anche il pensante. Il
quale c'è, poichè appunto pensiamo: e c'è dunque il pensato, e non
se ne può fare a meno; non c'è dialettica che possa cancellarlo.

Io non dirò che il pensato condizioni il pensare; come credet-
tero gli antichi. Una tale posizione fu radicalmente criticata e di-
strutta nella parte prima del mio *Sistema di logica*; ed ho per fermo
che tutta la storia della filosofia post-ellenica sia indirizzata allo
svolgimento di questo tema: che il pensato non preceda al pensare,
come pensabile (natura fisica, storia passata antecedente alla stori-
grafia, idea eterna, trascendente il pensiero che si svolga in atto).
Ma non dirò neppure che pensato e pensare si condizionino reci-
procamente, come qualcuno dei moderni tenta ancora di sostenere,
e come sostenne Protagora col suo correlativismo, e Kant con la
sua distinzione della forma e della materia del conoscere. Oltre al
pensare, se il pensare è libertà, com'è certamente (1), nulla si
può ammettere che riesca una negazione della sua infinità. Il
pensare non presuppone nulla; e il pensato, assolutamente, presup-
pone il pensare. Proposizione difficile forse a intendere esattamente
in tutta la sua universalità; ma alla quale non si possono fare ecce-
zioni e restrizioni senza annullare di pianta ogni possibilità di pensare
e condannarsi all'assurdo. Ma questo pensare genera dal suo seno
il pensato, e vive in questa sua generazione, fuori della quale ces-
serebbe per ciò di essere quell'attività che esso è. E basta questa
eterna immanente generazione del pensato dal pensare per costrin-
gerci a convenire che una logica del pensiero non può fare a meno
di una logica del pensato.

L'errore non consiste nell'assunzione di questa logica del pen-

(1) *Sistema di logica*, I^o, pp. 109-120.

sato, ma nella illusione che una tale logica possa reggersi in se stessa e rappresentare tutta la logica. Certo, essa è tutta logica del pensabile, se per pensabile intendiamo ciò che si deve intendere a rigore, ogni possibile oggetto, e semplice oggetto, del pensare. Ma poichè il pensabile suppone il pensare, la logica stessa del pensabile ne postula un'altra, che dal pensabile passi al suo presupposto, al pensare. E chi non avverta la necessità di questo passaggio, scambia quello che io ho detto logo astratto pel logo concreto. Il quale non è altro che l'atto del pensare, ossia il pensiero che solo effettivamente esista. Esista e abbia valore: che è un punto di grande rilievo, intorno al quale sono troppo frequenti e gravi gli equivoci.

La concretezza è dell'esistente. In ciò credo che tutti siano d'accordo. Astratto, nell'intendimento universale, è un elemento che il pensiero separa idealmente dalla realtà che esiste, per distinguerlo dal resto e intenderne la funzione nel tutto. L'esistente è l'organismo, la sintesi, in cui concorrono tutti i singoli elementi, per attingere la realtà. La vecchia metafisica che contrapponeva l'ente (principio, sostanza, causa, Dio) all'esistente, attribuendo una realtà maggiore al primo che al secondo, era poi condotta, volente o nolente, a integrare la realtà dell'ente in quella dell'esistente, e a vedere nei cieli, e anche nella terra, la gloria di Dio.

E l'esistente è il reale dell'esperienza. Si può, e si deve, discutere intorno al significato e al valore dell'esperienza; ma questa, infine, è per tutti la pietra di paragone dell'esistente, inesistente essendo quello che non entra, o ci persuadiamo non possa entrare nell'esperienza. Esistente, così, per l'uomo volgare, per la scienza positiva e pel criticismo, è ciò che è contenuto dell'esperienza: la quale non potrebbe percepire (intuire, dice Kant) questo suo contenuto, se non nelle forme dello spazio e del tempo: ed esistente sarebbe pertanto ciò che è nello spazio e nel tempo. Concetto inaccettabile per noi, che non sappiamo vedere un contenuto dell'esperienza fuori dell'esperienza; e pur mantenendo al contenuto suo il doppio carattere spaziale e temporale, non possiamo attribuirlo alla stessa esperienza, al quale detto contenuto appartiene; e diciamo che l'atto dell'esperienza veramente esiste, e questo esistente non è quello (astratto) che è nel tempo e nello spazio, ma quello piuttosto dentro al quale hanno senso spazio e tempo, non potendo essere esso stesso contenuto dentro limiti di sorta. Esperienza o pensiero (che è lo stesso), questo esiste: e quivi è assoluta, vera concretezza.

Ma qui sorge il maggiore equivoco. Se pensiero concreto è pensiero esistente, come attribuire un valore a questo pensiero concreto? Se la realtà assoluta è questo pensiero concreto, storico, la stessa storia nella sua attualità, come distinguere il bene dal male, e il vero dal falso? Donde il criterio discriminante della stessa storia? Difficoltà, che non sarebbe sorta mai, se si fosse posto mente all'accurata distinzione su cui l'idealismo attuale ha sempre insistito, tra fatto e atto, tra storia passata o astratta e storia eterna o concreta, tra la comune esperienza, di cui si suol parlare dallo empirista, e l'esperienza pura in cui quest'idealismo risolve la realtà storica. Difficoltà, a dissipare la quale basterebbe ora avvertire che la concretezza dell'esistente di cui si vuol parlare, è la concretezza dell'esistente attuale, del vero e unico esistente, che non è fatto, ma atto; e non è perciò storia posta innanzi allo spirito nella sua meccanica brutalità, priva di libertà e quindi di valore: ma la storia che sola esiste, la storia in atto.

Ma tale avvertenza dovrebbe ormai apparire essa stessa superflua ai lettori di questa *Logica*, in cui tanta cura è stata posta a dimostrare che, lungi dal negare il valore e la libertà allo spirito, il concetto dell'atto è l'unico conciliabile col concetto del valore, perchè è l'unico che consenta un'intuizione sicura della libertà. E bisognerebbe dunque appellarsi al buon volere di chi desideri rendersi conto del nostro punto di vista. Il quale, secondo altri, non avrebbe il difetto di negare la verità, anzi piuttosto di negare l'errore, poichè dimostrebbe bensì il valore, ma renderebbe inconcepibile il non valore, identificando il primo con lo stesso atto del pensiero. Critica evidentemente identica alla prima: poichè un valore che non si distingue dal suo opposto, cessa di valere; critica identica nella tesi, quantunque diversa pel principio da cui muove: quella partendo dal concetto della necessaria trascendenza del valore all'atto da valutare, e questa dal concetto meramente statico dell'atto. Ma, come dev'esser chiaro ormai (1) che un valore trascendente non può mai conferir valore all'atto da valutare, così i critici che si fermano ancora sulla difficoltà della indifferenziabilità del valore dal suo opposto nel seno dell'atto a cui si faccia immanente, mostrano con ciò di avere troppo leggermente sorvolato sul concetto tante volte esposto dell'atto spirituale, come atto

(1) *Sist. di log.*, I^o, pp. 51-64.

dialettico, ossia unità dinamica di contrari, e propriamente di sè e di altro.

L'esistente nella sua reale attualità, come pensiero che pensa, è valore assoluto in quanto si distingue *realiter* dal suo opposto. E tutte le difficoltà nascono, in fondo, dalla incapacità o incuria di collocarsi a quello che vuol essere il punto di vista dell'idealismo che si combatte, e dalla confusione che ne deriva di problemi differentissimi, che si pretende perciò di veder risolti con la stessa soluzione. L'idealista dell'assoluta immanenza non deve spiegare con la dialettica dell'atto spirituale qualunque verità e qualunque errore; ma la verità è l'errore di quel pensiero che solo per lui è veramente tale: la verità mia nell'atto che penso, e il mio errore nello stesso atto. Chiedergli che con la stessa spiegazione egli renda conto di quello che, volgarmente e secondo altri sistemi filosofici da lui criticati, è pure pensiero, e importa un corrispondente modo di concepire verità ed errore, è certamente pretesa assurda. L'errore attualmente superato dal suo contrario (che è il solo errore di cui il nostro idealismo possa parlare) non è certamente l'errore, p. e., di chi è contro di noi, e resiste ai nostri argomenti, e persiste nella sua asserzione, per noi evidentemente falsa; nè è l'errore commesso, per recare un altro esempio, da Platone con la sua teoria della trascendenza delle idee. E appunto perchè si tratta di errori diversi, l'errore attualmente superato è un semplice momento ideale del pensiero, laddove questi altri non sono superati, e hanno la loro esistenza storica. Se non che l'idealista fa poi osservare che questa posizione di me e del mio avversario, io in possesso della verità e lui in preda all'errore, e quest'altra posizione di Platone separato da noi che lo giudichiamo da ventiquattro secoli d'intervallo, si reggono sopra un modo di concepire il mondo, che è ingenuo e che bisogna esso stesso superare; e che infatti noi superiamo in ogni attimo della vita spirituale, vissuta sempre come libertà. Noi viviamo come spirito universale e infinito, e perciò libero. Nell'universalità dello spirito questa opposizione tra me e il mio antagonista, questa distanza tra me e il vecchio Platone, vengono annullate. Annullate all'infinito, e annullate di colpo. All'infinito, perchè la distinzione risorge sempre, e vien sempre annullata: e l'unità così è sempre da instaurare. Ma anche di colpo, perchè il mio antagonista è antagonista mio, interno a me, e reale (poi che esso è e vale per me) in me; e il vecchio Platone non è il figliuolo di Aristone che giace da ventiquattro secoli sot-

terra, ma il vivo Platone da me letto, e inteso, e pensato insieme con quelli che l'hanno interpretato; egli e i suoi commentatori risorti e viventi nella vita stessa del mio spirito. E il suo errore, nell'atto che io lo penso e realizzo, mi si presenta appunto (in quanto mio errore) come momento ideale e *ipso facto* superato nel giudizio vero di cui esso è materia. In conclusione, la nostra dottrina dice agli uomini: — Badate a non trascendere voi stessi, nè in cerca di verità, nè in cerca di fantastici errori. Il bene e il male è dentro di voi. Liberatevi! —

E però batte sul principio della concretezza dell'esistente; e pur riconoscendo il diritto di una logica dell'astratto, non se ne appaga, e propugna la necessità di riportare l'astratto logo nel concreto: nel solo pensiero che esista: nel solo pensiero, che possa restituire la vita a quella di specie di pensiero cristallizzato, di cui esponemmo precedentemente la teoria liberata da tutte le superfetazioni e intrusioni del suo millenario travaglio. Ma s'ingannerebbe a partito chi si credesse autorizzato a passare alla logica del logo concreto dallo spettacolo di morte, che gli offre la logica dell'astratto. *Adducere inconveniens non est solvere argumentum*; e il carattere del logo astratto non porge sufficiente motivo al logico di passare dal pensato al pensare. Platone, il vero creatore del logo astratto con quella sua teoria delle idee a cui fa riscontro esatto nell'aristotelismo, non foss'altro, la dottrina dell'intelletto attivo, in fondo si contentava di un cosiffatto ideale del pensiero, immoto e sottratto a ogni possibilità di svolgimento e di progresso. E non ignorava che il pensiero dell'uomo pensante — il nostro pensiero, il solo esistente — è movimento (*γένησις*); ma pensava che fine del moto fosse un ritorno graduale al punto di partenza ideale, al presupposto necessario e consapevole di ogni pensiero: la verità assoluta. Che cosa c'è nello stesso logo astratto che induce il pensiero a superarlo? O in altri termini: come si deduce il logo concreto dell'astratto? Questo ora è il problema.

Bisogna tornare sul concetto di questo logo astratto. Esso è circolo, abbiamo detto: circolo chiuso, ossia punto che si muove e torna a se stesso. Torna a se stesso allontanandosi da se stesso; e quanto più s'allontana, lungo la circonferenza, tanto più s'avvicina; e la massima distanza di sè da se stesso coincide con la negazione d'ogni distanza. In altri termini, il pensiero astratto è riflessione; e però alienazione da sè, dove la massima differenziazione coincide con l'identità. Dire che $A = A$ è lo stesso, nella funzione

logica, che dire p. e, Dio è spirito. Nel primo come nel secondo caso un pensiero è determinato in quanto torna a sè allontanandosi da sè, e si rispecchia. Il secondo *A* di quel rapporto simbolico è lo stesso *A* di prima, ma differenziatosi da se stesso; e in questa differenziazione che precipita nell'identità consiste il pensiero di *A*. Così, finchè non si sappia che cosa Dio sia, Dio non si pensa. Dio si pensa passando da esso a un concetto che dev'essere diverso e dev'essere identico con Dio; ed è pensabile in quanto, in se stesso, compie cotesto passaggio circolare, e dice al nostro pensiero: — Io sono spirito. — Perchè Dio compisse questo passaggio, dalle prime informi speculazioni mitologiche ai nostri maturati concetti, quanta via! E lungo questa via Dio s'è sempre più allontanato da sè, dalla sua ingenua e inconsapevole naturalità muta, finchè non è giunto, percorsa tutta la circonferenza, a ritrovare se medesimo, e riconoscersi in quel che esso è essenzialmente: Spirito. Quanto cammino per raggiungere la meta! La quale in questo caso, come in ogni altro, è lo stesso punto di partenza, proprio come $A = A$. Anzi quanto più è lungo il cammino, tanto più forte e saldo è il finale sigillo onde la fine coincide col principio, e questo dalla sua tenebra originaria esce alla luce del pensiero.

Tale il concetto socratico di contro alla natura degli antichi filosofi: tale la legge del logo astratto. Circolo, ma non circolo che preesista all'intuizione, bensì circolo che si intuisce in quanto si costruisce; non circolo che è già chiuso e conchiuso, ma circolo che si svolge sotto i nostri occhi tornando al suo punto d'origine. Anzi, meglio che circolo, punto che si muove e si fa circolo. Orbene, questo punto che si muove, è mosso o semovente? Il soggetto che si fa predicato, e contrapponendo sè a sè, trova se stesso nella propria identità, si fa predicato per opera d'altro, o di se stesso? Se si fa intervenire un motore estrinseco o comunque un principio esterno nel soggetto, affinché questo si faccia predicato, e però attuale soggetto, cessando di essere quell'astratto soggetto che è il presupposto del naturalismo, allora il punto di vista proprio del logo astratto è già distrutto. La verità per la logica dell'astratto non è del pensiero che intervenga nell'oggetto suo, ma dell'oggetto, in cui il pensiero deve riconoscerlo. E nell'oggetto la verità non può essere, e non è, elemento o termine di pensiero: ma elemento e coelemento, termine terminante e terminato, sintesi, relazione. Non solo il punto, dunque, ma il punto insieme col suo movimento generatore del circolo. E se il punto c'è in quanto si muove, ed esso non si muove

perchè altri lo faccia muovere, il punto si muove da sè, ed ha natura di semovente. In $A=A$ non siamo noi a ragguagliare A con se stesso: è A che si ragguaglia o riflette. La logica del logo astratto non conosce nulla che possa stare di fronte o dietro al logo: esso è tutto, infinito. La mente lo vagheggia in una sconfinata solitudine. Che altro infatti si può pensare secondo verità, che non sia la verità stessa?

Questo logo, adunque, tutto solo e infinito, si riflette su se stesso, e nella riflessione è logo. Si riflette da se stesso, e non per azione altrui. La sua perciò è libera riflessione. Ma questa libera riflessione, che è il segreto della logica dell'astratto, è pure il principio del suo superamento e la radice della sua dissoluzione eterna. Giacchè chi dice libera riflessione, dice soggettività, ossia non più pensiero pensato, ma pensiero pensante. Questo è il destino del pensato, di non poter dire di avere escluso assolutamente da sè il pensare, se non quando è diventato esso stesso pensare; di non potersi mai sequestrare nella sua solitudine infinita, se non quando abbia assorbito in se stesso il suo nemico, di cui vuole disfarsi, il pensante.

Finchè il pensiero umano interrogò la muta natura, non poté averne risposta. La natura schiaccia l'uomo, spegne il pensiero, e non risponde. Parmenide immedesima il pensiero con l'essere: ogni naturalista fa del pensiero natura; e nega con la libertà la possibilità stessa della riflessione e però del pensare. La logica comincia quando la natura si idealizza, riflettendosi in modo che non sia più semplice natura, ma natura identica a se stessa, e però avente una essenza, una intelligibilità, come un terreno in cui l'uomo possa poggiare il piede, un essere che cessi di essere eterogeneo ed impenetrabile al pensiero. Questa natura, diventata pensiero, finalmente risponde al pensiero, e dice: — Io sono natura. — E non può dire che così. Non può rispondere da prima: — Io sono pensiero, — perchè ancora non ha acquistata coscienza dalla profonda trasformazione in sè prodotta da questa sua riflessione su se stessa. Il suo primo riflettersi è nient'altro che questo ragguaglio: natura = natura, $A=A$. (Perciò Platone non giunge a intendere la spiritualità delle sue idee, e le lascia di fronte al pensiero in quella stessa posizione, che aveva pur sempre avuta la natura dei presocratici).

Risponde come natura e dicendosi tale, ma risponde pronunziando la gran parola: — Io. — Senza di che non risponderebbe, e per lei dovrebbe rispondere altri. Ciò che è escluso rigorosamente dalla posizione del logo astratto. Nella quale il nostro pensiero si colloca

allora soltanto, quando non distingue più sè dall'oggetto, ed è alla presenza di questo, riempiendosi e lasciandolo parlare, ed esso ascoltandolo religiosamente. Bisogna dunque che parli l'oggetto. Ed esso infatti parla al nostro pensiero, solenne, come la divina Verità a cui a noi non resta che prostrarci, quando pensiamo. Parla, e si definisce, e diventa giudizio, sillogismo, sistema, scienza, concetto, manifestando da ultimo quello che essa è fin da principio, tracciando quel tale circolo in cui la nostra mente rimane chiusa. Parla, come può parlare chiunque parli: ponendo se stesso, esprimendosi, facendosi conoscere mediante quello che dice, e facendosi conoscere per quello che esso è facendosi a parlare. Si specchia nel suo discorso, e quindi si svela.

A chi si svela? Chi parla si svela ad altri e a se stesso; ma ad altri non si svelerebbe se non si svelasse prima di tutto a se stesso; ed in verità nessuno mai si svela propriamente ad altri che a se stesso (e agli altri solo in quanto questi s'immedesimano con lui). E il logo astratto non può svelarsi ad altri che a sè nella infinita solitudine, che abbiamo detto spettargli. E comunque, ci sia o non ci sia altri ad ascoltare la sua parola disvelatrice, egli la dice a se stesso: perchè solo udendo la propria parola egli si riflette su se stesso, e da natura passa a logo.

Questo parlare a se stesso, e così riconoscersi, è la riflessione propria dell'Io, che non ha altro significato che questo interno rispecchiarsi, non agli occhi altrui, ma ai propri, questo assoluto riflettersi, onde veramente l'omega coincide con l'alfa. Il logo astratto, questo contrapposto od oggetto dell'Io, non è altro che l'Io stesso. $A = A$ non può essere se non $Io = Io$. L'oggetto del pensiero, se non è natura inattuabile al pensiero, ma natura luminosa, intelligibile, è lo stesso soggetto del pensiero.

E così si spiega quel misterioso sentimento di solitudine e quel quasi terrore che ci sorprende di fronte alla Verità sentita come tale. Non si tratta della fantastica solitudine di un oggetto qualunque, il quale, come oggetto, non può esser tanto solo che non sia accompagnato da noi. Si tratta della solitudine dell'oggetto che s'è impossessato di noi, e s'è fatto noi stesso; si tratta della solitudine nostra, in cui l'animo nostro spazia infinito poichè il pensabile sconfinato vive e pulsa nel centro stesso della nostra personalità; e niente possiamo immaginare, che non rientri nella sfera di quel pensabile. E allora veramente noi sentiamo di essere alla presenza e nella luce abbagliante della Verità divina, quando ci sottragghiamo

alle distrazioni e alle menzogne del mondo esterno e della falsa società, e ci rifugiamo nell'infinito della nostra coscienza, noi con noi, e nessuno altro; noi con noi stessi: noi e il nostro mistero. Lì l'uomo non mentisce, non si nasconde, non ischerza, non ironizza, non sofisteggia: faccia a faccia con la Verità, sente nel cuore pulsare il ritmo del Tutto! Lì l'uomo dimentica se stesso: perde il suo piccolo Io, poichè ha ritrovato il grande Io, che è suo ed è delle cose, poichè è l'Io di tutto: quello che parla come la Verità stessa: pensiero universale, nella sua schietta immanente natura.

Così il pensiero che è pensato non può essere altro che il pensiero del pensante, il quale pensa se stesso: nè più ne meno della realtà dei nostri sogni, in cui non si sogna altro che lo stesso sogno del sognante, il qual rappresenta a se stesso i suoi propri stati, e cioè se stesso. E come nel nostro sogno tante persone, meri oggetti del nostro pensiero, parlano, e non parlano altro che il nostro linguaggio, così tutte le cose pensate parlano la nostra stessa lingua, e s'appropriano in faccia noi la nostra anima. Non c'è Socrate e la virtù da lui definita; ma Socrate che definisce il suo concetto della virtù, la quale è uno degli elementi della sua personalità, e per l'appunto la sua personalità sotto questa specie. E il concetto di Socrate trascende la sua persona, in quanto la sua vera personalità trascende costei persona che noi non abbiamo bisogno di ricordare per intendere il concetto suo, e realizza un pensiero universale, in cui ogni individuo vive la sua vera vita.

Ma quando nel logo astratto noi scopriamo l'Io che pensa, noi siamo già fuori dell'astratto, e siamo passati al logo concreto: dal pensiero che è pensato abbiamo fatto passaggio al pensiero che pensa. Il quale non è estraneo pertanto al pensiero pensato; ma neppure si confonde con esso. Anzi tutta la logica dell'effettivo pensiero si regge sulla distinzione di pensato e pensare.

Abbiamo detto infatti che $A = A$ è $Io = Io$. Ma non bisogna intendere superficialmente questo duplice ragguaglio. $Io = Io$ è la concretezza di $A = A$, che, nella sua astrattezza, resterebbe inintelligibile, come relazione immediata; ed è l'Io che, intervenendo nella relazione la media, e la rende quindi pensabile, ossia vera relazione. Ora, relazione che esista immediatamente, non c'è; se ci fosse, la relazione immediata che è $A = A$, esisterebbe, e non sarebbe niente di astratto. La sua astrattezza importa appunto che da sè la relazione immediata non esista, ed esiste soltanto mediandosi, e facendosi $Io = Io$. Ma questa relazione che esiste in quanto è mediazione

o libera riflessione, cioè Io, appunto perchè mediazione, è, per dir così, se stessa e il suo opposto: mediazione e immediatezza, Io e non-Io, libertà e meccanismo, logo concreto e astratto, in uno. Infatti l'Io è autocoscienza: cioè posizione di sè, a un tratto, come soggetto e oggetto insieme. Senza l'obiettivazione di sè a sè non c'è Io: senza questa unità e medesimezza di due termini assolutamente differenti non c'è Io, e non c'è niente di tutto ciò che è pensabile in virtù appunto dell'Io: che è tutto ciò che, assolutamente, è pensabile secondo verità, come astratto logo. L'Io, pertanto, il soggetto, che lo stesso logo astratto scopre nel suo seno, essendo posizione di sè come altro da sè, è se stesso a patto di essere anche altro: soggetto in quanto oggetto. Sicchè la sua mediazione termina nell'immediatezza dell'oggetto onde esso si media: la sua attività è attività creatrice, e si celebra perciò e compie nella creatura. Un'astrattezza, la creatura in sè considerata; un problema insolubile, un mistero, un che d'impensabile: ma se si considera in rapporto con l'attività che la crea, il problema si risolve e il mistero s'illumina della luce più piena; la creatura, la quale non aveva che a rannodarsi al creatore per non essere una semplice possibilità, ed esistere, con le radici sprofondate nell'effettiva realtà, s'abbraccia al creatore, a quell'ente realissimo, che per noi è il principio primo e il fondamento d'ogni esistenza, l'Io nella sua assoluta concretezza, l'esperienza.

Se l'Io potesse raccogliersi e riconcentrarsi nella sua pura soggettività, il logo astratto si risolverebbe nel logo concreto, e la logica del concetto non avrebbe nessuna ragion d'essere, e dovrebbe cedere interamente il posto alla logica del pensare o, come noi diciamo, dell'autoconcetto. Ma è chiaro che l'Io senza oggetto è esso un'astrazione; è cioè quello stesso e identico astratto che è il logo astratto; perchè mediandosi l'Io si oggettiva, e se non si oggettivasse, sarebbe un puro immediato, cioè un semplice oggetto, un $A = A$, che suppone l'Io, dunque, un logo astratto, di cui non c'è logica che possa fare a meno. Ma non è possibile che s'arresti al logo astratto una logica la quale abbia acquistato coscienza del principio vivente che s'asconde e si agita dentro allo stesso logo astratto, non più confuso con la natura impensabile. Scoperto perto nel pensato il pensiero, la logica sente che si lascerebbe sfuggire il meglio dello stesso pensato, se non si rendesse conto del pensiero.

Infatti, chi si arresti al logo astratto, che è la sostanza di tutta

la logica tradizionale, ripugna naturalmente a credere che con quella logica si possa pensare. Il logo astratto nella sua identità o circolarità, cioè nella sua oggettività, fissato nella sua astrattezza, è una verità perfetta, nella quale il pensiero una volta entrato posa irremovibilmente: vi si immedesima esso stesso, come abbiamo notato. È l'ideale della beatitudine trascendente. È l'ideale platonico della contemplazione sinottica dell'intero mondo delle idee, ed è anche l'ideale, o l'apparente ideale, della scienza esatta: una sorta di circolo d'Orbiliò. Ma, posto pure che il pensiero non avesse nessuna ragione per aspirare quando che sia ad uscire dal circolo (nel fatto, a quanto pare, i concetti sono più d'uno, ed è perciò natura del pensiero di non chiudersi mai in nessun circolo), resterebbe sempre una difficoltà insormontabile al pensiero: come entrare nel circolo, se non ci si è fin da principio? — Platone con l'innatismo spostò, non eliminò la difficoltà: se ci siamo dentro ab eterno, e non lo sappiamo (se n'è ottenebrato il ricordo, com'ei diceva), come fare per cominciare a saperlo, ed entrare davvero? La logica dell'astratto perciò è sterile; e meglio sarebbe dire che è impossibile, se non si integra con quella logica che con la sua fecondità le dà vita e funzioni imprescindibili nell'effettivo pensiero.

L'oggetto del pensiero è sterile, come la creatura non crea. Ma, malgrado la sua sterilità, anzi grazie alla sua sterilità, esso è coefficiente di suprema importanza nella generazione eterna del pensiero pensante e creatore: poichè in esso, così sterile, chiuso in sè, determinato, fermo, saldo come diamante, si specchia l'Io, e specchiandovisi vive ed è Io. Guai se l'oggetto stesso, come tale, avesse la mobilità e la vita eternamente inquieta dell'Io! Non ci sarebbe Io, e ogni realtà insieme con questo sprofonderebbe nell'abisso senza fondo del nulla. Il pensiero vive abbracciandosi alla colonna adamantina del vero: e ha bisogno di essa come di sostegno affatto indispensabile. Eterno inquieto non turbina nel suo astratto movimento (che non sarebbe tale, anzi l'opposto), ma fluisce e s'incorpora in una quiete eterna. Eterno insoddisfatto, vagheggia sempre la sua creatura che è perfezione intera, e interamente appagante. Questa è la nostra vita: anche il vero, che dia la gioia di un istante nella rapida vicenda del nostro spirito (e il vero in fondo è sempre quello di un istante) lo cogliamo, appena ci sfiori l'animo, e lo abbracciamo come la vita stessa del nostro spirito, verità che è verità assoluta, valore che nessuno potrà contestare, universale e quindi librantesi nell'aer puro del cielo eterno. Nell'istante, l'istante si ferma: ossia, non è

istante fugace, e splende e riempie di luce tutta l'anima, infinitamente. Ogni nuovo pensiero a cui ci s'affacci, è un nuovo orizzonte, e l'anima vi riposa pensandolo come nell'infinito. E insomma, tutto quello che ci riluce innanzi, è e non diviene, sta e non si muove. E se la sua luce si spegne, ne sottentra un'altra; e l'oggetto è lì, fermo, sempre. È logo astratto.

Praeterit figura huius mundi, dice tristemente l'Apostolo: ma non c'è pessimismo per cui il mondo, che è l'oggetto, quel che pensiamo e in cui ci affisiamo (appunto, il logo astratto), possa passare con tanto vertiginosa rapidità, che non sia questo mondo: questo mondo che ci sta innanzi, e che noi pensiamo rappresentandocelo in qualche modo e definendolo, e chiudendolo così nel circolo del nostro concetto pessimistico. Tutto che si pensi, si ferma; e non si può pensare se non come fermo, identico a sé, mediato, ma dentro certi termini, e in questi termini chiuso rigidamente, incapace di sviluppo, e però, in definitiva, immediato.

Sottraete il logo astratto al suo nesso col logo concreto, e avrete l'antica logica dell'essere, che non è spirito. Rannodate il primo logo al secondo, e avrete una logica assoluta, che non nega nè l'astratto pel concreto, nè il concreto per l'astratto; ed è perciò la logica del vero concreto, lo spirito. La logica dell'essere conosce solo il logo astratto; la logica dello spirito alloga l'astratto nel concreto, e facendo scaturire l'identico dal diverso, la fermezza del pensato dal movimento del pensare, non ha bisogno di trascendere lo spirito e la sua storia per attingere quella verità, a cui tutti gli uomini hanno sempre aspirato e aspireranno sempre, oggettiva e immobile. Scopo delle seguenti ricerche sarà di dare all'uomo ferma e tranquilla fiducia nella obiettiva saldezza del suo stesso pensiero, e del mondo che così, anche senza saperlo, egli crea col suo potere profondo.

GIOVANNI GENTILE.

DEI RAPPORTI

FRA LA FILOSOFIA GRECA E L'ORIENTALE

I. — Per quanto in questi ultimi decenni sempre maggiore sia stato l'interesse destato dal pensiero orientale, lo studio della filosofia dell'India e della Cina non ha ancora avuto fra noi la meritata diffusione. I migliori manuali di storia della filosofia o tacciono addirittura o contengono insufficienti e spesso inesatti accenni alla speculazione orientale. Ragione principalissima di questo fatto è che i testi filosofici dell'Oriente sono stati studiati esclusivamente da filologi e specialisti, i quali se ci hanno dato traduzioni impeccabili dal punto di vista scientifico ed esposizioni esatte dei singoli sistemi, non hanno ancora scritto una storia del pensiero indiano o cinese condotta con criteri ed intendimenti filosofici. Tranne rare eccezioni, come gli studi del Deussen (1), la bella *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde* dell'Oltremare, ancora incompiuta (2), le *Lezioni sul pensiero religioso e filosofico dell'India* di C. Formichi e F. Belloni Filippi (3), i manuali di storia della filosofia indiana ci presentano un'arida esposizione dei vari sistemi, si perdono dietro alle minuzie della terminologia indigena, si preoccupano insomma più della parte filologica che della filosofica; mentre si trascura quanto può e deve interessare i cultori della filosofia, vale a dire di cogliere lo sviluppo logico di tutta la speculazione indiana (4) dalle sue origini, di ritrovarne la correlazione con il patrimonio intellettuale e la cultura in cui sorse, di tracciarne le fasi ed il nesso e indagarne quella intima coordinazione che collega in un

(1) DEUSSEN, *Outlines of indian philosophy with an appendix on the philos. of the Vedanta*, Berlin, 1907. ID., *Die Chronologie der Upanisad-Texte in Trans. of the III Congress for the history of Relig.* t. II, p. 29. ID., *Allgemeine Geschichte der Philos.* 2^a Aufl. Leipzig, 1906-8.

(2) *Annales du Musée Guimet*, tome 23.

(3) Pisa, 1910.

(4) Per la Cina non abbiamo che il SUZUKI, *History of Early chinese philos.*, London, 1914, non privo di mende, e il *Chinese Thought* del CARUS, opera di molto scarso valore.

vincolo necessario ed indissolubile quelle stesse dottrine che potrebbero a prima vista sembrare disparate od opposte.

II. — Io non sono d'avviso che la filosofia orientale possa mai esercitare sulla nostra quell'efficace influsso che si riprometteva lo Schopenhauer, perchè lo spirito umano non si copia nè si riproduce mai in nessun periodo del suo eterno divenire. E d'altra parte, per quanto quella tendenza a vivere la vita intima dello spirito, ad astrarre dal mondo ambiente per riflettere sul proprio io, che informa di sè quasi tutto il pensiero indiano, potrebbe contribuire, ove questo fosse meglio da noi conosciuto, a correggere l'attuale nostra concezione della vita, che si mostra troppo preoccupata da motivi pratici e sembra trascurare l'uomo per il mondo, è certo che tanto la filosofia indiana, quanto la cinese sono, sotto l'aspetto teoretico, molto inferiori alla nostra e rappresentano una speculazione in parte superata in parte assolutamente inconciliabile con le nostre tendenze ed abitudini mentali. Ed è naturale, perchè, per quanto il pensiero sia retto dalle sue leggi immanenti, sempre e dovunque uguali, è pur certo che le singole concezioni della vita variano a seconda dei tempi e dei luoghi, per quel nesso indissolubile che corre fra il mondo delle idee e il mondo dei fatti, fra il pensiero di un popolo e le sue vicende storiche. Ciò non toglie che i popoli orientali, benchè non abbiano efficacemente cooperato ed influito sullo svolgimento della nostra filosofia, hanno tuttavia avuto gran parte nella storia della civiltà. E questo loro valore, questa loro collaborazione alla vita universale, noi non possiamo cogliere che attraverso quanto essi hanno pensato e scritto.

III. — Alcuni fra i sistemi dell'Oriente, appena cominciati a conoscere fra noi, hanno suscitato l'attenzione degli studiosi per molteplici somiglianze a volta supposte, a volte reali, con analoghe concezioni del pensiero greco, dalle quali troppo presto, a mio vedere, si è voluto concludere un reciproco imprestito di dottrine fra l'Oriente e l'Occidente (1). Lo stato attuale delle nostre conoscenze non ci permette di stabilire con sicurezza se e quali influssi

(1) ROTHE, *Geschichte uns. abendländischen Philos.*, 1846 (II^a ed. 1862); ECHSTEIN, *Ueber die Grundlagen der Ind. Philos. und deren Zusammenhang mit den Philosopheme der Westlichen Völker in Indisch. Studien* del Weber II 369-388; SCHLUTER, *Aristoteles Metaphysik, eine Tochter der Sāṃkhya-Lehre des Kapila*, 1874; FRANZÒ, *Sulle relazioni della filosofia Sāṃkhya, con l'antica filosofia greca fino ad Anassagora*, Pisa, 1904; GARBE, *Ueber den Zusammenhang der ind. Philos. mit der Griech.* in *Philosoph. Monatshefte* XXIX 1893 e ID. in *Die Sāṃkhya Philosophie*, Leipzig, 1895, p. 85 seguente.

il pensiero orientale esercitò sul greco: ed è, a mio giudizio, vano formulare delle conclusioni che non possiamo garantire. Pertanto non è mio intendimento trattare per esteso la dibattuta questione che richiederebbe del resto spazio molto maggiore di quello che mi è concesso. Ma poichè di tale argomento si sono occupati più gli orientalisti che gli storici della filosofia, e i risultati dei loro studi non sono sempre conosciuti da chi *ex professo* non si occupa di letteratura orientale, è bene riassumere ed accennare le teorie che sono comunemente sostenute ed accolte. E siccome fino ad oggi si è insistito troppo sulle somiglianze e le analogie tra la speculazione indiana e la ellenica, vorrò sopra tutto richiamare l'attenzione su quelle divergenze e differenze sostanziali che, a parer mio, esistono spesso là ove si sono voluti mettere in rilievo punti di contatto, che sono puramente formali ed accidentali.

Anzitutto conviene notare che tali ricerche sono sempre difficili perchè spesse volte, quanto sembra dovuto ad un prestito, può rappresentare una somiglianza puramente casuale. Infatti i procedimenti e le leggi dello spirito umano essendo sempre sostanzialmente identiche, concezioni analoghe possono essere sorte in tempi e luoghi diversi, senza che l'una abbia influito sull'altra. « La convergenza di queste linee di sviluppo », nota giustamente lo Harnack, « durante l'età dell'Ellenismo è uno dei fatti meglio accertati della storia. Idee contemporanee di natura affine o consimile furono non solo il risultato di mutue relazioni, ma anche di uno sviluppo indipendente lungo linee parallele. Ciò rende difficile ed impossibile in alcuni casi stabilire in quale ramo un determinato pensiero sorse. La somiglianza dello sviluppo per linee parallele abbracciava non solo le idee, ma frequentemente il loro stesso modo di espressione e la forma con la quale erano concepite » (1). Invece è noto come, sopra tutto in questi ultimi anni, si sia voluto ravvicinare il Cristianesimo al Buddismo. Il Seydel, l'Edmunds, il Metzger mettono a confronto passi dei Vangeli ed altri analoghi della letteratura Buddhista, e credono che quelli siano derivati da questi. Quanto però simili raffronti siano fallaci, mi pare dimostrato dal fatto che alcune delle sentenze evangeliche si ritrovano in Cina nel VI sec. a. C. negli scritti di Confucio, ed è notevole che la somiglianza non si limita solo alle singole idee, ma si estende allo stesso modo con cui furono concepite ed espresse. L'Itivuttaka

(1) HARNACK, *Die Mission u. Ausbreitung d. Christ.*, 2ª ed., p. 13.

dottrine straniere è molto più probabile che esse, anzi che ad influssi esotici, siano connesse a quella più remota speculazione. Nè può infine trascurarsi la ricerca puramente storica della possibilità di relazioni fra i due paesi tra i quali si suppone sia avvenuto uno scambio di pensiero e di dottrine, perchè i risultati di questa ricerca possono a volte avere un valore decisivo.

IV. — L'esame dei dati a nostra disposizione ci porta a concludere che per i tempi anteriori ad Alessandro Magno non si può con sicurezza attestare l'esistenza di scambi efficaci fra Oriente ed Occidente. Prima della spedizione di Alessandro Magno la Grecia non ebbe relazioni dirette con l'India. L'attività commerciale greca era limitata al bacino del Mediterraneo, e le sole civiltà con cui i Greci avevano frequenti contatti, furono la Persiana, l'Assira e soprattutto l'Egiziana: con questa direttamente, con quelle in gran parte attraverso gli stati dell'Asia minore largamente compenetrati dalla civiltà orientale. È indubitato che còteste regioni esercitarono un notevole influsso sugli inizi della civiltà greca, influsso che i recenti studi di archeologia mettono sempre meglio in luce (1). È vero che negli empori commerciali della Persia, dell'Egitto e della Siria (2) i greci si potevano incontrare con indiani che vi affluivano per le stesse ragioni di commercio; ma non è per questo verosimile che si stabilissero relazioni dirette fra greci ed indiani poichè lo scambio dei prodotti avveniva nei mercati locali e per la mediazione dei trafficanti indigeni (3). Nè bisogna dimenticare che cotesti mercanti, sia per la classe sociale cui appartenevano, sia per la professione stessa esercitata, non erano certo i più atti alla diffusione di dottrine filosofiche. La letteratura classica ci dipinge di solito con non buoni colori mercanti e marinai, i quali non sembrano aver avuto generalmente quella levatura intellettuale che si richiede per comprendere e divulgare sistemi filosofici. Tolomeo ci parla della scarsa fiducia che meritano le ciarlatanerie

(1) POULSEN, *Das alte Orient und die griech. Kunst*. Leipzig 1913; JEREMIAS, *Das alte Testament im Lichte des alten Orient*, Leipzig, 1913.

(2) Sugli antichi rapporti fra l'Egitto e l'India v. WILKINSON, *The Manners and Customs of Ancient Egyptian* 2^a ed. London 1878, vol. II, p. 213 e 219-231 e un'articolo del KENNEDY, Sugli scambi tra l'India e Babilonia in *J. (ournal) R. (oyal) A. (siatic) S. (ociety)* 1898, p. 241.

(3) Così il greco *σίνδου* deriva dalla assiro-babilonese *sindhu* (ebraico *s'adin*) derivato a sua volta dal sanscrito.

dei mercanti (1) e dubita di tutto quanto viene da quelli riferito. Euripide (2) ha parole poco lusinghiere per la gente di mare; e poco benevolo è il giudizio di Dione Crisostomo sui mercanti indiani che capitavano in Egitto (3). Potrebbe sembrare contraddica a questa sua affermazione quanto leggiamo nei libri buddhistici sopra tutto nei Jataka e nella letteratura degli Avadāna, in cui ricorre con straordinaria frequenza il tipo del mercante intelligente, attivo, preoccupato di dare una buona educazione ai figli e, una volta convertito, zelante fedele. Però gli studi, cui si applicavano, e che spesso volte vengono ricordati, non escono dall'ambito delle scienze pratiche e commerciali (4): le discipline filosofiche non vengono invece mai ricordate. Il perchè si dirà in appresso. Inoltre questa letteratura ci descrive l'India orientale e settentrionale, ove nacque e maggiormente si propagò il Buddhismo. Le relazioni commerciali cui si fa accenno sono in gran parte interne, tra paese e paese dell'India. Se vi si parla del mare, si allude al mare orientale; quantunque dalle indicazioni molto vaghe di cotesti racconti sia impossibile identificare i vari paesi, meta delle spedizioni e delle carovane. Ma il commercio coll'Occidente era sopra tutto tenuto dagli indigeni della costa Ovest dell'India, cioè dalle stirpi dravidiche. Furono queste che prime allacciarono relazioni commerciali con Babilonia, l'Assiria e l'Egitto: testimonianze letterarie e numerosi oggetti greco-romani rinvenuti nel loro territorio dimostrano come questi scambi durassero fino ai primi secoli dell'impero romano (5). Non si dimentichi neppure che il pensiero indiano non ebbe in principio quel carattere di laicità che solo più tardi acquistò nel Buddhismo ed anche, sebbene in misura minore, nel Jainismo. Esso fu e si mantenne prevalentemente esoterico. I maestri vivevano nelle selve e negli eremi, cercando la suprema liberazione nello studio dei libri sacri, nella meditazione, nelle pratiche ascetiche; ma non si curavano di predicare e divulgare il loro mistico sapere se non solo a pochi eletti poteva venire comunicato. Il loro insegnamento era limitato ad una ristretta cerchia di scolari, i quali dovevano sottostare ad obblighi speciali regolati da uno scrupoloso rituale. Questo carattere esote-

(1) PTOLOMAEUS, I, 11.

(2) *Iphig. in Aul.* v. 912; *Ecuba*, v. 607.

(3) *Orat.*, XXXV.

(4) *Divyāvadāna* ed. Cowell e Neil, p. 3, 17 seg.

(5) SMITH, *Early History of India*, 3^a ed., Oxford, 1914, p. 444.

rico del pensiero indiano non potè certo contribuire a renderne facile la diffusione.

V. — L'esame delle fonti letterarie classiche ci conferma in queste conclusioni. Erodoto mostra di avere dell'India una conoscenza molto imperfetta rispetto a quella che possiede per l'Egitto, la Siria, l'Asia Minore, che egli aveva visitato di persona. Le sue fonti per l'India sembrano essere state in prevalenza informazioni assunte in Persia: ὡς Πέρσαι φασίν (1), e se fonti greche adoperò, queste si riducono al solo περίοδος di Ecateo; il quale, a giudicare dai frammenti che ne rimangono, non riferiva su questa regione se non tradizioni e leggende correnti nel popolo: che sono prevalentemente descrizioni di costumi strani e di popoli mostruosi come gli Ὀφθαλμοστέρνοι, gli Σκιάποδες ecc. e tradiscono tutte una origine indiana. Il primo che propagò queste notizie fu presumibilmente Scilace di Carianda — la probabile fonte di Ecateo per quanto riguarda l'India, — il quale, secondo Erodoto (2), posto al comando di una flotta, ebbe da Dario l'incarico di determinare il punto preciso ove l'Indo sboccava nel mare. Infatti sì da Filostrato (3) che da Tzetze (4) apprendiamo che a lui risale l'accento agli Σκιάποδες, ai Μακροκέφαλοι, agli Ὠτόλικνοι, che ricompaiono in molti degli autori posteriori. Che i greci fossero così male informati delle cose dell'India non deve fare meraviglia quando si ricordi che più precise e sicure notizie non seppero dell'Italia, prima che impensieriti dei progressi di Roma gli storici sicelioti non cominciassero ad occuparsene. Quali migliori ragguagli potevano dunque avere sulla lontana India? E si noti che la Persia stessa non era in fondo molto bene informata delle cose dell'Oriente. Erodoto ce lo dice chiaramente (5): τῆς δὲ Ἀσίας τὰ πολλὰ ὀπὸ Δαρείου ἐξευρέθη. E difatti che cosa significa la spedizione di Scilace di Carianda per esplorare le coste del Golfo Persiano? E l'ardita per quanto sfortunata invasione della Scizia tentata da Dario non dimostra forse che anche di questa regione si avevano notizie molto vaghe ed imprecise?

VI. — Si può obiettare che la novellistica orientale ha influito sulla favola greca e che quindi un eguale influsso può essere stato

(1) HEROD. III, 105.

(2) HEROD. IV, 44.

(3) PHILOSTRAT. *Vita Apolloni*, III, 47.

(4) TZETZES, VII, v. 629.

(5) HEROD. IV, 44.

esercitato sul pensiero filosofico e religioso. Per quanto lo consenta questa breve disamina, farò notare due cose. In primo luogo, benchè per l'innanzi si fosse molto proclivi a vedere nella favola greca una derivazione dalla novellistica indiana, i recenti studi sono giunti a conclusioni meno categoriche. La affinità fra le favole esopiche e le indiane è stata ridotta ad un nucleo di 7 od 8, si è assodato che la persona di Esopo è un mito, si è molto opportunamente ricordato che la favola così detta esopica è comune a molte letterature e a molti popoli (1) e che ad ogni modo i *μύθοι* o *λόγοι αἰσώπειοι* non furono raccolti prima di Demetrio Falereo (300 a. C.) e solo redatti in quella forma letteraria che noi conosciamo da Babrio e da Fedro, quando cioè fra Occidente e Oriente i rapporti e gli scambi erano divenuti più frequenti (2). In secondo luogo, se favole e racconti potevano facilmente divulgarsi e comunicarsi, non la stessa cosa può dirsi del pensiero filosofico, il quale vuole ben altri intermediarii che non siano mercanti o marinai, e richiede contatti e relazioni frequenti ed efficaci. Gli *Animali parlanti* di Agnolo Firenzuola derivano, certo, attraverso il Kalila e Dimna, dal Pancatantra, ma l'influsso del pensiero orientale non si fece sentire sul nostro dopo che gli arabi furono definitivamente ricacciati dall'Occidente. E quando nel XV secolo si ristabilirono frequenti rapporti commerciali con l'India, ben poca cosa del suo pensiero ci seppero dire i mercanti e gli avventurieri che ne ritornavano, fossero spagnoli o veneti, olandesi o portoghesi. Ove se ne tolgano le brevi e non sempre esatte informazioni dei missionari, l'Occidente nulla conobbe della letteratura indiana prima che l'Anquetil du Peron traducesse le Upanisad. Ne può dirsi che fino allo Schopenhauer il più piccolo influsso della filosofia indiana si sia verificato sulla nostra; eppure in India nel XIV e XV secolo aveva avuto luogo una nuova fioritura della letteratura e della filosofia.

VII. — Le dottrine pitagoriche sono state le prime ad essere ravvicinate al pensiero dell'India (3). Anzi tutto però si deve tener presente che la leggenda sui viaggi in Oriente del filosofo di Samo

(1) GRIMM, *Einleitung zu Reinhart Fuchs*.

(2) Per una dettagliata esposizione sull'argomento v. oltre la *Griech. Literaturgeschichte* del CHRIST, l'esauriente articolo dell'HAUSRATH, *Aisopos*, nella *Real Encyclopädie* del Wissowa, ed. 1909.

(3) Sull'origine indiana delle dottrine pitagoriche v. SCHRÖDER, *Pythagoras und die Inder*, Leipzig, 1884; confutato dal WEBER, in *Literarischen Centralblatt*, 1884, p. 1563-65, dal KEITH, *Pythagoras and the doctrine of transmigration*, J. R. A. S. 1909, p. 547.

è sorta senza dubbio molto tardi, e certo non prima dell'età Alessandrina (1). A questo proposito mi pare non sia stato fatto sufficientemente rilevare che Erodoto nulla ci dice su cotesti viaggi. Il primo che vi accenni è Isocrate (2), secondo il quale Pitagora gran parte del suo sapere avrebbe appreso dai sacerdoti egiziani. Più sorprendente ancora è il fatto che nessuno degli autori classici anche più tardi, ad eccezione di Apuleio (3), fa derivare le sue dottrine dalla sapienza indiana. Uno dei lati più caratteristici del sistema di Pitagora, la metempsicosi, ricorda certo il *samsāra*, l'eterno ciclo delle nascite e delle morti, delle varie filosofie dell'India. Ma l'esplicita testimonianza di Erodoto (4), confermata da Diodoro Siculo (5), invece dell'India ci indica l'Egitto come il probabile luogo d'origine della metempsicosi pitagorica.

So bene che questa concorde affermazione degli scrittori classici è stata impugnata da un egittologo di ben noto valore (6), l'Ermann, ma è pur vero che la credenza nella metempsicosi fu molto diffusa nell'antichità (7) e che l'Egitto comprendeva numerosi strati di popolazioni diversi per stirpi e costumi, presso i quali potevano essere in vigore i culti più disparati. Inoltre caratteristica della dottrina pitagorica, quale ci appare in Filolao e presso gli Orfici, è la fede nella preesistenza delle anime; le quali per punizione e per espiatione di un peccato originale scendono nelle varie forme dell'esistenza, nel cui ciclo sono travolte finchè non siano purificate. L'uomo — come dice Pindaro (8), che delle dottrine orfiche era ben informato — è il sogno di una ombra; la vera vita comincia ove finisce quella terrena, perchè questa è morte. Le anime liberate conservano la loro individualità e conducono una esistenza felice.

(1) LASSEN, *Indisch. Altertumskunde*, vol. III, p. 379.

(2) ISOCRATIS *Busirides*, 28.

(3) *Florida*, cap. 15: « Brachmanae autem pleraque philosophiae eius contulerunt; quae mentium documenta, quae corporum exercitamenta, quot partes animi quot vices vitae quae diis manibus pro merito suo cuique tormenta vel praemia, ove è chiaro che Apuleio non fa che riferire quanto ai suoi tempi si sapeva della sapienza indiana.

(4) HROD. II, 123. Benchè non vi si faccia il nome di Pitagora, è chiaro che a lui si allude.

(5) DIOD., SIC., I., 78.

(6) Ne sostiene l'origine indiana FOUCART, *Recherches sur la nature et l'origine des mystères d'Eleusis*, 1895 e 1900; ID., *Le culte de Dionysos en Attique*, 1904.

(7) E spesso molti popoli primitivi: si scorra ad es. il FRAZER, *Totemism and exgamy*.

(8) *Pyth.*, VIII 95. σκιάς ὄναρ ἀνθρώπου.

Di qui la necessità della iniziazione a quei misteri, così diffusi nelle scuole orfiche, per i quali solo poteva conseguirsi la salvezza. In India invece la liberazione poteva ottenersi solo mediante la retta conoscenza: intuito il sommo vero, erano disseccati i germi delle azioni compiute in questa e nelle vite anteriori, ed era raggiunta quell'assoluta indifferenza per le cose di questo mondo, che è la caratteristica del liberato. Per di più nei vari sistemi filosofici dell'India non troviamo mai nessun accenno ad un peccato originale per cui le anime scendano in questa vita; e neppure nel Sāmkhya, il quale ammette la preesistenza *ab aeterno* di un numero infinito di anime, si sostiene la sopravvivenza della personalità cosciente come invece credevano Orfici e Pitagorici (1).

Lo stesso Schröder, uno dei più convinti sostenitori delle origini indiane delle dottrine pitagoriche, vuole ricondurre la teoria dell'ἀριθμὸς al sistema Sāmkhya; ma chiunque conosce la filosofia indiana sa, che quantunque questa scuola derivi il suo nome dalla parola Sāmkhya (numero), il numero non ha in essa quel significato metafisico che gli è proprio presso i pitagorici, secondo i quali tutto si riduce a relazioni matematiche. Conscio di questa difficoltà, lo Schröder immaginò la preesistenza di un sistema Sāmkhya in cui « il numero aveva un deciso e fondamentale significato, benchè il sistema più tardo, i cui manuali sono più recenti di circa un migliaio di anni della dottrina Sāmkhya prebuddhistica, perdè completamente questa sua caratteristica ». L'indole del presente saggio mi impedisce di mostrare per esteso l'infondatezza di questa ipotesi: noto solo che essa fu già dimostrata dal Garbe (2), il quale tuttavia, convinto anche lui della origine indiana della dottrina pitagorica del numero, crede che questo significato metafisico dell'ἀριθμὸς sia dovuta a una errata interpretazione di Pitagora, il quale « le parole del suo precettore indiano, che cioè la filosofia Sāmkhya doveva il nome alla enumerazione dei principii materiali, interpretò come se nella filosofia Sāmkhya il numero fosse l'essenza dei principii materiali ». A mio vedere, questo è difetto di metodo, perchè, istituendo un confronto fra due

(1) Ἄξιον δὲ καὶ τῆς Φιλολάου λέξεως μνημονεύσαι· λέγει γὰρ ὁ Πυθαγόρειος ὅδε· Μαρτυροῦνται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες ὡς διὰ τινος τιμωρίας ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνέξενται, καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθνηται: CLEMENS ALEX. *Strom.*, III.

(2) *Die Samkhya Philosophie*, p. 95.

sistemi filosofici allo scopo di accertare se e quale, abbia influito sull'altro, qualora l'esame delle due dottrine dia risultati negativi, sarebbe logico concludere che esse rappresentano correnti di pensiero parallele ed indipendenti: mentre un ragionamento come quello del Garbe presuppone come dimostrato quello che occorrerebbe dimostrare. A parte che, ove pure fosse avvenuto come crede il Garbe, l'originalità di Pitagora non potrebbe per questo essere negata, perchè anche quando il suo sistema fosse dovuto ad una errata interpretazione dell'indiano, egli avrebbe tuttavia creato ugualmente una nuova teoria dando al numero un valore metafisico assolutamente ignoto al Sāmkhya.

VII. — Nè più consistenti mi sembrano altri raffronti che si sono voluti istituire fra il Sāmkhya e Pitagora o altri dei più antichi filosofi greci. Ne citerò alcuni fra i tanti, i quali, a mio vedere, dimostrano come in cosiffatti paralleli fra due dottrine non conviene dimenticare quel precedente sviluppo del pensiero filosofico con il quale esse debbono essere intimamente connesse.

Φρόνη e θυμός sono stati ravvicinati dal Colebrooke (1), seguito dal Garbe, rispettivamente con il Manas, l'organo materiale che si dissolve con il corpo, e con il Jivātman, l'anima cosciente che al corpo sopravvive. Ora è noto che questa distinzione tra φρόνη e θυμός si ritrova nella psicologia omerica, per cui il θυμός è la parte dell'anima riposta nell'attività intellettuale, mentre φρένες sono quel complesso di sensazioni (2) che costituiscono la vita vegetativa, e che periscono con l'organismo: *anima qua vivimus, animus quo sentimus*, secondo la definizione di Nonio. E si può aggiungere che questa rudimentale psicologia è una delle prime e più comuni intuizioni filosofiche, che ritroviamo, nella sostanza identiche, nelle credenze religiose di molti popoli. Per citare un esempio fra i tanti, ricordo che anche secondo le più antiche speculazioni cinesi l'uomo risulta costituito di due principii: Shen o anima, e Kwei o energia vitale, che con il corpo nasce e con il corpo perisce.

È risaputo che Talete pone a principio delle cose l'acqua; e siccome nel R.-Veda (x, 129) si canta l'origine del cosmo dall'acqua primigenia, si è voluto istituire il parallelo fra Talete e l'India (3). Per parte mia, credo opportuno piuttosto ricordare alcuni versi del-

(1) *Miscellaneous Essays*, I, p. 241.

(2) Ad es., *Iliad.*, I, 193. *Od.*, IV 120 V 458 ecc.

(3) GARBE, *op. cit.*, p. 86.

l'Iliade, dai quali sembra che fin dai tempi omerici, agli inizi cioè della speculazione greca, l'acqua era considerata come uno dei principii cosmici:

Ἄλλ' ὅμεις μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε (1).

Dal solo fatto che gli Dei sono chiamati *δολιχαίονες* da Empedocle, e *dīghāyuka* (longevi) nei libri buddhistici, il Neumann (2) crede dimostrato che il filosofo greco imitasse i maestri indiani. — A parte che per numi longevi, risultanti di elementi materiali, si debbono intendere gli sferi caratteristici della cosmogonia Empedoclea, è noto che gli dei e sopra tutto alcuni dei sono detti longevi in altri luoghi della letteratura classica: così ad es. Sofocle chiama *μακραίονες* le *Μοῖραι* e le ninfe (3).

Se ad ogni costo si vuole sostenere che influssi stranieri abbiano agito sulla filosofia della scuola ionica, cade in acconcio notare che l'acqua sotto la duplice forma di Apsu e Mummu Tiamat aveva gran parte sulle cosmogonie assiro-babilonesi, e che i rapporti fra i greci delle coste dell'Asia Minore e l'Assiria non sono così incerti come quelli supposti con l'India (4).

Il fatto stesso che una sola dottrina come il *Sāmkhya* abbia potuto esercitare la sua influenza su tanti e differenti sistemi, i quali nella loro serie ci rappresentano la evoluzione del pensiero greco, avrebbe dovuto dimostrare la fallacia dei raffronti istituiti.

Ma per gli inizi del pensiero greco, oltre all'Egitto ed all'Assiria, più che al lontano Oriente, occorre pensare ad una civiltà ai greci molto più vicina, e dalla quale essi raccolsero ampia eredità; la civiltà minoico-micenea, la cui importanza i recenti studi archeologici mettono sempre meglio in luce (5). Come è probabile

(1) *Il.*, VII, 99; cfr. XENOPHAN, fr. 29 Diels, γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἔσθ' ὄσα γίνοντ' ἠδὲ φύονται.

(2) NEUMANN, *Die Reden Gotamo Buddho's, aus der mittleren Sammlung*, III, p. 218.

(3) SOPHOCLE, *Antig.* 978, *Oedip.* 1099; cfr. *Hymn, in Venerem.* v. 260.

(4) Non è accertato se il ben noto e difficilissimo passo del *De Repubblica* di Platone VIII 540 sia, come è molto probabile, ispirato a dottrine pitagoriche; le recenti scoperte a Babilonia e gli importanti studi dello Hilprecht tenderebbero a dimostrare, e, secondo me, con molta fondatezza, l'origine babilonese delle speculazioni matematiche che vi sono contenute v. *The Babylonian Expedition dell'Università di Pensilvania*, vol. XX 1906, p. 29 seg.

(5) V. i due articoli dell'EVANS *New archeological lights on the origins of civilization in Europe* in *Smithsonian Institution* 1916, p. 425 e *The Minoan and Mycenaean element in Hellenic life*, ivi 1914; MURRAY, *The rise of the Greek Epic.*, p. 219.

che molti dei miti e forse anche alcuni episodi della poesia omerica risalgano ad un nucleo miceneo, non è da escludersi che a Creta e nelle isole dell'Egeo si formasse un insieme di dottrine di contenuto religioso e cosmogonico che, mantenutosi attraverso i tempi con la tenacia propria di tutte le fedi, fosse poi accolto e rielaborato dai greci, quando questi si volsero alla speculazione filosofica.

VIII. — Ho già accennato come relazioni durevoli fra l'Oriente e l'Occidente cominciarono dopo la spedizione nell'India e le conquiste asiatiche di Alessandro Magno. Esse si resero anche più frequenti quando Seleuco Nicatore, uno dei διαδόχοι del Macedone, fondò il regno comunemente noto come regno di Siria (312 a. C.), ma che in realtà comprendeva quasi tutta l'Asia occidentale e gran parte della centrale, estendendosi fino all'India. Questo impero ebbe però una vita effimera, perchè, durante il regno di Antioco Theos, la Parzia e la Battria si ribellarono (250 a. C.) e costituirono due stati indipendenti; dei quali il Battriano, che per le fortunate guerre di Demetrio (190 a. C.) si era notevolmente esteso verso l'India, si frantumò presto dopo la morte dell'usurpatore Eucratide (150 a. C.) in molti piccoli stati (1). La costituzione nel cuore dell'Asia di questi piccoli regni retti da dinastie greche, per origine, lingua e cultura, i quali mantenevano frequenti relazioni con la madre patria, portò come naturale conseguenza una diffusione del pensiero ellenico fra le popolazioni indigene e rese più facili gli scambi fra l'India e l'Occidente. Mercanti, artisti, viaggiatori (2) affluivano dalla Grecia in questi paesi e contribuivano a mantenere vivo il ricordo e in certa misura la cultura della patria. Sicchè, per quanto necessariamente lenta, si venne determinando quella ellenizzazione dei paesi all'India prossimi che durò per qualche secolo e lasciò tracce numerose nei ricordi archeologici, e, benchè meno frequenti, nella letteratura. Da allora appunto si ricomincia a trovare nei libri indiani menzione dei greci chiamati *Yavana* (palico *Yona*). Ἰάβονες, che per la prima volta troviamo ricordati in Pānini, un grammatico del V o IV sec. a. C. (3). Quanto questa coltura greca fosse

(1) Su questo periodo della storia indiana si può vedere l'opera già citata dello SMITH, *Early History of India*.

(2) Già PLUTARCO, *Vita Alex.*, par. 73, parla di 3000 τεχνίται portati con sé da Alessandro nell'Oriente. Cfr. quello che di Eudosso di Cizico dice STRABONE, II, 99: «Eudosso aveva imbarcato μουσικά παιδισκάκια και ιατρούς και άλλους τεχνίτας».

(3) Vedi S. LÉVI, *Quid de Graecis veterum Indorum monumenta tradiderint*, Parigi, 1890.

tenace, è dimostrato dal fatto che quando nel primo secolo avanti Cristo, i Kusān o Kusā, più noti sotto il nome di Indosciti, tribù turche dell'Asia Centrale, irrupero dalle steppe della Mongolia e assoggettarono sotto la guida di Kozoulo Kadphises tutti gli stati indigeni sorti dallo smembramento dell'Impero di Seleuco Nicatore, non poterono sottrarsi agli influssi di cotesta cultura ellenica (1). Le monete dei Kusan, su cui sono riprodotti i tipi delle divinità più varie, dalle greche, che prevalgono, alle avestaiche ed alle indiane, portano leggende non solo in caratteri greci ma in lingua greca: *σωτηρ μέγας, βασιλεὺς βασιλέων* sono i titoli che vi si leggono con maggior frequenza. Tutta la loro monetazione sembra del resto imitare quella di Augusto o di Tiberio; la lingua greca diventa la lingua franca universalmente adoperata nelle relazioni commerciali e nei contratti (2); l'arte buddhistica del Gandhara, recentemente studiata in modo mirabile dal Fouchet (3) e che abbraccia un periodo di circa 3 secoli dal (50 al 350 di C.) risente largamente l'influenza dell'arte ellenistica, di cui ripete i motivi ornamentali e da cui prende in prestito i modelli dei suoi tipi statuarii. Fino al IV secolo, quando fu definitivamente sopraffatto dalla nuova dinastia dei Gupta, che estese il suo dominio su tutta l'India, lo stato dei Kusan seguì ad essere l'intermediario fra l'Oriente e l'Occidente, che il commercio della seta allora floridissimo manteneva in stretta relazione.

È probabile anzi che l'ambasceria Indiana a Trajano, di cui ci parla Dione Cassio, fu mandata da un imperatore della dinastia Kusān (4). Inoltre l'impulso dato da Augusto al commercio trascurato dagli ultimi dei Tolomei (5), la fondazione di Myos Hormos sul Mar Rosso e di Charax alla foce dell'Eufrate (6), l'importanza sempre crescente di Alessandria, famoso centro di studi, ove fin dai tempi di Tolomeo Filadelfo si ricercavano libri indiani (7) ed af-

(1) Sul regno dei Kusān e sulla sua importanza commerciale v. KENNEDY, *The Secret of Kaniska* in J. R. A. S. 1912, p. 668 e p. 981.

(2) Che il greco fosse d'uso corrente in Parzia è dimostrato da alcuni contratti rinvenuti ad Avroman a N. O. di Ecbatana: vedi H. MINNS *Parchments of the Parthian period from Avroman in Kurdistān* in *Journal of Hellenic Studies*, 1915, p. 22 segg.

(3) *L'art greco-bouddhique du Gandhara*, Paris, 1906.

(4) DIO CASSIUS, IX 58 e LXVII 28.

(5) STRABO, XIII, 79-II, 118.

(6) S. LEVI, *La Grèce et le Bouddhisme* in *Revue d'histoire des Religions*, 1891.

(7) EPIPHANIUS *de Mensuris*, in UGHELLI, *Thes. antiquit. sacrar.*, Venetiis, 1765. t. XXVIII, col. 839.

fluivano sciti, battriani, persiani, indiani⁽¹⁾ anche dagli scrittori indiani conosciuta come sede di una fiorente scuola astronomica, lo stabilirsi ad Alessandria e quindi dopo la persecuzione di Caracalla, ad Adula, di una colonia indiana⁽²⁾ contribuirono a sempre più ravvicinare l'Oriente all'Occidente⁽³⁾. E fu allora che i cinesi, i Seres di Orazio e di Plinio, in seguito alla missione di Kan In, il luogotenente di Pan Ch'ao nell'Asia Occidentale, vennero a conoscenza dell'Impero Romano da essi chiamato Ta Ts' in o Li Kien; e più tardi videro persino giungere nei loro paesi dei romani che si dissero ambasciatori di Antonino Pio, ma che probabilmente non erano che mercanti.

Quando poi il Buddhismo fiorente cominciò una attiva propaganda per la diffusione della nuova dottrina, la Grecia vide certo i suoi missionari. Quantunque la letteratura classica sia a questo proposito di un silenzio inspiegabile, abbiamo tuttavia nell'India un documento di eccezionale interesse, il quale ci assicura di missioni religiose nell'Occidente. Infatti nel 13° editto di Açoka dell'anno 250 a. C. si parla di missionari mandati alla corte di cinque re: Amtiyoco, re dei Yavana e Turāmaya, Amtikini, Maka, Alikasudara, in cui è facile riconoscere Antioco Theos di Antiochia (262-247 a. C.), Tolomeo Filadelfo (285-247 a. C.), Antigono Gonate di Macedonia (278-239 a. C.), Magas di Cirene (308-258 a. C.) ed Alessandro d'Epiro (272-219 a. C.). E faceva parte dell'ambasceria inviata da Porus ad Augusto il 19 a. C. quel Zarmanochegas che, secondo i costumi del suo paese, si gettò in Atene su di un rogo acceso⁽⁴⁾. Il suo esempio ebbe più tardi imitatori, quando il problema religioso coinvolse il pensiero occidentale, che a poco a poco aveva dovuto riconoscere l'insufficienza dei suoi sistemi filosofici. Narra infatti Luciano, che Peregrino, un greco di Paro, dopo essersi convertito a molte fedi, finì i suoi giorni facendosi abbruciare vivo. Il racconto di Luciano⁽⁵⁾ è pieno di ironia, perchè egli non seppe o non volle accorgersi che Peregrino accolse nel suo animo tutte le incertezze religiose dell'epoca, finchè non

(1) DIO CHRYSOSTOMUS, *Ad Alex.* (Orat. 32).

(2) PTOLON., I, 17. DIO CHRYSOSTOMUS, *Orat XXXII.*

(3) CHAVANNES, *Les pays d'occident d'après le Hou-Han-Chu*, in *Ts'ung Pao*, vol. VIII, Serie II, p. 159 e HIRTH, *China and Roman Orient.*

(4) L'Epitaffio diceva: Ζαρμανοχίγας Ἴνδος ἀπὸ Βαργόσης κατὰ τὰ πάτρια Ἴνδων ἔθη ἑαυτὸν ἀποθανάτιος κείται: STRABO, XV 286 e 719-20; DIO CASSIUS, IV, 9.

(5) Nel *De morte Peregrini.*

riuscendo a trovare quella dottrina in cui potesse acquietare i dubbi del suo spirito, rinunciò volontariamente alla vita.

Oltre a missioni politiche inviate da dinastie indiane, come ad esempio quella mandata a Costantino (1) e di cui ci parla Eusebio, troviamo più tardi ricordo di Brahamani che capitavano ad Alessandria e furono ospitati da un tal Severo, il quale si diletta di studi filosofici e di sacri misteri (2). D'altra parte, era da tempo cominciata la attività dei missionari cristiani, i quali andavano diffondendo in lontane regioni la nuova fede; e contribuivano certo ad un efficace scambio di idee e di pensiero fra le due civiltà. A tutti è nota la predicazione di S. Tommaso nell'India, e che comunità cristiane si fossero stabilite sulla costa del Malabar è attestato ad es. da Cosma Indicopleustes, il quale enumera le chiese colà esistenti, e dal fatto che quando Panteno si recò in India vi trovò numerosi centri cristiani fra i quali era in uso il vangelo di Matteo in ebraico. Quantunque ne siamo poco informati, non meno importanti dovevano essere le comunità cristiane di Babilonia e della Persia, che per la loro stessa posizione geografica erano naturali intermediarie fra l'Oriente e l'Occidente. Si ricordi che le scuole e le sette gnostiche sorsero quasi tutte in questa regione e che l'elemento indiano doveva essere numeroso in Babilonia fin dai tempi più antichi, come ci è attestato da parecchi documenti cuneiformi (3). Bardesanes ci assicura dell'esistenza di Brahmami in Battria (4) mentre gli atti dei martiri persiani costituiscono per noi un'altra prova della diffusione del cristianesimo nei paesi immediatamente prossimi all'India. Del resto l'ellenizzazione della Babilonia (5) e della Persia durante i primi secoli dell'era cristiana, è cosa ben nota perchè io maggiormente vi insista.

IX. — Il risultato di questi sempre maggiori contatti fra le due civiltà fu un notevole influsso del pensiero indiano sullo gnosticismo e, sebbene in misura molto minore, sulla filosofia neoplatonica.

(1) EUSEB. *Vita Constantini* (ed. Herkel in *Die griechische Schriftsteller*), libro IV, cap. 6, e IV, 50.

(2) PROTIUS, *Bibliotheca* in *Patrologia Graeca* del Migne, T. 103 P, 1266, sg.

(3) S. GIROLAMO, *Liber de virtis illustribus* I, P. 105 D. in *Opera omnia* Coloniae Agrippinae 1616 Cfr. ORIGENE apd. EUSEB. *Hist. Eccles.* VI-19. Per maggiori ragguagli KENNEDY, *The chief hrsna Christianity and the Gujars* I. R. A. S. 1907.

(4) *The Babylonian Expedition* dell'Univ. di Pensilvania vol. IX e X.; in IX, Iscrizione 72 è ricordata una colonia di Indiani.

(5) Apd EUSEB. *Praep. Evang.*, VI 10.

nica e neopitagorica. In Clemente Alessandrino troviamo per la prima volta ricordato il Buddha e alcuni sistemi gnostici, come quello di Basilide, tradiscono un evidente prestito di concezioni e di idee indiane, e in special modo buddhistiche; cosa facilmente spiegabile quando si pensi che i principali centri gnostici furono in Asia Minore ed in Egitto, in regioni cioè che ebbero più frequenti contatti con l'Oriente. Tuttavia lo gnosticismo non esercitò sul pensiero Occidentale un influsso efficace e rimase circoscritto nelle provincie in cui sorse, non riuscendo a vincere l'ostinata resistenza della Chiesa cristiana e ad essere accolto nelle dottrine da questa sancite.

Quanto ai sistemi filosofici dal platonismo giudaizzante di Filone, al misticismo di Plotino e di Porfirio e ai misteri di Jamblico, è certo che questi nella sostanza furono assolutamente indipendenti da infiltrazioni straniere, quantunque alcuni elementi del pensiero orientale possano avere influito su singoli particolari, sopra tutto per quella analogia di tendenze e di fini che corre fra la filosofia ellenica decadente e il pensiero orientale. Che si trovino ad esempio nell'Antologia greca (1) epigrammi in cui si descrivono un cieco ed uno zoppo che insieme accoppiati soccorrano l'uno all'infermità dell'altro, secondo una ben nota similitudine della filosofia Sāmkhya, che lo zoppo paragona all'anima, la materia al cieco; che in Plotino la conoscenza sia paragonata ad uno specchio di cui si riproducano le immagini dell'ambiente esterno, come nello stesso sistema più volte si trova scritto; che altri particolari di questo genere siano dovuti ad prestiti dal pensiero indiano, è probabile. Era ormai giunta in Grecia la fama dei maestri orientali che avevano trovato il mezzo di liberarsi definitivamente dal dolore di questo mondo; ed è naturale che nella corrente mistica, che invade la civiltà greco-romana nel suo declinare fossero favorevolmente accolti alcuni dei dettami della sapienza indiana; come ad esempio sappiamo di quel Metrodoro e di Meropio di Tiro, di cui si parla a proposito della fondazione della chiesa etiopica, i quali si sarebbero recati in India a studiar filosofia. Ma è anche certo che la tendenza religiosa, con cui si chiude il pensiero greco, rappresenta un momento essenziale della sua storia, preparato da tutta la sua precedente evoluzione e la conclusione inevitabile della speculazione greca, la speculazione della trascendenza. Questa, come è noto,

(1) *Anth. Graec. IX: Epigr. demonstr. No. 11 e 12 (Dübner).*

cominciò col fare oggetto delle sue ricerche il mondo fisico e quindi anche lo spirito considerò come qualche cosa di esterno, fisso nella sua immutabilità.

Il sapere umano non fu per i greci l'opera del nostro pensiero, la sua storia, la verità creatrice di se medesima nell'atto stesso che si nega, ma una immagine inadeguata ed imperfetta di un ideale irraggiungibile. Questa concezione del pensiero umano, condivisa pure da Platone e Aristotele, portò come conseguenza quel *pathos* che è caratteristico del pensiero greco, soprattutto al suo declinare, e fu causa del sorgere di quelle correnti scettiche che finirono coll'affermare l'impossibilità di conoscere la verità. Ma lo spirito umano non può acquietarsi in questa disperata conclusione; e già lo stoicismo, dubitando pur esso che l'uomo possa da solo essere virtuoso e felice, cerca nell'assoluto, in Dio, un sostegno ed un aiuto. Questa tendenza religiosa che travagliava i tempi doveva di necessità condurre a quelle scuole neoplatoniche, le quali, ritornando al noto dualismo di Platone, credevano si potesse trovare un conforto ai mali di cui è materiato il mondo nell'aspirazione ad una vita migliore. La filosofia per imprescindibili ragioni storiche non poteva più essere sola σοφία, ma doveva essere un mezzo adatto a procurare quella σωτηρία, di cui il bisogno sempre più prepotente si faceva sentire nelle coscienze. Ed è così che la religione compenetra la filosofia e questa la religione prima che la Chiesa non si opponesse a quella corrente gnostica che minacciava di invaderla, e che ebbe come suoi migliori rappresentanti Origene e Clemente Alessandrino. Ecco perchè non mi sembra sostenibile l'ipotesi del Garbe, il quale, disconoscendo che la filosofia neoplatonica fu ben determinata da tutto il precedente pensiero greco-romano, scrive: « Quando Plotino promette con la sua filosofia di liberare l'umanità dalle sue infelici condizioni, dobbiamo anche qui riconoscere una derivazione dal Sāmkhya » (1). E se nella Grecia stessa troviamo presso i pitagorici la proibizione di uccidere gli animali, non so perchè nello stesso precetto formulato da Proclo si debba vedere un influsso dello stesso Sāmkhya. Quando poi Plotino paragona l'anima alla luce, anzichè la stessa similitudine, frequente nei trattati dello stesso sistema indiano, è bene ricordare che nell'antica scuola Jonica l'anima fu spesso assimilata al fuoco. Per quanto dunque Plotino ed i suoi scolari possano aver tratto alcuni

(1) GARBE, *Samkhya und Yoga*, p. 4.

particolari ispirazioni dalla sapienza orientale, il loro sistema non solo non può essere compreso ove non si metta in relazione con le esigenze della cultura contemporanea, ma è anche intimamente connesso, come sopra ho accennato, con tutta la filosofia greca antecedente.

Il punto di partenza di Plotino e dei suoi discepoli è il dualismo platonico. Ed è assurdo supporre che un movimento di pensiero così importante, che invade e caratterizza tutta la speculazione greca declinante, sia dovuto esclusivamente a infiltrazioni e influssi d'altri paesi.

XI. — Quello che si è detto per la Grecia, vale anche per l'India, la quale non venne a sapere delle cose d'Occidente nè, come si è visto, fu con i nostri paesi in relazioni importanti e durevoli prima della conquista di Alessandro Magno. Il pensiero indiano, per quanto abbia con il greco inevitabili punti di contatto, che possono spiegarsi con l'affinità di razza fra i due popoli, o sono dovuti al fatto che il nostro pensiero si riproduce spesso a distanza di tempi e di luoghi, segue nel suo complesso, come si vedrà, un indirizzo e uno sviluppo che dall'ellenico molto differisce. Che influssi la filosofia greca, dopo l'ellenizzazione più o meno profonda dell'India Nord-Occidentale e delle regioni finitime, abbia esercitato su singoli particolari di alcuni sistemi indiani è vano negare. Ciò non toglie tuttavia che il pensiero indiano nell'insieme abbia seguito uno sviluppo tutto suo. Questo trova conferma nel fatto che nel IV sec. a. C. la filosofia sistematica era già costituita se ne troviamo menzione nel *Kautiliyārthacāstra* (1) un libro di politica scritto da Chanākya famoso ed accorto ministro di Chandraguptra, il Sandracottos dei greci (salito al trono il 322 d. C.). Quantunque i nostri manuali della storia della filosofia orientale manchino quasi sempre di farlo convenientemente notare, i vari sistemi dell'India e i singoli momenti del suo pensiero sono concatenati da un nesso indissolubile. Anche le dottrine che sembrerebbero più indipendenti ed originali, come il Buddhismo e il Sāmkhya, non si possono giustamente comprendere e valutare ove non si tenga conto della speculazione precedente e contemporanea, e sopra tutto della meravigliosa indagine delle Upanisad.

(1) JACOBI, *Zur Frühgeschichte der Ind. Philos. in Sitzungsberichte d. K. Akad. d. Wissenschaften*. Berlin, 1911, p. 732. Secondo il GRIERSON, influenze cristiane si trovano sui tardi filosofi indiani: *Modern Hinduism and its debt to the Christianity* in J. R. A. S. 1907 p. 911.

In queste, pur attraverso molteplici contraddizioni e fluttuamenti facilmente spiegabili, quando si pensi che esse abbracciano un periodo di oltre tre secoli, possiamo cogliere le incertezze, i dubbi, le lotte del pensiero indiano e ricercare i germi della speculazione posteriore. Approfondendo questo esame ci riuscirà chiaro come per successive fasi si possa giungere dal panteismo della Brhadāranyakopanisad all'ateismo del Sāmkhya, come dal misticismo che nelle Upanisad domina e che il mondo ritiene essere null'altro che illusione, si arrivi per una inevitabile reazione all'opposta scuola dei materialisti, i quali affermavano la realtà empirica delle cose, come dall'anima universale di Yajnavalkya che tutte le cose, pervade ed è in tutte le cose, attraverso la Chandogyaupanisad, che sostiene l'infinita grandezza e l'atomicità ad un tempo dell'anima, si pervenga alla molteplicità delle anime ammessa dal Sāmkhya. Quando il pensiero indiano chiuse il suo ciclo di conquiste, come suole sempre accadere, cominciarono la sistematica, la logica, la metodologia. Solo su questa tarda letteratura filosofica, sui Sutra in specie, si può essere determinato qualche influsso del pensiero greco, come seguì ad esempio per l'astronomia e le matematiche, che Varahmihira (587 di C.) e Aryabhatta (nato il 470 di C.) derivarono in gran parte da fonti elleniche (1). E proprio al periodo che corre dal secondo al sesto sec. di C. appunto risalgono i più importanti trattati di logica. Maggiori furono allora i contatti tra l'Oriente e l'Occidente. Però lo stato attuale delle nostre cognizioni non ci permette di stabilire con sicurezza quanto in consimili opere sia dovuto al pensiero indigeno e quanto ad eventuali influssi stranieri.

Perchè non bisogna dimenticare che questi trattati di logica furono preceduti da secoli di feconde ricerche, nelle quali la necessità di una metodologia dovette ben presto imporsi. Ed è per questo che mi sembrano premature le conclusioni del Vidhyabusana, ben noto studioso di logica indiana, il quale in uno studio recente (2) ha creduto dimostrare la derivazione del sillogismo indiano dall'aristotelico; poichè il sillogismo, come modo di ragionare, precede la teoria sul sillogismo e non mi sembra che i logici Indiani abbiano mai tentato un esame sui nostri mezzi conoscitivi come è vanto di Aristotele.

XII. — Le analogie riscontrate fra il pensiero greco e l'indiano

(1) KAYE, *The sources of hindu mathematics*, J. R. A. S., 1907, p. 749.

(2) J. R. A. S. 1918, p. 469.

non ci debbono dunque far dimenticare che la speculazione filosofica si è spesse volte incontrata a distanza di tempo e di luogo, ed ha seguito linee parallele di sviluppo dovute alle leggi immanenti del nostro pensiero. Esempi luminosi di questo fatto non mancano nella storia della nostra filosofia. Giordano Bruno preannuncia e precede in Italia la indagine spinoziana, e G. B. Vico è in molta parte un precursore di Kant e della nuova filosofia tedesca. Nè va taciuto che greci ed indiani appartenevano ad una stessa stirpe, erano un tempo vissuti insieme, parlavano una lingua affine, e i loro stessi miti tradiscono una innegabile comunanza d'origine. Per quanto la filosofia nell'antichità sia stata prevalentemente nazionale, mancandole quella universalità che ha assunto in tempi moderni, questa affinità di razza fra greci ed indiani non poteva non tradursi in una qualche comunanza di pensiero. « Questa potenza di astrazione e di negazione », dice Bertrando Spaventa (1), « questo puro concentrarsi in se stesso, questa soggettività assoluta è come la forma dello spirito ariano, è la condizione assoluta di ogni filosofia, proprietà della stirpe comune e non della nazione ». Ma l'aver avuto dei punti di contatto non significa che il pensiero greco e l'indiano abbiano seguito lo stesso svolgimento, perchè le analogie che ci è dato cogliere tra due filosofie sono più di particolari e di dettaglio che non di sviluppo e d'insieme. Infatti nella sostanza l'indagine greca e la indiana non solo seguono due vie ben differenti — ontologismo è la prima, astrazione immediata la seconda, — ma giungono a risultati ben diversi. « Così l'India », dice ancora Bertrando Spaventa (2), « segna quasi lo schema di questo spirito, del nostro spirito. Ma tale potenza è nel fatto poi nell'India una vera impotenza, giacchè la negazione qui non consiste nel vincere e domare la realtà senza distruggerla, nel trasfigurarla spiritualmente, nel renderla intelligibile ed ideale, nel conservarla insomma ed eternarla nella vita infinita dello spirito, ma sì nel metterla da parte, nello sbarazzarsene; e perciò invece della piena e della assoluta personalità, si ha il vuoto essere, l'essere stesso di questa vuota astrazione. Questo concentrarsi che non piglia nulla, questa coscienza che non ha coscienza di nulla, questo puro se stesso senz'altro, tale è Brama. In Grecia lo spirito è di certo ancora limitato dalla natura, ma non soggetto ad esso come nell'India. Egli si distingue dalla

(1) *La filosofia italiana e le sue relazioni con la filosofia europea*, ed. Gentile, p. 12.

(2) *Op. cit.*, p. 13-14.

natura sebbene senza lotta ed opposizione. Egli se ne serve come fondamento o materia della sua vita, ne fa organo e mezzo della sua manifestazione come l'anima del corpo, di maniera che l'elemento spirituale non sopravanza e quasi rompa la forma sensibile, ma si esprima in essa solo fin dove può esprimersi sensibilmente, e così questa risponda a quello perfettamente. La vita greca non è altro che questa unità armonica di natura e spirito. Tale è la individualità degli Dei, tale è lo Stato, e tale è anche la filosofia in generale, cioè il libero abbandono e ingenua fede del pensiero nell'oggetto ».

• GIUSEPPE TUCCI.

MARSILIO FICINO

E LA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO

I.

CENNI BIOGRAFICI.

Marsilio Ficino nacque a Figline il 19 ottobre 1433 da Diotifeci d'Agnolo di Giusto, medico d'una certa rinomanza, e da Alessandra di Nannoccio di Monteverchi (1). I quali gl'istillarono nell'animo il sentimento della religione e della virtù, che era in loro molto viva. Nulla di preciso si sa della prima educazione letteraria di Marsilio: probabilmente fece i primi studi nella nativa Figline, sotto la guida di maestri poco esperti; ma a Firenze, ci dice il Corsi, fu *humanioribus litteris in adolescentia abunde eruditus* (2). Continuò i suoi studi a Pisa, dove s'era recato durante l'interruzione dello Studio Fiorentino avvenuta tra il 1449 e 1451. Ritorato a Firenze, dopo aver compiuto il tirocinio grammaticale con Luca di Antonio da S. Gemignano e messer Comando di Simone Comandi di Pieve Santo Stefano, maestri che ricordò sempre con affetto e aiutò in qualche occasione, fu iniziato agli studi di filosofia.

(1) Il cognome « Ficino » è il diminutivo di Diotifeci, e non una derivazione del nome Figline come ritengono lo SCHELHORN (in *Amoenitates liter.* p. 20 (a)) e il TIRABOSCHI (*Storia d. lett. ital.*, t. VI, p. I, p. 545). Per la biografia del Ficino le fonti principali sono: 1. I XII libri dell'Epistolario; 2. *Commentarius de Platonicae philosophiae post renatas literas apud Italos instauratione sive Marsilii Ficini vita auctore IOANNE CORSIO cum ANGELI MARIAE BANDINI adnotationibus*, Pisa, Pizzorno, 1771, che noi qui citeremo, e anche nel t. VIII dei *Miscellanei di varia letteratura*, Lucca, 1772, pp. 245 e segg.; 3. *Sommario della vita di Marsilio Ficino*, raccolto da Messer PIERO CAPONSACCHI filosofo aretino in *Termini di messo rilievo* ecc. ecc. di FILIPPO VALORI, Firenze, 1604, pp. 28-32; 4. J. G. SCHELHORN, *De vita, moribus et scriptis Marsilii Ficini commentatio*, in *Amoenitates literariae* dello stesso autore, Francoforte e Lipsia, 1730, t. I, p. 18-118 (dal quale dipendono direttamente 5. P. NICERON, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. V, pp. 214-225; 6. G. BRUCKER, *Hist. crit. phil.*, t. IV, p. I, lib. 1. cap. 2 (Parigi, 1767) e 7. MARCO LASCHI in *Elogi degli uomini illustri toscani*, Lucca, 1772, pp. CIII-CIX. 8. L. GALEOTTI, *Saggio intorno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino* in *Archivio storico italiano* (1859), t. IX, p. II e t. X, p. I; 9. A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Firenze, 1902, importante per copiosa raccolta di materiali, ma farraginosa e aliena da ogni spirito filosofico).

(2) G. CORSI, *O. c.*, p. 16

Il suo primo maestro di filosofia fu Nicolò di Jacopo Tignosi da Foligno, lettore di medicina e di logica e filosofia peripatetica nello Studio Fiorentino. Ma il Tignosi non lasciò nell'animo del Ficino nessuna traccia profonda, perchè, come vedremo tra poco, appena compiuto il corso di filosofia, questi si volse decisamente agli studi platonici con un entusiasmo e una fede che non vennero mai meno. Nè si può dire che al Tignosi, che da Poggio Bracciolini (1) è chiamato meritamente *insignis philosophia atque arte medicus*, mancassero quelle doti che sono atte a destare nei giovani un'eco duratura. Le sue opere filosofiche, ma segnatamente il suo commento al *De anima* di Aristotele (2), ci attestano che la fama che egli si era acquistata di filosofo acutissimo e arguto nel disputare, non era immeritata. Anzi, con un senso storico più vigile di quello di taluni che, come il suo amico l'Acciaiuoli, volevano una conciliazione tra il platonismo risorgente e l'aristotelismo, il Tignosi nel suo commento all'*Etica* di Aristotele, oltre che nell'opuscolo *De ideis*, dimostra che ogni tentativo di conciliazione è fatica sprecata. Ma fin d'allora il peripatetismo dovette apparire al Ficino, come a parecchi suoi contemporanei, *malitia non scientia*, se, malgrado l'insegnamento del Tignosi, egli cominciò a studiare gli scrittori platonici per guisa che, dice il Corsi, *accensus est, ut, ceteris omnibus posthabitis, illud unum animo volveret, quomodo ad Academiae fores accedens, Platonem . . . eiusque familiam omnem propius videre, et coram adloqui posset* (3).

Questo entusiasmo per Platone e i platonici, guardato con rispetto, dopo il trionfo del peripatetismo nel sec. XIII, dal mondo ufficiale chiesastico, parve pericoloso a S. Antonino, che moderò talvolta l'animo del Ficino e non fu forse estraneo alla decisione del padre di lui, che volendo farne un medico lo mandò all'Università di Bologna a compiere il corso di medicina. Ma a Bologna egli non dimorò che appena un anno (il 1458), perchè nel 1459, tornato a Firenze e presentato a Cosimo dei Medici, si dedicò, sotto l'alta protezione di costui, agli studi platonici.

(1) BRACCIOLINI, *Opera*, Basilea, 1538, p. 35 (nella *prima disceptatio historiae*).

(2) Vedi *In libr. Aristot. de Anima comm.*, Firenze, Torrentino, 1559 e *In Aristot. Ethicorum libros commenta* (Cod. Laurenz. LXXVI, 48 e anche 39); *In illos qui meâ in Aristot. comm. criminantur opusculum* (Cod. Laurenz. XLVIII, 37); e *Opusculum de Ideis* (Cod. Laurenziano LXXXII, 22). Cfr. DELLA TORRE, *O. c.*, p. 497, n. 3.

(3) *O. c.*, p. 16.

Interessante è la narrazione del Corsi sulla visita del Ficino a Cosimo. Il quale, conosciuto il desiderio grandissimo degli studi da cui era acceso il giovane Marsilio, si rallegrò grandemente come avesse già trovato colui che da tempo aveva destinato alla illustrazione della filosofia platonica. Poscia, chiamato a sè il padre di lui, lo esortò perchè assecondasse le inclinazioni del figlio, promettendogli che non lo avrebbe mai abbandonato, che anzi avrebbe sopperito ad ogni spesa, e soggiungendo queste parole: « Tu, o Ficino, sei destinato a curare i corpi, ma questo tuo Marsilio ci è stato inviato dal cielo per curare le anime » (1). In tal modo, Marsilio Ficino veniva consacrato futuro restauratore del platonismo.

Poco tempo dopo si diede allo studio della lingua greca, molto probabilmente sotto la guida del Platina, e in breve vi fece tali progressi che potè tradurre gl'inni attribuiti ad Orfeo e ad Omero, gl'inni di Proclo di Licia, la Teogonia d'Esiodo e l'Argonautica (2). Ma queste traduzioni non erano che esercitazioni, quasi preparazione alla traduzione dei *volumina platonica*, che il suo generoso mecenate gli aveva fornito. Nella villetta di Careggi, donatagli pure da Cosimo, il Ficino, acceso di sacro furore per la restaurazione della filosofia di Platone, attendeva alla traduzione del *Pimandro* di Mercurio Trismegisto, che, come egli dice nella dedica a Cosimo, era stato da poco portato in Italia dalla Macedonia dal dotto e pio monaco Leonardo da Pistoia (3). Dopo, iniziò la traduzione dei dialoghi platonici solo interrotta dai dotti ragionari che egli amava tener su argomenti di filosofia, di letteratura e di politica nella *Academia charegiana*, come chiamava la sua villetta, con gli amici più intimi.

(1) *Op. cit.*, p. 18-19.

(2) In una lettera a Martino Uranio il Ficino scrive: « Argonautica et hymnos Orphei et Homerique Proculi, Theologiamque Hesiodi, quae adolescens (nescio quomodo) ad verbum mihi soli transtuli, quemadmodum tu nuper hospes apud me vidisti »: *Opera*, Basilea, 1561: *Epist.* lib. XI, p. 933.

Il Bandini afferma che nel Cod. 35 Laur. Plut. XXXVI è contenuta la traduzione di Marsilio di 86 Inni Orfici e 4 di Proclo. Vedi *Cat. Lat. Bibl. Medic. Laur.*, vol. II, cap. 240, e la lettera del Ficino a Cosimo contenuta nelle *Collectiones Cosmianae*, cod. 10, Laur. Plut. LIV, dove egli parla della sua traduzione degli Inni Orfici.

(3) « E multis denique Mercurii libris, duo sunt divini praecipue, unus de voluntate divina, alter de potestate et sapientia Dei, Ille Asclepius, hic Pimander inscribitur. Illum Apuleius platonice latinum fecit, alter usque ad haec tempora restitit apud Graecos; at nuper ex Macedonia in Italiam advectus diligentia Leonardi Pistoriensis docti probique monachi ad nos pervenit »: *Opera*, II, p. 1836.

Di questi dotti convegni che rappresentano l'inizio della famosa Accademia platonica, ci parla lo stesso Ficino nel proemio ai suoi *Commentari di Platone* (1).

Così si svolge e si matura il primo nucleo di idee che egli ampiamente illustrerà nella sua *Teologia platonica* e nell'*Epistolario*. Frattanto moriva Cosimo dei Medici (5 agosto 1464) assistito con grande affetto dal Ficino. Il quale in una lettera a Lorenzo così ritrae la figura del suo grande protettore: «Uomo sopra tutti gli altri prudente, religioso con Dio, giusto e magnifico cogli uomini, temperante con se stesso, diligentissimo nelle private, ma più accurato e circospetto nelle pubbliche cose; il quale visse non solamente a sè, ma a Dio e alla patria, e nessuno mai lo uguagliò per umiltà e per altezza. Io filosofai con lui più di dodici anni, benchè egli fosse tanto sottile nel disputare quanto era prudente e forte nel governare. Molto io debbo a Platone, ma non meno a Cosimo. Giacchè egli mi faceva vedere in pratica quelle virtù, che Platone

(1) «Maiores profecto tui, optime mi Nicolae, quadraginta iam annis sub Platone philosophati Platonica opera nobis elaborata summopere coluerunt. Primus quidem pater tuus, Bartolomeus Valor, vir admodum elegans et, ut ita dixerim, urbis nostrae deliciae, una cum socero suo Petro Paccio . . . enarrationibus disputationibusque in Platonem nostris frequenter interfuit»: *Opera*, II, p. 1136.

Circa l'esistenza de ll'Accademia platonica si sarebbe discusso assai meno di quel che si è discusso, se si fosse solo per un momento considerato che essa non poteva essere una delle tante accademie sorte dal Cinquecento in poi con sede fissa, statuti, regolamenti ecc. Per altro, è da notare che soltanto in un documento che porta la data del 1638 l'Accademia di Firenze è chiamata platonica. Nè Stefano Joanninensis nella nota opera sui fasti medicei pubblicata nel 1524; nè il Varchi nella sua *Vita di M. Francesco Cattani da Diacceto*; nè Frosino Lapini, che scrisse pure una biografia del Cattani, parlano d'una Accademia platonica, si bene d'una Accademia dei Medici, che accoglieva gli uomini dotti di quel tempo e dei quali il Ficino era il più reputato. Di qui derivò che l'accademia ficiniana si confuse nella mente di parecchi scrittori coll'Accademia di Lorenzo; come p. es. nel BANDINI, autore dello *Specimen literaturae Florentinae*; al quale si oppose recisamente il SIEVING nel'opuscolo *Die Geschichte des Platonischen Akademie su Florens*, Gottinga, 1812 e in qualche modo anche il FERRI nel saggio: *L'accademia platonica di Firenze e le sue vicende* (in *N. Antologia*, vol. 34 della 2ª serie). VITTORIO ROSSI nel suo *Quattrocento* (Milano Vallardi) non crede nè pure all'esistenza d'una Accademia platonica, ma parla d'un consorzio di eruditi geniali che veniva rimettendo non pur le idee, ma il nome e i riti dell'antica Accademia. Infine GUSTAVO UZIELLI prima nell'opera *La vita e i tempi di Paolo dal Pozzo Toscanelli*, Roma, 1894 e poi nel *Giornale d'Erudizione*, V, 1897, num. 15-21, nel vol. *Il vero e falso Rinascimento* e in altri scritti minori dice senz'altro, che l'Accademia platonica è una fiaba. Che è una conclusione eccessiva dovuta ad un spirito d'ipercritica. Cfr. per la storia di questa questione A. DELLA TORRE, *Op. cit.*, pp. 9-41.

mi mostrava in idea. Questo solo dirò, per omettere ogni altra cosa, che egli era parco ed avaro del tempo quanto Mida del denaro; e mentre misurava i giorni e le ore, economo com'era dei minuti, spesso deplorava la perdita del tempo. Infine, ad esempio di Solone, avendo egregiamente filosofato per tutta la vita, ed anche in mezzo alle più gravi faccende, in quelli stessi giorni, in cui da questa ombra passò alla luce, più che mai filosofava. Giacchè come ben lo sai tu che eri presente, egli spirò dopo aver letto con me il libro di Platone *De uno rerum principio et de summo bono*, quasi volesse andare a godere in realtà quel bene stesso che aveva gustato nel disputarne » (1).

Questa commossa commemorazione del Ficino è il riconoscimento più vero dei grandi meriti di Cosimo, che giustamente fu salutato Padre della patria. Senza dire che nessuno forse più di lui contribuì alla diffusione rapida dell'umanismo, se si pensi che la sua corte, oltre al Ficino, accoglieva uomini come il Niccoli, il Manetti, il Traversari, il Marsuppini, il Bruni, Poggio Bracciolini, ecc.

Morto Cosimo, l'attività letteraria e speculativa del Ficino continuò ad essere sollecitata ed aiutata da Piero dei Medici, che, seguendo l'esempio paterno, gli donò molti codici greci e latini, gli fu largo della sua amicizia e lo spinse a pubblicare alcune traduzioni di Platone. Di cui prese ad illustrare il *Filebo*, come dice il Corsi, *magna auditorum frequentia* in un corso di lezioni pubbliche (2) che, secondo l'uso di quei tempi, teneva in chiesa (3). Fra gli ascoltatori del Ficino vi era Angelo Poliziano (4), il Varrone fiorentino,

(1) *Epist.* lib. I, p. 648-49.

(2) *O. c.*, p. 26. Le lezioni tenute dal Ficino si conservano nel Cod. *Laurens.* XXI, 8 col titolo *Collecta cursim ex lection. M. F. in Philebum.*

(3) La notizia data dal Bandini nelle sue annotazioni alla biografia del Corsi, che il Ficino insegnasse nell'Accademia Fiorentina *summa fide et industria summoque auditorum congressu* (l. c., ann. 20) è stata con buoni argomenti scartata prima in parte dal DEL LUNGO (*Florentia*, Firenze, 1897, p. 109) e poi interamente dall'UZZELLI, che nella ediz. da lui curata della *Vita di Amerigo Vespucci scritta da A. M. Bandini*, Firenze, p. 10 n. arriva a questa conclusione: « Certo si è che il Ficino non fece mai lezione nello studio fiorentino ». Cfr. dello stesso anche *Filippo Bonaccorsi, Callimaco Esperiente di S. Gemignano in Miscellanea storia della Valdelsa*, anno VI, p. 122.

(4) Nelle *Miscellaneae* (§ 1, LXXVII) il Poliziano scrive: « Ego tenera adhuc aetate sub duobus excellentissimis hominibus, Marsilio Ficino Florentino, cuius longe felicitior, quam Thracensis Orphei cythara veram, ni fallor, Euridicen, hoc est amplissimi iudicii Platoniam sapientiam revocavit ab inferis; et Argyropulo Byzantino, Peripateticorum sui temporis longe clarissimo, dabam philosophiae utriusque operam ».

che entusiasticamente lo chiama *philosophum principem in secta principe* (1).

E grande, indubbiamente, dovette essere l'efficacia del suo insegnamento, sebbene non tenuto nello Studio Fiorentino, se non solo il Poliziano, ma anche molti altri parlano di lui con tanta ammirazione ed entusiasmo. Pure, con quale profondo sentimento di modestia egli non parla del suo insegnamento! A Martino Uranio (2), che lo aveva richiesto del catalogo dei suoi discepoli, scriveva che oltre i padroni, non aveva che due sorta di amici; gli uditori, non del tutto discepoli, ma famigliari, confabulatori e comunicatori dei consigli e delle liberali discipline, e quelli altri che, detti discepoli, pure non erano discepoli, perchè egli non voleva presumere d'aver insegnato agli altri (3). Senonchè, malgrado che non avesse intera coscienza della luce che s'irradiava dalla sua grande anima, la sua fama si spandeva non solo in Italia, ma anche in Francia e segnatamente in Germania; dove la concezione umanistica, superati i contrasti spesso derivanti dalla rozzezza boriosa e ignorante dei principi, si diffondeva meravigliosamente sotto l'impulso che veniva dall'Italia. A codesta diffusione contribuì pure l'opera di M. Ficino, i cui libri erano letti con grande avidità, assimilati e spesso saccheggianti da chi meno si sospetterebbe (4). Ma più che nelle lezioni, che non dovettero essere molte, l'azione del Ficino si esercitava più pronta e più immediata nelle conversazioni dotte che, come s'è accennato, amava tenere nella sua villa di Careggi, dove si raccoglieva come in un santuario con un crocchio di amici, destinato a divenire sempre più numeroso. Nella dolce e serena tranquillità di quel rifugio, in cui sembrava aleggiare lo spirito divino di Platone, le discussioni più fervide, su argomenti letterarii e filosofici delle quali possiamo trovare una rappresentazione nelle *Quaestiones Camaldulenses* di Cristoforo Landino, erano tenute per inter-

(1) *Epist.* lib. VI, p. 237.

(2) L'Uranio è Martino Preninger, che fu primo cancelliere vescovile a Costanza, e poi lettore di dritto canonico a Tubinga.

(3) *Epist.* lib. XI, p. 936.

(4) Interessante sarebbe fare la storia dell'influsso esercitato dal Ficino sugli scrittori mistici e teologi di Germania e d'Inghilterra durante il periodo del Rinascimento, perchè a nessuno forse più che a lui è toccato l'ingiusta sorte di essere derubato senza essere mai citato. Un accenno ad una tale storia è nell'opuscolo interessantissimo di A. CARLINI, *Herbert di Cherbury e la scuola di Cambridge* (Roma, 1917: estr. dai *Rendiconti. d. Lincei*).

pretare degnamente la dottrina platonica. È a queste discussioni per l'appunto fatte con ispirito di grande tolleranza, talchè vi potevano partecipare aristotelici e platonici senza guastarsi mai, si deve, se il trionfo del platonismo celebrato dal Ficino con parole entusiastiche (1) potè dirsi un fatto compiuto.

Lo stesso studio fiorentino, dove il Landino contribuiva per parte sua alla restaurazione del platonismo, dopo la partenza da Firenze di Giovanni Argiropulo (1471), era divenuto un centro ardente di idee platoniche, anche per l'insegnamento di Demetrio Calcondila, professore di greco, che il Campano ci descrive come *Platonis atque Academiae acerrimus aemulator*.

Sicchè l'ideale vagheggiato così intensamente dal Ficino di un ritorno completo di Platone era divenuto realtà. Ma esso non avrebbe assunto uno sviluppo così considerevole senza l'azione decisiva di Lorenzo il Magnifico che, succeduto al padre Piero (nel dic. del 1469), ebbe per il Ficino un culto e una amicizia profonda (2). Onde questi non può essere tacciato di adulazione quando, parlando del suo grande amico e mecenate, lo proclama *instaurator Platoniarum disciplinarum* e *Academiae columen*. Pure quale abisso non c'era fra essi! Lorenzo spirito spregiudicato, epicureo, scettico, che amava respirare a pieni polmoni tutta la gioia della vita; Marsilio, invece, natura mite, composta e con la mente sempre volta al meraviglioso o al divino, talchè a prima vista dava l'impressione d'un solitario che si movesse in un mondo non suo. Parevano fatti apposta per non intendersi, ed invece divennero amici, e d'una amicizia che rimase salda fino alla morte. Egli era che nel platonismo, che era la nuova fede, trovavano entrambi non un accozzamento di astrattezze o acutezze, ma un mondo organico, da cui, come da fresca polla, doveva zampillare nuova acqua.

C'era dappertutto una febbre di rinnovamento: taluni si accontentavano di disseppellire i monumenti degli antichi padri interpretandoli e traducendoli, altri vi figgevano lo sguardo ben addentro

(1) Al Bessarione, che lo richiedeva del suo parere, sull'opera *In calumniatorem Platonis*, il F. scriveva, fra l'altro: «Hoc vaticinatus fore tempus multa post saecula, regi Dionysio inquit, quo Theologiae mysteria exactissima discussione velut igne aurum purgarentur. Venerunt, iam venerunt saecula illa, Bessarion, quibus et Platonis gaudeat numen et nos omnis eius familia summopere gratularemur»: *Opera*, I, 617 (*Epist.* lib. I).

(2) L'epistolario del F. contiene parecchie lettere di Lorenzo, che dimostrano da quale tenera amicizia fossero avvinti questi due grandi uomini.

e vi scoprivano sintesi nuove di pensiero, o il nuovo universalismo tendente a far di tutti i popoli un organismo unico. Questa corrente universalistica attrasse vivamente l'animo mite di Marsilio, che alla luce della dottrina platonica, come dice il Corsi, s'era proposto di pubblicare un volume di teologia d'ispirazione prettamente pagana, gl'Inni Orsici tradotti negli anni giovanili e un libro intorno ai sacrifici degli antichi (1). Egli avvertiva tra la civiltà antica dell'Occidente e dell'Oriente e la civiltà cristiana cristallizzatasi nel cattolicesimo una opposizione d'una evidenza irresistibile; tanto vero, che in una lettera a Demetrio Uranio scriveva che egli non aveva voluto divulgare l'Argonautica, gl'Inni di Orfeo, di Omero di Proclo e la Teologia d'Esiodo perchè non sembrasse di voler richiamare i lettori all'antico culto degli Iddii e dei Demoni; e confessava che la traduzione di queste opere, come certi commentari su Lucrezio che diede alle fiamme, fu dovuta a giovanil leggerezza (2). Pertanto Giovanni Unghero aveva ragione di dubitare che la restaurazione voluta da lui fosse piuttosto una certa curiosità che una religione (3). Ma, in verità, il Ficino, malgrado certe indecisioni che gli procuravano amarezze, era, come vedremo meglio in seguito, tutto proteso a ricercare un fondamento razionale della religione cristiana in tutta la sapienza degli antichi, che è quanto dire in tutta la storia umana.

Ma la via da percorrere era lunga e tortuosa. Onde non può recar meraviglia l'intimo travaglio attraverso cui, come scrisse al Bandini, egli arrivò al concetto della divinità dell'anima dopo un'indagine durata dieci anni, a capo dei quali riuscì a comporre la sua *Teologia Platonica* (4). Egli aveva coscienza di esser chiamato al formidabile compito di conciliare il cristianesimo col paganesimo, e a tal fine, anche per desiderio di Lorenzo, decise in età matura di farsi prete (18 dicembre 1473). Così il Ficino *ex Pagano Christi miles factus*, secondo l'espressione del Corsi, comincia quasi una

(1) « Cogitavit hoc tempore Marsilius Platonicae theologiae volumen sarcire instar prope Gentilium religionis, nec minus etiam Orphei hymnos, ac sacrificia evulgare, sed divino prorsus miraculo, id quin minus efficeret, in dies magis impediabatur, quadam, ut aiebat, spiritus amaritudine »: CORSI, *o. c.*, p. 30-31.

(2) Cfr. lettera cit. *Epist.* lib. XI, p. 933.

(3) *Epist.* lib. VIII, p. 871.

(4) « O quam perspicax es, Bandine, qui subito intuitu cernas, quod ego primum per longas ambages decem annos investigavi, deinde composui hac de re quinquennio octo decemque libros »: *Epist.* lib. I, p. 660.

vita nuova (1). Ma non mutarono le sue abitudini di studio e se, oltre ai libri dei platonici, studiava con pari amore i libri degli scrittori cristiani e segnatamente la Sacra Scrittura, non si può dire che il segno a cui il suo spirito anelava si fosse meno-mamente spostato. Nei doveri che il nuovo stato gl'imponeva, fu scrupolosissimo, giacchè era intimamente persuaso che «nessuna cosa più bella si può trovare in terra d'un sacerdote onesto, e niente esser più brutto d'un disonesto» (2), e che colui che deve esercitare un tanto ufficio dev'essere persona dotta, pietosa verso Iddio, giusta verso gli uomini (3). Il sacerdote, insomma, dev'essere un vero *vivens Dei templum*.

Siamo qui al punto culminante dello svolgimento spirituale del Ficino, il quale senza romperla col suo passato si accosta più da presso alla sapienza cristiana per trarne quell'alimento che farà correre nuovo sangue nel suo platonismo. Gli antichi amori per il più grande dei platonici, S. Agostino, risorgevano nell'animo suo fatto più esperto dalla grande dottrina che s'era venuto a mano a mano acquistando. Lettore assiduo delle *Confessioni*, alla sua mente assetata del divino la grande personalità del vescovo d'Ipbona, le cui vestigia diceva di seguire per quanto gli era possibile (5), appariva come il duce e il maestro (4) dei nuovi platonici. Ora, si può facilmente capire come il neoplatonismo ficiniano a contatto del più grande apologista e filosofo del cristianesimo dovesse profondamente modificarsi assumendo una sostanza del tutto cristiana. Nè importa che il Ficino dica esplicitamente che a Cristo si va per Platone come avvenne ad Agostino (6); il quale, mentre pensava di farsi cristiano, ebbe fra le mani i libri dei platonici Numenio, Ammonio, Plotino, Aurelio, Giamblico, Proclo, che, come quelli che avevano letto l'Evangelo di S. Giovanni, lo resero più propenso ad abbracciare la fede cristiana (7). Questa, come vedremo più ampia-

(1) *O. c.* p. 34.

(2) *Epist.* lib. I, p. 643.

(3) *Ivi*, nella lettera che segue.

(4) *Epist.* lib. III, p. 731.

(5) «Dux et magister noster Aurelius Augustinus»: *Epist.* lib. III, p. 747, e nella *Theol. Plat.*, lib. XI, c. VI, p. 258: «Aurelius Augustinus divino vir ingenio (quo Latinorum nullus Platoniam maiestatem tum sapientia tum eloquentia expressit exactius) iactis a Platone superioribus fundamentis, etc.».

(6) *Epist.* lib. XI, p. 930.

(7) *Epist.* lib. XII, p. 956.

mente appresso, fu la grande illusione del Ficino, benchè qua e là egli riveli la coscienza di non essere un semplice imitatore dell'antichità, sì bene l'assertore e l'interprete di Dio, che è, secondo lui, la meta del vero filosofo (1). E tale egli volle essere, cercando di diffondere la sua religione razionale, che avrebbe dovuto accumulare in un solo palpito divino tutta l'umanità.

Non aveva ancora finito il libro *De Christiana religione*, quando nell'agosto del 1474 s'ammalò gravemente. Durante la malattia, di cui parla in una lettera al suo amico Francesco Marescalchi, il Ficino riandava col pensiero tutto quello che aveva letto in trent'anni per vedere se qualche cosa gli potesse venire alla mente con la quale potesse consolare l'animo suo afflitto. Gli scrittori profani, tranne i platonici, non gli soccorrevano punto. Le parole di Cristo lo confortavano meglio che le parole dei filosofi. Fu allora che fece un voto a Maria, ed implorò da essa un segno di guarigione. Subito, continua a narrare il Ficino, si sentì riavere, e nel sogno gli fu mostrato un segno manifesto della sua sanità. La malattia doveva essere un ammonimento, perchè d'ora innanzi cercasse di confermare la dottrina di Cristo con impegno e con studio maggiore (2). Da queste parole non si può dedurre, come fa il Galeotti, che il Ficino riacquistasse finalmente la perduta pace dell'anima e si volgesse verso un indirizzo più conforme al suo genio e alla sua coscienza (3). Infatti egli anche negli anni che seguirono al 1474, fino alla sua morte, non cessò mai dallo sviluppare con mente sempre più riposata l'idea centrale, che splendeva alla sua accesa fantasia anche negli anni giovanili. Onde non si può fare a meno di sorridere dinanzi ai tentativi di alcuni critici che, fondandosi sovra alcune espressioni del Corsi, hanno voluto fare del Ficino uno spirito in tormento. Questi come, del resto, tutti gli spiriti superiori, era dominato dalla malinconia che gli derivava dall'assidua meditazione e anche dal suo temperamento naturale (4). Ma la sua depressione morale, che egli addolciva col suono della lira e col canto, e da cui cercava di sollevarlo spesso il suo intimo amico Giovanni Cavalcanti, non assunse mai la forma di una profonda crisi spirituale. Nè pure

(1) *Epist.* lib. VII, pp. 853-54.

(2) *Epist.* lib. I, p. 644.

(3) L. GALEOTTI, *o. c.*, IX, p. 2^a, p. 58.

(4) Nella *Theol. Plat.*, lib. XIII, c. II, p. 287: « Scribit Aristoteles omnes in quilibet arte viros excellentes melancholicos extitisse, sive tales nati fuerint, sive adsidua meditatione evaserint ».

il ghigno beffardo del suo secolo era riuscito a scuotere e a scombiare la serena e sicura concezione che egli s'era formata della vita e dell'universo! Lo scrupolo di scivolare nella religione del gentilesimo a lui anima profondamente cristiana era naturale ed umano. Per altro, egli stesso sembrava scherzare non solo sulla piccolezza della sua persona (1), ma anche sulla sua melanconia, che, secondo lui, era un effetto del separarsi della bile, e l'influsso di Saturno che al suo nascere saliva verso l'Aquario in prossimità dello Scorpione nel tetragono della Morte (2). Ma forse più che il suo temperamento o gli acciacchi frequenti della sua salute o la meditazione filosofica, contribuivano a renderlo malinconico i pregiudizi che, pur essendo peculiari del suo secolo, egli accolse anche quando la sua ragione vi contrastava fortemente (3).

Nè ciò può recar meraviglia: ingegni anche più robusti di quello del Ficino non seppero restare immuni dai vizi e dai preconcetti dei propri tempi. Pure il Ficino se per una parte si compiaceva, indulgendo ai pregiudizi degli astrologi, di avere il proprio oroscopo e quello degli amici, per l'altro aveva fede nella Provvidenza divina e nel libero arbitrio. Erano certamente, contraddizioni, ma da esse con lento e crescente travaglio sorge e si sviluppa sicura di sè la nuova scienza.

Le simpatie che il Ficino nutriva per l'astrologia, e che si rivelano evidentissime, segnatamente nel suo libro *De vita coelitus comparanda*, porsero occasione ai suoi avversari di accusarlo di magia e negromanzia presso il papa Innocenzo VIII. L'animo suo dinanzi ad una accusa così tremenda per quei tempi si turbò e trepidò per la sua sorte. Scrisse raccomandandosi calorosamente agli amici suoi Ermolao Barbaro, Pietro del Nero, Pietro Guicciardini, Pietro Soderini, Rinaldo Orsini, i quali riuscirono ad allontanare la tempesta che s'addensava sul suo capo (4). Ma dolori più terribili gli erano

(1) Il CORSI così ci descrive la figura del Ficino: « Statura fuit admodum brevis, gracili corpore et aliquantum in utrisque humeris gibboso: lingua parumper haesitante, atque in prolata dumtaxat litterae S balbutiente: sed utraque sine gratia: cruribus, ac brachiis sed praecipue manibus oblongis: facies illi obducta: et quae mitem, ac gratum adspectum praebent color sanguineus, capilli flavi, ac crispantes; ut qui super frontem in altum prominebant; etc. etc. ». (*O. c.* p. 47-48).

(2) *Epist.* lib. III, p. 733.

(3) « Quam diligenter coelestia vere metiuntur astronomi, tam multum circa humana inanes astrologi mentiuntur ». (*Epist.* lib. IV, p. 771).

(4) Le lettere dirette ai suoi amici si leggono in *Epist.* lib. X, pp. 910 segg. Ermolao Barbaro lo rassicurò scrivendogli che il mitissimo (*sic!*) Pontefice aveva parlato di lui molto onorevolmente e che desiderava di averlo presso di sè (*Ivi*, p. 912).

riservati. Quando il 26 aprile del 1479 nella famosa congiura dei Pazzi rimase ucciso Giuliano, fratello di Lorenzo, il suo cuore sanguinò. Da un lato erano i suoi protettori, a cui era legato dall'affetto e dalla gratitudine; dall'altro, amici suoi carissimi quali i Pazzi, i Bandini, il Salviati, il Cardinal Riario, che, come è noto, si erano stretti a Papa Sisto congiurando per sopprimere i Medici, divenuti un gravissimo ostacolo all'estendersi della politica papale.

La congiura fu repressa, ma Sisto IV vie più irritato lanciò la scomunica contro Lorenzo e la Signoria.

Il Ficino, pur essendo nettamente alieno dalle faccende politiche, nella illusione che il Papa s'inducesse a seguire una politica cristiana, gli aveva scritto una lettera, in cui, malgrado una voluta compostezza e serenità, vi è un ardimento che richiama alla mente la figura nobilissima e forte di Santa Caterina da Siena: « Non vi è pastore », egli scrisse fra l'altro, « senza gregge, e colui che rinnega o perde una parte del gregge non è più il pastore comune. Se voi non sarete di nessuno, sarete di tutti, ma se sarete di qualcuno non sarete di nessuno. Cristo vi ha concesso un divino imperio, non di armi ma di anime. Le chiavi, non l'elmo o la spada vi diede: le chiavi per chiudere le porte dell'Inferno e aprire quelle del Paradiso » (1). Ma la lettera eloquente e magnifica non produsse nell'animo del terribile Pontefice nessun effetto.

Gli anni che seguirono alla repressione della congiura dei Pazzi furono anni pieni di calma; ma dopo la morte di Lorenzo i giorni del Ficino trascorsero amarissimi. La politica insipiente di Piero, che aveva condotto alla distruzione della libertà di Firenze (invano scongiurata dallo stesso Ficino, che, forte dell'amicizia di Gennaro e Giovanni di Ganay e di Giovanni Materon (2), era riuscito ad arrivare fino a Carlo VIII, cercando d'indurlo a muovere guerra ai Turchi per allontanarlo dall'Italia) (3), e la morte precocissima di Pico della Mirandola, e poco prima anche quella di Angelo Poliziano, entrambi da lui amati teneramente, gli resero assai triste

(1) *Epist.* lib. VI, pp. 808-10.

(2) Germano di Ganay era canonico di Bourges, decano di Beauvais e consigliere ecclesiastico al parlamento di Parigi; Giovanni, suo fratello, quarto presidente del parlamento di Parigi, istigatore e compagno di Carlo VIII alla spedizione d'Italia; Giovanni di Materon dottissimo, maître de requete di Carlo VIII. Vedi GALEOTTI, *o. c.*, X, p. 1^a, p. 49.

(3) *Epist.* lib. XII, p. 960-61.

il tramonto della vita: Tuttavia, malgrado la grande amarezza, che gli pungeva l'animo dinanzi allo spettacolo miserando d'Italia e specialmente della sua diletta Firenze (1), e alla morte che gli furava i suoi amici più cari, non cessò mai dal filosofare.

All'amico Giovanni di Ganay scriveva queste parole che sembrano un funebre rintocco: « Non potendo per la moltitudine degli ospiti domestici e per i pubblici tumulti costì filosofare, ma d'altra parte non volendo interrompere l'ufficio filosofico per me continuo, dalla città mi ritrassi in una villa solitaria » (2). Di dove all'amico Cavalcanti scrive della cagione, per cui la Provvidenza permette che gli uomini siano molestati da innumerevoli mali; e conclude misticamente che i mali di Firenze eran dovuti al castigo di Dio: « Non è forse per i molti delitti che nell'autunno passato a questa città sovrastava una rovina che non si poteva evitare per nessuna umana virtù? Forse la divina clemenza assai longanime coi Fiorentini prima del passato autunno non ci predisse quello che avvenne per quattro anni di seguito per bocca d'un uomo insigne per santità e dottrina, Girolamo dell'ordine dei Predicatori? Forse non è vero che, adempiutisi i presagi e i divini ammonimenti avuti per suo mezzo, evitammo una certissima rovina che pendeva sul nostro capo, fuori d'ogni nostra speranza ed opinione? Questo avvenne per opera del Signore, e gli occhi nostri poterono ammirarlo. Non ci resta ora, mio ottimo Giovanni, se non che, ubbidendo ai salutari consigli d'un tanto uomo, non solo io e tu ma anche tutti i Fiorentini, siamo grati a Dio clementissimo e a voce alta pubblicamente diciamo: *Confirma opus hoc, Deus, quod operatus es in nobis* » (3).

Fra Girolamo Savonarola incarnava, adunque, anche pel Ficino, l'ideale del santo. Ma codesta ammirazione non durò molto. Fino a che il frate ferrarese, quasi sollevandosi dalle condizioni tristissime dei suoi tempi, s'atteggì a riformatore della corruttela italiana, ebbe seguaci numerosi e ferventi; ma quando volle immischiarsi negli affari politici impedendo ad ogni costo il ritorno dei Medici a Firenze, egli s'attirò l'odio di molti, fra cui del nostro Ficino, che aveva visto condannare uomini ragguardevoli come il suo carissimo Bernardo del Nero.

(1) « Nam Italia ferme tota, certe Tuscia omnis, praesertim Florentia externis pariter et internis quotidie tumultibus agitur »: *Epist.* lib. XII, p. 964.

(2) Accenna alla villa Careggi in Montecchio (*Epist.* lib. XII, 964).

(3) *Epist.* lib. XII, p. 963. La lettera porta la data del 12 dic. 1494.

In un manoscritto che si conserva fra le carte strozziane della biblioteca Magliabechiana (1), il Ficino ha parole roventi contro l'anticristo Girolamo, l'ipocrita di Ferrara, da cui per cinque anni fu tratto in inganno. Egli, se dapprima, atterrito per il mutamento dello Stato e per le calamità che i Francesi apportavano a Firenze, seguì con tutto il popolo trepidante il Savonarola, dopo rinsavì e non mancò di ammonire non senza suo pericolo e pubblicamente molte persone a lui note, « perchè fuggissero quel mostro pestilenziale nato per la calamità del popolo fiorentino ». Infine, si congratula col Papa e coi canonici del Duomo che, mercè la bontà divina, avevano liberato Firenze da quell'uomo sobillatore, superbo ed eretico pertinace.

Evidentemente anche il Ficino si lasciò forviare dalla passione politica; e perciò non seppe giustamente valutare la profondità del gran movimento spirituale tentato dal Savonarola, col quale si spense quel nucleo di idealità che ereditate dal medio evo avevano assunto l'espressione più significativa nell'opera dello stesso Ficino. Il quale, dopo poco più di un anno dal supplizio del Savonarola, moriva nella sua villa di Careggi, in età di sessantasei anni, fra il compianto di tutto il popolo. Chè la sua vita fu l'immagine vera del filosofo: contento della solitudine e degli studi, non chiese mai nulla per sé ai potenti protettori, anche quando i suoi parenti cercavano d'indurvelo. Nobile e puro nella vita, non adulò nessuno; e fiero di quella libertà che egli rivendica alla filosofia, non s'accese se non al fuoco dell'amicizia, che sentì come pochi, e della contemplazione filosofica, i cui contrasti seppe comporre nell'animo suo tutto compenetrato dallo spirito vivificante del cristianesimo.

(Continua)

GIUSEPPE SAITTA.

(1) In Class. VIII Cod. 315 col titolo *Apologia Marsilii Ficini pro multis Florentinis ab antichristo Hyeronimo Ferrariensi hypocrita summo deceptis, ad collegium Cardinalium*. Fu pubblicata da L. PASSERINI, nel *Giorn. Stor. degli arch. toscani*, t. III, pp. 113-118. Alcuni brani ne aveva già messi in luce il GALEOTTI, o. c., p. 52.

VARIETÀ

LETTERE INEDITE

DI

VINCENZO GIOBERTI E PASQUALE GALLUPPI

[Traggo le seguenti lettere dagli autografi conservati nella raccolta di Paride Zaiotti, che è nella Biblioteca civica di Trieste: la 3^a e la 6^a legate insieme col manoscritto, pure di mano dell'autore, del *Bello* di V. Gioberti. Quelle del Galluppi, brevi ed incolte come le altre poche che se ne posseggono a stampa, sono particolarmente importanti per la notizia che esse per la prima volta ci danno della collaborazione del filosofo calabrese all'*Enciclopedia italiana*, che prese a pubblicare in Venezia il tipografo Girolamo Tasso nel 1837; e ci indicano scritti di lui finora, ch'io sappia, affatto ignorati.

Nota invece era la collaborazione, alla stessa *Enciclopedia*, del Gioberti, che vi pubblicò la prima volta il suo trattato *Del bello*, tirato anche a parte, e quindi stampato in volume, distribuito in dieci capitoli, in una « edizione seconda corretta e migliorata dall'autore » a Firenze, presso Pietro Ducci nel 1845 (dopo una traduzione francese fattane da Giuseppe Bertinatti e pubblicata nel '42 a Brusselle). E noto era altresì che per quella *Enciclopedia* il Gioberti aveva scritto anche il *Buono* fin dall'aprile 1842 (1); ma che questo scritto venne in luce soltanto l'anno appresso, in volume (vol. XIII delle *Opere ed. e inedite* che allora pubblicavano a Brusselle Meline Cans e Compagnia) con un'Avvertenza, che cominciava: « Lo scritto presente venne composto nei primi mesi del 1842 e dovea esser divulgato in una raccolta di opuscoli scientifici da pubblicarsi in Italia. La stampa di tal raccolta non avendo avuto luogo, do fuori il mio discorso separatamente, senza nulla mutarvi nè aggiungervi »: tranne l'Avvertenza stessa, lunga polemica di più che cento pagine. Non si era più pubblicato a Venezia per la rottura intervenuta tra il Falconetti, direttore dell'*Enciclopedia*, e l'editore di questa, il Tasso. In una lettera dello stesso Gioberti al suo amico Baracco (2), del 17 novembre 1842, si legge: « Non credo che la lunghezza degli articoli sia stata la causa della scissura fra il Tasso (non Torquato) e il Falconetti, perchè ciascuno di essi voleva avere il mio articolo che è orribilmente lungo. — Io ho deciso in favore del Falconetti, che mi promise di stamparlo in un'altra raccolta. Ma questa per ora non è cominciata e il mio *Buono* diventa rancido ». Nè cominciò più,

(1) *Ricordi biografici e carteggio*, ed. Massari (Torino, 1860-62) II, 264, 265, e *Lettere al Pinelli*, ed. Cian, p. 123.

(2) BERTI, *Di V. G. riformatore ecc.*, Firenze, Barbèra, 1881, p. 131.

come ci ha detto il Gioberti, che perciò stampò a Brusselle il suo libro.

Antonfrancesco Falconetti di Lendinara (Polesine) n. nel 1788, giornalista, traduttore, autore di romanzi storici (per uno dei quali il Tommaseo scrisse nell'*Antologia* del 1830 un articolo, che è nel suo volume *Ispirazione e arte*, Firenze, 1858, pp. 144 ss.) presso i tipografi o editori veneziani della prima metà del sec. XIX attese a compilare o dirigere vari dizionari od enciclopedie; come il *Nuovo dizionario geografico portabile* di Malte-Brun, rifatto e ampliato, un *Nuovo dizionario geografico universale, statistico, storico, commerciale*, l'*Enciclopedia del negoziante*, gli *Annali del mondo o Fasti universali* (questi tre ultimi presso l'Antonelli). L'*Enciclopedia* del Tasso diresse fino al fasc. 65. Su lui è un cenno in I. CANTÙ, *L'Italia scientifica contemporanea*, Milano, Stella, 1844, p. 199.

GIOVANNI GENTILE].

I.

V. GIOBERTI AD ANTONFRANCESCO FALCONETTI

I.

Gentilissimo signore,

Ho testè ricevuto la sua cortesissima degli 8 del corrente. La ringrazio del singolare onore, che Ella mi fa proponendomi di cooperare ad un'opera illustre e italiana, qual si è quella, di cui V. S. ha la direzione. Ma all'accettare il suo invito si frappone un ostacolo, che mi pare insuperabile. Il quale si è, che trattandosi di una scienza destituita di base e di metodo universalmente ricevuti, e così sottoposta alla varietà dei sistemi, com'è al dì d'oggi la filosofia, l'unico modo di dare una certa unità all'opera si è di fare, che tutti gli articoli partano da una sola mano, ovvero che i vari compositori se la intendano fra di loro, e professino sostanzialmente la stessa dottrina. Ora questo secondo partito non è possibile nel mio caso, perchè la filosofia che professo differisce in molti punti essenziali dalle teoriche che sono in voga al dì d'oggi.

Rimarrebbe adunque, che io mi addossassi la compilazione di tutti gli articoli filosofici, o almeno quelli di uno intero membro della scienza, come sarebbe a dire della psicologia, morale, estetica, ecc.; il che non è fattibile trattandosi di un'opera già incominciata, nè potrei io proporlo senza temerità, quando se ne escludesse un solo di quei valentuomini, che coltivano con onore in Italia gli studi speculativi.

Oltre che il peso sarebbe troppo grave pe' miei omeri, e non accordabile con altri miei lavori già incominciati, e che debbo fornire per compiere l'Introduzione, testè divulgata. Per queste ragioni non credo di poter aderire alla gentile e onorevole proposta, ch'Ella si compiacque di farmi, e di cui Le sono obbligato, come di

un segno particolare di stima fattomi da un illustre Italiano. Se potrò servirla in qualche altra cosa, mi sarà caro di ricevere i suoi comandi, e d'aver l'occasione di rinnovarle quei sensi di sincera osservanza, coi quali mi reco ad onore di essere

Suo dev.mo servitore
VINCENZO GIOBERTI.

Brusselle, 14 8bre, 1840.
Institut Gaggia,
près de la porte de Namur

2.

Brusselle, 18 genn. 1841.
Inst. Gaggia

Chiarissimo Signore,

Io attendeva, per rispondere alla preg.ma sua del 21 di novembre, di vedere qualche fascicolo della Enciclopedia, per ritrarre dalla mole degli articoli fino a che segno potrei prometterle di cooperare alla composizione. L'invito ch'Ella mi fa è così gentile, e il desiderio, che ho di soddisfarle, e di partecipare in qualche modo all'onore di un'opera italiana, così grande, che farò per soddisfare all'uno e all'altro quanto è in mio potere; ma atteso il poco tempo di cui sono padrone, mi è impossibile il rispondere determinatamente alla sua proposta, se non conosco in modo preciso l'estensione del lavoro. Altrimenti, correrei il pericolo di promettere oltre le mie forze, e di dover quindi venir meno alla promessa. Quanto all'articolo Bello, se non dee essere lunghissimo, mi affiderei di poterlo stendere dentro tre o quattro settimane; e trattarlo menò disaccoppiatamente al proposito, ancorchè per avventura le mie opinioni filosofiche non quadrino appunto con quelle degli altri compilatori; perchè il soggetto è men collegato col resto, più indipendente, e forma quasi da sè una intera scienza. Ma ad ogni modo non potrei porvi mano, se prima non conosco i confini in cui mi debbo tenere, e il tenore, gli ordini, l'andamento del resto dell'opera. Io non le avevo fatto parola d'interesse, perchè veramente non ci aveva pensato. Ora che Ella me ne parla, in prima la ringrazio delle proferte cortesissime, ma le dichiaro di non accettarle e di rifiutare anche un centesimo oltre la ricognizione assegnata agli altri compilatori.

Ebbi il piacere nel passato autunno di conoscere il sig. Gera (1), che passò per queste parti; e siccome so, che è de' suoi amici, Ella mi farà cosa grata a ricordarmegli. Gradisca, egregio Signore, i sensi di singolare osservanza, coi quali mi dichiaro

Suo dev.mo servitore
V. GIOBERTI.

(1) Francesco Gera di Conegliano, medico e scrittore di botanica e di agricoltura, compilatore del *Nuovo dizionario universale e ragionato d'agricoltura*, pubblicato in molti volumi dal 1834 in poi dall'Antonelli di Venezia. Su lui CANTÙ, *o. c.*, p. 234.

3.

Preg.mo Signore,

Ho consegnato quest'oggi all'ufficio della diligenza l'art. sul Bello, conforme al modo da Lei accennato. Indugiasti di qualche giorno, perchè copiandolo lo volli accorciare; ma anche così abbreviato è talmente sproporzionato al tenore della sua Enciclopedia, che nol credo atto a esservi incluso. Quando lo stesi avevo l'animo a simili opere compilate a Edimburgo e in Germania, sulle quali la materia è poco divisa; e allorchè giunsero i volumi da Lei gentilmente inviati, non era più in grado di mutare il disegno del mio lavoro. Nè so se avrei potuto, trattandosi di materia nuova e astrusissima, restringermi di più; giacchè in tali argomenti la divisione nuoce alla chiarezza. Ma così com'è ridotto non potrei consentire a nessuna mutilazione; perchè anche le digressioni apparenti che ci sono (speculative e storiche) si ricercano all'integrità del concetto principale. Il solo accessorio che avrei potuto togliere facilmente sono tre o quattro pagine verso il fine sul Bello nella lingua. Ma le ho lasciate, perchè il tema è di qualche rilievo, e anche scartandole l'articolo sarebbe sempre sproporzionato al resto dell'opera.

Le ripeto conforme a ciò che le ho già detto nell'altra mia, di non pigliarsi alcuna soggezione, e rimandarmi l'articolo se nol crede opportuno. Se le angustie del tempo non le permettono di supplirvi, credo che Ella potrà rimediarvi con un richiamo, inviando il lettore a un altro articolo, v. g. a quello di *Estetica*. Nè a me ciò sarà d'incomodo; perchè lo stamperò in disparte, conforme al mio disegno di pubblicare un trattatello su ciascuna parte della filosofia. La prego solo a rimandarmi il manoscritto per la stessa via della diligenza, atteso che la minuta che ne serbo non è leggibile da nessuno fuorchè da me stesso. Mi approfitterò per istamparlo delle prossime vacanze autunnali.

Nel caso poco probabile ch'Ella si risolva all'inserzione dell'articolo, La prego di particolare sollecitudine per la correzione della stampa; giacchè in una materia come questa un solo sbaglio d'ortografia potrebbe nuocere al senso. A tal effetto sarebbe necessario che le prove fossero rivedute fuori della stamperia da persona paziente e conoscente della materia. Io ho corretto con gran diligenza il manoscritto, e aggiuntovi su un foglio volante poche avvertenze a uso del compositore e l'indicazione di parecchie voci o nomi propri, che potrebbero dar luogo a qualche equivoco, o errore.

Gradisca i sensi di singolare osservanza coi quali mi dico

Suo dev.mo servitore

V. GIOBERTI.

Brusselle 27 giugno 1841.

Inst. Gaggia

(1) In testa a questa lettera il Falconetti annotò: «Risposto 13 luglio 1841 pregando per Buono»: ossia invitando il G. a scrivere l'articolo *Buono*.

4.

Pregiatissimo Signore,

Mi spiace all'anima ciò che intendo della sua indisposizione. Quando si tratta di persone, che tanto onorano le lettere e l'Italia, com'Ella fa, si vorrebbe che al vigor dell'anima corrispondesse quello del corpo, e che andassero immuni dai dolori e dalle infermità della nostra natura. Spero però che se Ella ha pazienza di sottoporsi a un regime severo per qualche tempo, potrà non solo migliorare notabilmente, ma riaversi affatto dal suo male. Io ho veduto dei prodigi operati dalla sola igiene in questa spezie di malattie; le quali, se trascurate sono forse più pericolose di molte altre, hanno questo vantaggio, che possono vincersi e domarsi del tutto mediante una cura diligente e oculata. Le raccomando solo la pazienza e la sobrietà nel lavoro; virtù che sono certo delle più difficili agli uomini ingegnosi ed attivi.

Le includo una lettera del sig. Quetelet (1) e le spedisco pure unitamente sotto fascia un'Errata per l'opera sul Rosmini (2), nella quale si trovano due o tre mende tipografiche d'importanza. Spero che a quest'ora avrà già ricevuta così quest'opera, come l'Introduzione. Soggiungo a piè di questo foglio alcuni scorsi di stampa dell'art. sul Bello; in caso che Ella stimasse bene di accennare la correzione in fine del volume in cui esso si trova, o del seguente.

Mi affido che l'art. sul Buono le potrà essere spedito verso il fine di maggio. Benchè Ella nella sua del 26 di ottobre mi abbia assegnato il termine di otto o dieci mesi, ci avrei già posto mano, se le circostanze me lo avessero consentito. A ogni modo però se Iddio mi dà salute, Ella lo avrà prima del tempo che mi ha determinato.

Non preterirò le occasioni di procacciarle degli autografi, se qualcuna se ne presenta. Ma oltre che qui sono scarse, la vita ritirata, che io meno, mi mette poco al caso di poter conoscere e

(1) Deve trattarsi della lettera seguente al Gioberti (a proposito della sua *Introduzione*), che trovasi anch'essa tra gli autografi Zaiotti:

Bruzelles, le 18 Août 1840.

Mon cher Monsieur,

J' ai reçu avec une bien vive reconnaissance le beau présent, que vous venez de me faire; il m'est d'autant plus précieux que je le dois à votre indulgence et à votre bonne amitié. En parcourant la table des matières, j'ai vu déjà que votre ouvrage sera pour moi une source d'instruction, dont je tacherai de profiter. Se je ne vais pas vous remercier personnellement, c'est que les examens du jury viennent de commencer et me retiennent d'une manière assez fâcheuse.

Recevez, je vous prie, les nouvelles expressions de mes sentimens tres dévoués et tres affectueuses.

Tout à vous
L. QUETELET.

(2) Gli *Errori filosofici di A. Rosmini*, di cui uscì nel 1841 il 1° volume. Per quest'Errata cfr. la lettera al Baracco del 22 dic. 41 in BERTI, *o. c.*, pp. 95. 97. 8.

afferrare quelle che per avventura s'incontrano. Mi farà cosa molto grata di darmi delle sue nuove; e frattanto la prego di credermi qual mi pregie di essere

Suo dev.mo servitore
V. GIOBERTI.

Brusselle, 25 del 42.

Inst. Gaggia

Errata del *Bello*.

P. 13.	col. 1.	lin. 27.	santa	<i>leggi</i>	finta
61.	» 2.	» 47.	Scialanne	»	Calanne
70.	» 2.	» 41.	risiede sull'Oli.	»	non risiede sull'Oli.
49.	» 2.	» 52.	frequenti	»	frequente
25.	» 1.	» 35 e 36	unicamente	»	unitamente
83.	» 2.	» 4.	Cellini	»	il Cellini

N. B. Riguardo all'errore della p. 70. per evitare ogni equivoco si potrebbe correggere così: *non risiede sull'Olimpo terrestre*; perchè Omero accenna in effetto a un Olimpo celeste, diversissimo da quello della Grecia, e identico all'Olimpo *iperuranico* di Filolao.

5.

Pregiatissimo Signore,

Le annunzio la spedizione dell'articolo (1) consegnato quest'oggi all'ufficio della Diligenza. L'indugio è stato più lungo che non credeva a causa di una febricciola, che senza interrompere affatto il mio lavoro lo ha però rallentato.

Per non differire di più ho tralasciato di ricopiare, come avrei desiderato, i quattro primi fogli del secondo quaderno, riusciti peggio degli altri per la cattiva qualità della carta; tuttavia mi paiono leggibili. Che se l'umidità o lo stivamento durante il viaggio, li rendesse troppo difficili a diciferarsi, me ne scriva subito, e io glieli manderò ricopiati per la posta. Quanto alla correzione, ho riveduto con gran diligenza il manoscritto, e salvo forse qualche virgola, non credo che vi sia nulla da emendare, anche rispetto all'ortografia; onde La prego a sorvegliare per questa parte i correttori tipografici, acciò non vi mettano nulla del loro. Nei nomi propri e peregrini, mi sono conformato alle sue regole che credo giudiziosissime; ho sola conservata la *h* in certi vocaboli brevi, come *Han*, *Fohi*, *Ohio* ecc. per ubbidire alle esigenze dell'occhio, e anche alla consuetudine di alcuni buoni scrittori, come il Bartoli, i quali sebbene riducano i nomi forestieri a forma italiana, conservano tuttavia in alcuni di essi la *h* quiescente, come quella che non è affatto esclusa dal nostro alfabeto. Del resto faccia Ella quanto le parrà più a proposito. Ho indicato in una noterella le ragioni per cui scrivo *Confusio* e non *Confucio*, parendomi opportuno l'emendare, se si può, le viziose consuetudini invalse nella nostra ortografia.

(1) Sul *Buono*.

Quanto alle note, Ella vedrà che sono stato parchissimo, e non ho messe se non quelle che si richieggono dal testo. Le parrà forse che io sia stato soverchiamente minuto in alcune parti storiche, e che alcune di esse non appartengano direttamente al soggetto. Ma ciò appunto procede dall'aver voluto esser breve, lasciando alla considerazione dei lettori l'avvertire le congiunture dei molti particolari coll'idea generale dell'opera. Ben la posso accertare che ho ommesso tutto ciò che non mi parve conducente all'armonia del tutto; ma se nell'accennare i singoli fatti avessi voluto dichiarare le loro attinenze collo scopo principale, e la loro importanza per la concatenazione storica degli eventi, avrei dovuto scriver non un articolo, ma un libro. Del resto questa scusa anticipata non l'indirizzo a Lei, che è così cortese, ma ai critici più severi. E nel caso che Ella giudicasse l'articolo troppo lungo, o altrimenti inopportuno, Ella mi farebbe troppo dispiacere a non rifiutarlo liberamente, e a credere che io non anteponga a ogni altro riguardo l'interesse della sua opera.

V'ha una particella dell'articolo, che bramerei diffusa in Italia per quanto è possibile come quella che non mi pare inutile a promuovere gli studi orientali troppo negletti nel nostro paese. Ho cercato di stringere in poche pagine una storia generale del Buddismo, su cui regnano idee false o poco esatte non solo in Italia, ma anche in molte opere di Francia e di Germania. L'intramessa che ho fatto su questo punto, benchè succinta e molto arida, mi ha costato grandissima fatica; e mercè le citazioni a cui l'ho appoggiata credo che potrebbe servir di guida a chi volesse fare uno studio profondo di quella religione. Le proporrei per tanto di tirare un certo numero di copie dell'articolo vendibili a chi non è scrittore della Enciclopedia. Io ne compererei una cinquantina per mio conto; altre cinquanta o cento si potrebbero agevolmente vendere in Piemonte, dove ho molti conoscenti; un certo numero, credo, anche nell[le] altre parti d'Italia. Ben s'intende che la [mia] proposizione è condizionata, e che io la fo presupponendola accordabile co' suoi interessi; giacchè molti compereranno un articolo di poca spesa, che non potrebbero far lo stesso verso un'opera così costosa come l'Enciclopedia. Mi pare dunque che la cosa potrebbe farsi senza scapito, anzi con qualche guadagno da sua parte; ed io ci otterrei il mio intento, che è solamente di rendere l'articolo accessibile agli studiosi di piccola fortuna.

Appena ricevuto il manoscritto, spero che Ella avrà la gentilezza di darmene un cenno. Desidero pure di aver notizie specificate della sua salute, che io vorrei saper migliorata da questi tepori estivi, conforme ai voti di tutti che l'amano e stimano, fra i quali si trova il

Suo dev.mo servitore
GIOBERTI.

Brusselle, 3 giugno, 1842.
Institut Gaggia.

P. S. La prego di far sovravegliare con gran cura il lavoro, specialmente riguardo alle date, intorno alle quali la menoma scorrezione è di grave peso. Siccome Ella mi parla del 2° tomo della mia opera sul Rosmini, Le dirò che per istamparlo attendo ulteriori informazioni dal mio paese natio. Io diedi fuori il primo tomo, dopo aver tollerato per un lustro l'eccessiva scortesia del Rosmini e di alcuni suoi seguaci; e non pubblicherò il secondo se non costretto da pari necessità.

6.

Preg.mo Signore,

Brusselle 9 giugno 1842.
Inst. Gaggie.

Nell'articolo che Le ho spedito mi venne citato tre volte il viaggio del Douville. La lettura di questo libro, e ciò che sapeva esserne stato detto da alcuni dotti francesi ed inglesi, avevano eccitato in me forti dubbi sulla veracità dell'autore. Per chiarir la cosa diedi commissione a un libraio di farmi venire i documenti opportuni; giacchè la bibliografia di Brusselle è poverissima in questo come in ogni altro genere di letteratura. Ma questi documenti non essendo giunti in tempo opportuno, per non differire maggiormente la spedizione dell'articolo, ci appiccai una noterella, dove avverto il lettore dei dubbi suscitati sulla fede del viaggiatore francese. Appena partito il manoscritto, mi pervennero i libri domandati, dalla lettura dei quali mi risulta che il Douville è veramente falsario se non in tutto, almeno in una parte di ciò che racconta. Perciò, se bene le citazioni che ho fatte dal Douville siano di poca importanza, siccome desidero che tutte le autorità del mio articolo, reggano a martello, La prego cancellare i tre luoghi seguenti, dove io allego l'opera di quello (1). Non occorre mutare ciò che precede o ciò che segue, i periodi da cassare non essendo necessari alla progressione delle idee nè del discorso.

Il primo luogo da cancellare si trova nel § 6 ed è il seguente periodo: *Uso comune anche ai barbari moderni; e il Douville parla... forsennata come la Pizia (Douville, Voy. etc.).*

Il secondo luogo è nel § 7. Comincia colle parole: *E siccome l'Egitto trasse la sua civiltà dall'Etiopia è credibile che da questo paese, saggio originale di un ramo di Cusiti, siano uscite le stirpi e le religioni di tutta l'Africa; fino alle parole: Opinione squisita che non può procedere da istinto di natura o da grossolano discorso, ma solo da speculazione filosofica o dall'insegnamento (Douville, Voy etc.).*

(1) Questi tre luoghi infatti non si trovano nel *Buono* quale fu stampato; nè vi è mai menzionata l'opera del noto viaggiatore misticatore Gio. Batt. Douville (1794-1835), *Voyage au Congo et dans l'intérieur de l'Afrique équinoxiale* (Paris, 1832).

Cancellisi pure la noterella ivi posta sul Douville. Il terzo luogo è nello stesso § 7 più innanzi. *Se dobbiamo credere a un recente viaggiatore francese, l'u[sa] delle cappelle contigue ai tumuli si troverebbe perfino nei paesi dell'Africa centrale oltre la linea... dove si conservano gli dîi del defunto (Douville, etc.).*

Le sarò molto tenuto se Ella farà di propria mano queste tre cassature nel manoscritto, acciò non ne nasca alcuna confusione quando elle fossero commesse ai protî.

L'articolo è partito colla Diligenza per la via di Lione, e fu indirizzato alle cure speciali del sig. Bonafous in quella città. Mi creda quale sono con la consueta osservanza

Suo dev.mo servitore
V. GIOBERTI.

P. GALLUPPI A GIROLAMO TASSO E A. F. FALCONETTI

II.

Gentilissimo Signore,

Il pacchettino colle tre copie de' fascicoli finora pubblicati dell'Enciclopedia italiana, che Ella mi ha spedito, è giunto qui, ed è in dogana: me lo ritirerò al più presto pagando il dazio, che importa carlini 21, inclusa la multa, ed altri tre carlini di agenzia. Mi rincresce che, essendo questa città afflitta dal *Cholera* asiatico, non è il tempo favorevole a speculazioni librarie. Passerò intanto le due copie a due librai.

Per quanto Ella mi comanda della supplica, che vuol dirigere al Re mio signore, mi pare che difficilmente si farà eccezione alle regole generali: io poi non sono abile in tali affari, e perciò sarebbe meglio tentare altro mezzo; ma quando poi vorrà servirsi di me, faccia quello che crede.

Gradisca i sensi della mia stima.

2.

Onoratissimo sig. Direttore,

I due articoli *Analisi* ed *Anima* saranno, in esecuzione de' suoi comandi, da me composti: farò di tutto per compierne la composizione tra due mesi; ma non me ne comprometto; poichè la pubblica calamità che ci affligge impedisce l'energia delle meditazioni letterarie: la composizione nondimeno spero eseguirla, sia più presto, sia più tardi dei due mesi; ma la prego d'indicarmi come debbo

farle pervenire il m. s. e di gradire i sentimenti della mia distinta stima.

Delle SS. LL. (1).

Napoli 15 luglio 1837.

d.mo obb.mo servo
PASQUALE GALLUPPI.

Sig.ri D.n GIROLAMO TASSO

e

D.n ANT. FRANCESCO FALCONETTI
VENEZIA

3.

Napoli 12 9bre [1837].

Stimat.mo Sig.re

Il plico che riceverà contiene una parte dell'articolo *Analisi*.
Riceverà il resto coll'ordinario dell'altra settimana; e di seguito riceverà l'articolo *Anima*.

Io non ha alcun fascicolo dell'Enciclopedia. Attendo l'esecuzione delle sue promesse; ed il piacere di altri suoi comandi.

Gradisca i sentimenti della mia distinta stima.

d.mo obb.mo servo
B. P. GALLUPPI.

(1) Queste due prime lettere sono nello stesso foglio.

RECENSIONI

H. DIELS, *Ein epikureisches Fragment über Götterverehrung (oxyrhynch. Pap. II n. 215)*: in *Sitzungsberichte der Kön. Akad. d. Wiss.* 1916 p. 886 sgg. — ROBERT PHILIPPSON, *Zur Epikureischen Götterlehre*, *Hermes*, 1916, pp. 568-608. — ID., *Nachträgliches zur Epikureischen Götterlehre*: *Ibid.* 1918 p. 358-395. — ID., *Zu Philodem περί θεῶν ἀγωγῆς*, *Ibid.* 1919 p. 216 sgg. — ID., *Philodemus Buch über den Zorn; Ein Beitrag zu seiner Wiederherstellung und Auslegung*, in *Rheinisches Museum*, 1916, p. 425-469.

Credo utile dar notizia ai lettori di questa Rivista di alcune fra le più importanti pubblicazioni epicuree, uscite in questi anni di guerra, e di cui solo ora mi giunge notizia.

La prima tratta di un frammento epicureo trovato nei papiri di Ossirinco, che fu già studiato egregiamente fra noi dal compianto Fraccaroli (*Atti dell'Accad. d. Sc. di Torino*, 18 Febr. 1900 p. 513 sgg.). Questo frammento comprende tre colonne, di cui due abbastanza bene conservate, e tratta della teoria epicurea sulla divinità. Che l'autore sia epicureo non v'è dubbio, tanti sono gl'indizi dottrinali e stilistici: però mentre gli editori inglesi e successivamente il Wilamowitz (*Gött. gel. Ans.* 1900, 35 sgg.) e particolarmente il Fraccaroli, sostennero che l'autore fosse, con tutta probabilità, Epicuro stesso, il Crönert (*Arch. f. Papyrusf.* I 1901, 527) impugnò questa attribuzione, cercando di provare con argomenti stilistici che l'autore sia Filodemo. Riprende in esame la questione il Diels e, credo con piena ragione, sostiene non esservi nessuno speciale motivo di attribuire questo testo a Filodemo. In verità le somiglianze stilistiche fra gli scrittori epicurei sono tante e tali che l'argomento stilistico, in generale, non può essere fondamento sicuro a nessuna decisione. In questo io sono forse più scettico del Diels. Si pensi infatti che Epicuro è il filosofo di tutta l'antichità che più scrisse, mentre ciò che abbiamo della sua prosa è una parte minima delle opere sue; degli epicurei più antichi poi non abbiamo presso a poco nulla, e pochissimo abbiamo degli altri filosofi contemporanei: gli stessi nostri lessici sono, purtroppo, assai incompleti; non passa anno che i papiri non ci rivelino diversi ἀπὸς ἀσγόμενα: in questo stesso di cui ci occupiamo ve ne sono due (ὑπόπτευμα e χαριτωνία). In tali condizioni credo necessaria molta prudenza. E di fatti il Diels (che ci

offre in fine un ampio *index verborum*, servendosi anche di un glossario inedito dell'Usener), con copiosi raffronti con i testi di Epicuro e dei discepoli, poté dimostrare chiaramente che per lo stile e la lingua, questo frammento ha, per lo meno, non minori analogie con gli scritti di Epicuro che con quelli di Filodemo. Anche la questione del iato non ci aiuta, sia perchè qui non è sempre evitato, sia perchè l'uso di Epicuro varia, da opera ad opera, per questo rispetto. Aggiungerò che neppur Filodemo ovunque lo evita (v. Philippson, *Rhein. Mus.* 1909 p. 7 sg. e i miei *Epicurea*, in *Atti dell'Acc. delle Sc. di Tor.*, vol. XLVII p. 12 dell'estratto). Però, per diversi indizi, il Diels propende verso l'opinione del Fraccaroli, che cioè questo sia un testo di un epicureo antico e probabilmente di Epicuro stesso (1). Su questa questione ritornerò presto, perchè credo di potervi portare un nuovo argomento di fatto. Il Diels poi ci porge una nuova edizione del frammento, con molti acuti suoi supplementi; e, di passata, si ferma a studiare egregiamente altri testi, fra cui Philod. π. εθσ col. 74 p. 104 G.: pap. 107, 18 segg.: 108, 9 segg.: Brit. Mus. pap. 692 = Greunfell and Hunt *New Classical Fragm.* (*Gr. pap. Ser.* II) Oxf., 1897 p. 15, in cui a ragione riconosce un testo epicureo. In qualche punto dissenso dalle opinioni del Diels, ma si tratta di questioni particolari. Ad esempio, non mi convince il modo con cui il Diels spiega il fr. 385 a (395, n.): v. i miei *Epicurea* cit. p. 8 n. Non mi par utile la correzione proposta a p. 907, s. v. *μακάριος*, di Epic. *Epist.* I § 78 (l'indicazione del luogo è caduta per errore di stampa nel testo del Diels) τῶν κυριωτάτων αἰτιῶν < θεωρίαν >, mentre il testo manoscritto va bene: per κυριωτάτων v. p. 29, 14 Us. Al più leggerei αἰτ < ὠλογοῖ > αν invece di αἰτίαν. L'esempio di ep. I 80 (Us. p. 30, 2) s. n. παρορᾶν va tolto, perchè παριδόντων non c'è ivi nei codici, ed è una falsa correzione dell'Usener. Ma per questo luogo ed altri rimando al mio volume epicureo di recente pubblicazione (2).

Non meno notevoli, per il contenuto teoretico, e per la molteplicità di luoghi epicurei in esse egregiamente trattati, sono le pubblicazioni del Philippson. Il Ph. riprende in esame alcune delle più importanti dottrine epicuree sugli Dei. La teologia epicurea, se non offre infatti difficoltà teoretiche per la predicazione morale, di cui è appunto un documento il papiro di Ossirinco sopra studiato, ha invece problemi fin ora non bene risolti nella parte fisica, cioè per quanto concerne la natura propria degli dei. L'A. prende anzitutto in esame, nella prima pubblicazione, la canonica epicurea, per servirsene nello studio dei testi che trattano degli Dei. Passa poi a studiare partitamente le testimonianze epicuree sulla divinità, e par-

(1) Particolarmente notevole è l'osservazione del Diels, p. 888, che le correzioni offerteci dal papiro son di tale natura che provano trattarsi dell'edizione di un classico, e perciò, probabilmente di Epicuro.

(2) EPICURO, *Opere, Frammenti, Testimonianze sulla vita, tradotti con introduzione e commento*, Laterza, Bari, 1920.

ticolarmente lo scolio alla I $\mu\upsilon\phi$. 86ξ, che presenta grandissima difficoltà di interpretazione. Di questo scolio dovetti occuparmi anch'io altrove veggio con piacere che il Philippson (p. 579 sg.), indipendentemente da me, in più punti si accorda con me; anch'egli ritiene impossibile οὗς μὲν-οὗς δὲ nel senso ovvio, « gli uni - gli altri », come s'intese fin ora; perchè anch'egli osserva che non abbiamo notizia alcuna che Epicuro ammettesse due categorie di dei, nè si vede in qual modo potesse ammetterli. Conviene pure con me che questo testo debba consuonare con quello di Cicerone *de Nat. Deor.* I 49 sg. E come me pure conserva ἀποτελεσμένων in fine: propone però (come indicai nel mio vol., pag. 238) un ingegnoso modo di conservare la lezione dei codici intendendo οὗς μὲν οὗς δὲ, riferentesi « non al soggetto, ma al predicato » e cioè come indicante i due modi diversi di conoscenza che noi possiamo avere degli dei. Anche κατ'ἀριθμόν intende in modo particolare = καθ'ἕκαστον, confrontando la sua interpretazione con passi di Metrodoro, di Filodemo e di Aristotele.

Precede poi allo studio ed all'integrazione di molteplici passi dei papiri ercolanesi, con sottile acume e profonda dottrina.

Pure studia diverse questioni riguardanti l'isonomia (1) con penetrazione e finezza. Finalmente prende in esame la prima colonna del pap. erc. 168, pubblicata da me negli *Epicurea* cit. sopra (2). Ivi (l. 12) il Philippson legge ἐκ τοῦ σφύματος || φερόμεν' mentre io leggevo ἐκ τ. σφμ. [ἀνα]||φέρομεν: ma ancora ora il significato di confronto contenuto in ἀναφέρειν mi pare utile, proporrei però piuttosto [ἀνα]φερόμεν'. Non meno importante è la seconda pubblicazione in cui il Philippson discute fra altro una interpretazione di un punto della teologia epicurea data dal Diels in *Abhandl. d. Pr. Akad. d. Wissensch.* 1916 n° 4 e 6 (che io non ho potuto finora vedere) secondo cui Epicuro avrebbe ammesso due specie di dei, i primi dei eterni e beati, gli altri specie di dei secondari, dei-astri, come il sole e la luna. Per questa ammissione o no delle due categorie di dei, sarebbero avvenuti dissensi e disparità di pareri nella scuola. Il Phil. la combatte, riferendosi fra altro a *Us. p. 229, 23 sgg.*: *Plut. adv. Col. 27 p. 1123 A.* Il Ph. ne approfitta per approfondire il suo studio sulla teologia epicurea e per discutere, commentare e ricostruire moltissimi testi di Filodemo, sempre con quella perizia e ingegnosità che già osservai. Il quarto studio riguarda l'opera di Filodemo περὶ ὀργῆς, e in generale la dottrina epicurea su questo capitolo dell'etica, e massimamente procede alla ricostruzione e commento dei frammenti più oscuri e in cattive condizioni, sempre con acutissimo ingegno, sebbene talora in modo un poco audace, per superare difficoltà forse invincibili.

ETTORE BIGNONE.

(1) Su questo argomento mi sarebbe caro vedere citato dall'A. lo studio del nostro Giussani pieno di osservazioni acute.

(2) Su questo papiro ritorno nell'ultimo fascicolo (luglio-ottobre) della *Riv. di Filol.*, pubblicando anche la seconda col. e rendendo conto dell'esame del papiro della prima.

W. R. INGE — *The philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures*, London, Longmans, Green and Co., 1918 (2 voll. in-8, pp. xvi-270 e xii-253).

L'A. ha esposto in ventidue conferenze, all'Università di St. Andrew (Scozia), nel 1917-18, il risultato di molti anni di studio su Plotino. La lunga consuetudine con la filosofia neoplatonica non è stata per lui un'esercitazione per scopo meramente dottrinale, ma una partecipazione attiva a riviverla e a rammodernarla: a sceverare quei punti essenziali che il pensiero plotiniano ha in comune con la filosofia dei mistici di tutti i tempi. Poichè il misticismo «implica una filosofia, e in fondo è una filosofia» (vol. I, p. 4): la filosofia, a cui l'A. sottoscrive.

La preparazione storica e filologica non fanno difetto in questo lavoro, che, quindi, è tutt'altro che un'opera di popolare propaganda e d'interpretazione arbitraria o superficiale dei testi. Anzi, egli illustra le pagine più belle e importanti delle *Enneadi* con riferimenti copiosi alla letteratura filosofica dell'argomento, si muove entro concetti talvolta sottili del pensiero greco con sicura padronanza e con chiarezza espositiva, e ravviva il tutto col calore di chi porta nella discussione delle idee l'entusiasmo della fede. Per ricchezza di cultura e serietà d'intenti, questi due volumi sono indubbiamente di grande utilità agli studiosi del Neoplatonismo, specialmente per quel che riguarda l'espressione ch'esso ebbe dapprima in forma speculativa nella filosofia di Plotino. Neopitagorici e Neoplatonici, prima di lui, pur mirando alla creazione di una teologia che fosse filosoficamente fondata, paiono andare a tentoni, esprimendo pensieri incerti e staccati: il grande di Licopoli, per primo, provenendo mentalmente dalla scuola della Grecia classica, sentì e pensò i problemi del suo tempo con una profondità non più vista dopo Platone e Aristotele. Nel Neoplatonismo posteriore s'introdussero molti elementi e altri si sovraccaricarono che in Plotino o erano assenti o lievemente accennati: dico, in quello che attraverso i secoli fu rinnovato di volta in volta da scrittori ansiosi di costituire con frammenti antichi una fede filosofica che potesse sostituirsi alla teologia delle Chiese cristiane, soprattutto a quella cattolica, e potesse nello stesso tempo regger la concorrenza con la filosofia moderna, specialmente con quella sorta dopo il Rinascimento, quando correnti materialistiche e razionalistiche s'abbatterono furiose contro il soprannaturale. In Inghilterra, sin dal sec. XVII, e ancor oggi, tra i pensatori-teologi, non son pochi coloro che intendono la religione come una fede in un soprannaturalismo d'ispirazione neoplatonica, liberato dalle superstizioni occultistiche e teosofiche, ma pur sempre tendente a naturalizzare la vita dello spirito e il divino. Il nostro A. è tra essi; onde non fa mestieri dilungarsi troppo a spiegare perchè, non ostante la conoscenza abbastanza estesa di filosofi antichi e moderni ch'egli possiede, non ci contenta il suo concetto della filosofia in generale e particolarmente di quella kantiana e post-kantiana. I fraintendimenti dello spirito, se non della lettera, di molte dottrine sono numerosi. Si vegga, ad

es., nella trattazione dello spazio e del tempo la critica alla dottrina di Kant, da lui inteso in questo modo: «Kant, com'è noto, insegnò che lo spazio è soltanto una forma della percezione, e aggiunse che non si può far nessun confronto tra il mondo spaziale e quello dell'esistenza reale. Quest'ultima constatazione non deriva dalla prima, e Plotino non l'avrebbe accettata [1]. Le forme debbono adattarsi a ciò che rappresentano, ed è ragionevole supporre che tra le cose ci sono relazioni reali che vengono riflesse nelle forme corrispondenti delle relazioni spaziali» (I, 166). Più innanzi, «l'antica opinione che nell'universo siano molte cose più divine dell'uomo» sembra a lui «interamente ragionevole, e motto più rispettabile dell'arrogante antropocentrismo di Hegel e di altri» (I, 211 ss., e su Hegel v. II, 121, 209, e passim). Come questi, tanti altri giudizi su dottrine di filosofi moderni e contemporanei. Anche il concetto dell'A. che il misticismo sia «una filosofia» si presta a un errore pregiudiziale. Nella Introduzione, in cui prende posizione tra gli studiosi del misticismo, protesta di non esser disposto a considerarlo dal punto di vista della psicologia naturalistica, la quale è una scienza astratta che descrive, ma non fa intendere: il misticismo non sa che farsene della descrizione degli «stati di coscienza», perchè esso o «è la ricerca dell'ultima e oggettiva verità, o è niente» (I, 3). Ma, allora, perchè *una* filosofia, e non *la* filosofia, la quale, anch'essa, o è la scienza della verità assoluta, o è niente? Che se delle filosofie ce ne possono esser molte, sarà difficile dir quale sia la vera. Il misticismo sconfinerebbe in uno scetticismo molto diverso da quello che altrove si concede (I, 113). Infatti, l'A. accumula lungo tutta l'opera testimonianze su testimonianze di filosofi, poeti, scienziati, scrittori di valore diversissimo, come se le affermazioni del misticismo avessero bisogno di conferma, e questa potesse esser data da autori di mentalità talvolta persino opposta. Donde un accostamento di nomi, talvolta alla rinfusa, che tradisce un cattivo gusto e, ben più, un concetto inadeguato della filosofia (I, 240 ss.: Campanella, Leibniz, Ferrier, Bain, Lewes, Maudsley, Hartmann, Bergson, Huxley, ecc.; II, 30: «La filosofia del Krause, su questo e altri argomenti, è di uno speciale valore per il Neoplatonista», e con Leibniz e Browning si trovano Catari, Bruno, Hume, Lavater, Ibsen, e moltri altri).

Dopo l'Introduzione seguono alcune conferenze di carattere storico: il sec. III, in cui visse e scrisse il filosofo, e i predecessori e precursori a cominciare da Platone. Quanto a questi, l'esposizione procede un po' saltuariamente e per episodi secondari, senza che si vegga nè come formino una storia organica intorno a un problema o a un gruppo di problemi speculativi, nè come avvenga il passaggio da essi a Plotino. La mancanza di senso storico è decisamente un difetto grave di quest'opera. Basta guardare come l'A. spiega il sorgere della dottrina delle idee in Platone, e il significato che le attribuisce: si tratta, per Platone, di una facoltà straordinaria di vedere i concetti, sì da fermarli in formule chiuse come quelle matematiche, per risolvere in essi tutta la realtà, e ricondurla alla mente crea-

trice di Dio. Gli riuscirà facile, così, di affermare che la filosofia platonica non è dualistica, e di presentare poi Plotino quale un « Platone redivivo », secondo il fallace motto agostiniano.

E passa, dopo, all'esposizione della filosofia plotiniana, che comprende, si può dire, tre grandi parti: la prima, più estesa, riguarda il mondo sensibile, la natura dell'anima e le sue operazioni e relazioni con la realtà del mondo fenomenale e del mondo intelligibile, la sua immortalità; la seconda espone la dottrina dell'intelletto e dell'intelligibile, dell'Assoluto e della sua relazione col mondo dell'essere e dell'intelletto; la terza raccoglie molto opportunamente i tratti principali dell'Etica ed Estetica plotiniana e delle opinioni riguardanti la religione positiva. Tutto, ben diviso e ordinato. Dopo le osservazioni da noi fatte su l'indole generale del lavoro, basteranno poche altre su i concetti direttivi delle singole parti.

A cominciar dalla prima, per quanto l'A. s'industrii a dimostrare false le critiche del Caird, dalla sua stessa trattazione queste paiono anzi rafforzate. Che Plotino tenti, e con un vigore supremo nella filosofia greca, di superare il dualismo di forma e materia, è certo, ma è anche evidente che il suo sforzo si arresta contro difficoltà insormontabili e da lui stesso confessate. S'intende: qui non si parla del dualismo, come l'A. par intendere talvolta, nel senso, poniamo, del manicheismo, che pone due principii, alla pari, l'uno dell'essere e del bene, l'altro del non-essere e del male. Dire che la materia è niente di determinato senza la forma, non basta, se si tien fermo con Aristotele che la forma sia concepibile per se stessa, senza la materia. E se Plotino, come l'A. insiste, si è staccato da Platone nel considerare lo spazio, non più come costituente l'essenza della materia, ma come « posteriore » (I, 129), la solidità, per così dire, della materia viene tanto più confermata. La conclusione, a cui l'A. arriva seguendo Plotino, lo attesta: « Col negare che la materia sia una realtà, noi non vogliamo affermare ch'essa non esista assolutamente » (I, 139). Ma il bello è questo: come egli può riuscire a scolare (come è sua intenzione) Plotino dall'accusa di dualismo, se egli stesso, simpatizzando con filosofi e scrittori recenti (non so con quanta coerenza con la filosofia mistica che professa), sottoscrive al dualismo di esistenza e di valore, l'una oggetto della scienza naturale, l'altro di quella dello spirito? Senza dualismo, egli dice, non c'è morale: « La norma morale è essenzialmente dualistica, e il dualismo non si può trascendere senza trascendere il punto di vista della moralità » (I, 133). La riduzione plotiniana del concetto di materia o del non-essere al male poteva esser per lui un argomento prezioso alla dimostrazione che Plotino, per primo, aveva trovato la via giusta per superare il dualismo aristotelico di materia e forma, con includere la negazione come momento necessario alla vita spirituale, sebbene poi la prevalenza del concetto classico della perfezione come tutta positività gli facesse perdere il frutto di tale scoperta. Il desiderio, che l'A. di tratto in tratto esprime, di concepire spinozianamente le due gerarchie dell'esistenza e del valore come parallele

e coincidenti « ultimately » (I, 132; II, 73 ss., ecc.), non gli giova a uscire da un imbarazzo che minaccia anche il suo misticismo. Il dualismo segue tutta l'esposizione del pensiero di Plotino, ripresentandosi poi nell'opposizione, risolta eppur mantenuta, tra mondo sensibile e mondo intelligibile, e tra questo e l'Assoluto.

E che Plotino non conchiuda alla soppressione della personalità (dato, e non concesso, che ne avesse il concetto), io non veggio come l'A. possa sostenerlo: egli s'attarda intorno ai concetti dell'anima, della vita, della coscienza, come cose da tener ben distinte, che appartengono piuttosto alle astrazioni della scienza naturale che a una « filosofia dello spirito », e conchiude facendo col Lotze della personalità un ideale, una « categoria teleologica » (I, 250), e dando così ragione al Caird anche in questo, perchè, quando l'anima raggiunge la sua perfezione, nell'Unità dell'Assoluto, in cui non ci sono più persone, scorda completamente se stessa (ivi, e cfr. II, 147). Con questi presupposti, come era possibile dimostrare la immortalità dell'anima? Plotino ricorre a metafore e immagini, belle, ma che non migliorano molto la posizione che era stata già di Platone in questo problema, e in ogni modo valgono sul fondamento di presupposti (ad es., l'anima universale) che il pensiero moderno ha abbandonati da troppo tempo perchè non faccia meraviglia che l'A. v'insista ancora compiacentemente (cfr. anche II, 229).

Nella parte riguardante il mondo intelligibile e l'Assoluto, l'A. si mostra ben informato delle gravi controversie nei punti che paiono giustamente contraddittorii e oscuri a chi trasporta concetti e abiti mentali moderni nell'interpretazione del testo. Ma il nostro A., da un lato, non se ne spoglia neppure lui, onde qua e là è costretto a dichiarare la sua insoddisfazione per la dottrina del suo filosofo, e dall'altro, dove gli pare che essa faccia al caso suo, la difende con un ardore inconsapevole delle differenze. Intanto, che $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e $\nu\omicron\eta\tau\omicron\nu$ siano intraducibili esattamente, sta bene, ma « spirito » e « spirituale » (*the spiritual world*), che egli adotta, si prestano a fraintendimenti molto più di « intelletto » e « intelligibile ». Per es., che l'intelletto sia per Plotino un'attività che non produce il suo oggetto, anzi ne è prodotto, è molto più chiaro che non a dire, con termini moderni, che lo spirito non produce, ma è prodotto dal suo mondo spirituale. E qui l'A. insiste su quest'oggettivismo, rinnovante a traverso una rivoluzione analoga a quella kantiana la posizione di Parmenide, per distaccare il suo autore dall'idealismo moderno (II, 42). Invece, più innanzi, confessa la sua scontentezza per la lunga discussione che nelle *Enneadi* è consacrata alle categorie dell'essere, abbrevia, e sostituisce al concetto plotiniano del mondo intelligibile, in rapporto all'Assoluto, quello di un « mondo spirituale come un regno di valori » (II, 74 ss.), quando poi, a cominciare dal valore di verità, non trova di meglio che definirlo scolasticamente come un'adeguazione del pensiero alla realtà esterna (II, 77).

Non si vuol già dire con questa nostra critica, che nella meditazione di un

pensatore antico non debbano rivivere i problemi del pensiero moderno. L'A. ha ragione di prendersela nella conclusione, con chi studia i filosofi soltanto per farne la critica e s'impanca, quasi, a dar loro lezione: « Un grande pensatore » — egli dice giustamente — « ha una parola che vale per tutti i tempi, così come per il tempo suo proprio » (II, 219). Ma la parola nuova deve scaturire dall'antica per un processo interiore al pensiero. Qui, invece, si sovrappongono esteriormente posizioni incompatibili. Si veggano specialmente le conferenze dedicate all'Assoluto. Non indugiamoci sul concetto della dialettica, dove l'A. mette insieme senza discernimento Platone, Plotino e Hegel, e scorda la logica aristotelica (che pure era il punto più importante per passare a intendere la novità del Neoplatonismo). Ma l'Uno plotiniano, che ha tutti gli attributi contraddittori e insieme non ne ha nessuno, pare evidente che debba suggerire, non di approvarlo, o disapprovarlo, ma di confrontarlo con quello dell'età classica del naturalismo greco, per constatare quanto cammino si è fatto verso quella concezione del divino che è il segno dell'età moderna. Certo, il dio plotiniano è il principio di tutta la realtà naturale, ma non è più una realtà naturale. Donde le difficoltà, per Plotino e per il suo moderno ammiratore. Il quale è e non è persuaso di quanto il suo « direttore spirituale » gl'insegna, sembrandogli che talora dica poco, e talora dica troppo (II, 115 ss.), e vuole qualche volta sorpassare troppo facilmente le questioni che sorgono dal testo: ad es., quella della creatività dell'Assoluto, in contrasto con la concezione costante che il creato, sensibile e intelligibile, è coeterno all'Uno e altro da esso (II, 118 ss.).

Veniamo all'ultima parte dell'esposizione. Nell'Estetica, non Plotino, ma il nostro A. ha torto a voler cambiare il concetto di bruttezza come « assenza della forma » in quello di « falsa forma » (II, 216): egli, che conosce il nostro Croce, non doveva cadere nell'errore. Nelle pagine su la Religione è un altro e più grave errore, visibile, del resto, in tutta l'opera dell'Inge: l'incomprensione della differenza tra il concetto plotiniano e quello cristiano del divino e della vita spirituale (cfr. specialmente II, 204 ss., e dichiarazione finale a p. 247, ma sin dal principio I, 66). Pel cristiano, Dio, in quanto è in noi, almeno, non « è », ma « si fa ». Per Plotino, l'uomo, nei rari momenti di felicità interiore, attraverso un processo di purificazione mentale, se lo trova in seno, e lo contempla, già fatto. La preghiera, pel cristiano, è ben più che una semplice « elevazione della mente a Dio », comune ai Neoplatonici (II, 200), e la moralità non è per noi una questione « metafisica » nel senso che ha in Plotino, come mostra di credere l'A. (il quale anche qui con poco senso storico mette insieme Plotino con Aristotele, e Aristotele con Spinoza: II, 163). L'argomento non si può trattare in una recensione già troppo lunga. Basti accennare a un punto: l'A. si compiace di citare Agostino a dimostrazione che la differenza tra il cristianesimo e il Neoplatonismo è poca, quasi nulla (I, 21, 205 ss., 260; II, 206 ss., ecc.). Pare che un dogma, quello dell'Incarnazione, sia quasi l'unico ostacolo a far di Plotino un cristiano e di Agostino un neoplatonico, e si

cita, tra altro, un lungo passo delle *Confessioni* (VII, 9), in cui il Santo espone quel che trovò e quello che non trovò nei libri dei Platonici consentaneo alla dottrina cristiana. Ma non sono citate le parole seguenti (certo, perchè all'Inge non parvero degne di rilievo): « *Abscondisti enim haec a sapientibus, et revelasti ea parvulis, ut venirent ad eum [Christum] laborantes et onerati, et reficeret eos: quoniam mitis est et humilis corde et dirigit miles in iudicio et docet mansuetos vias suas. Qui autem cothurno tanquam doctrinae sublimioris elati, non audiunt dicentem: Discite a me, quoniam mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris; etsi cognoscunt Deum, non sicut Deum glorificant, aut gratias agunt, sed evanescent in cogitationibus suis, et obscuratur insipiens cor eorum: dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt* ».

La sapienza antica infatti non avrebbe mai riconosciuto il divino in veste così umile.

A. CARLINI.

FRANCESCO ERCOLE — *L'unità politica della nazione italiana e l'Impero nel pensiero di Dante* (in *Archivio Storico Italiano*, 1917, anno LXXV, fasc. 285-82, p. 79-144).

— — *Per la genesi del pensiero politico di Dante: La base aristotelico-tomistica* (estr. dal *Giorn. stor. della letteratura italiana*, vol. LXXII, 1918, pp. 84).

Il primo di questi due lavori dell'Ercole è una delle cose più serie e più acute che siano state scritte intorno al pensiero politico di Dante. Se qualcosa di simile si pubblicasse per ognuna delle più dibattute quistioni dantesche, potremmo con sommo vantaggio degli studiosi buttare a mare gran parte, anzi la più gran parte della letteratura dantesca che ingombra, come inutile ciarpame, la via a chi vuole arrivar diritto al pensiero autentico, storico del Poeta.

Contro l'opinione corrente, che sia vano cercare in Dante qualsiasi traccia sicura e chiara di un concetto dell'unità politica dell'Italia come Stato autonomo, per quanto soggetto, al pari degli altri, all'autorità universale dell'Impero; contro il parere dei dantisti, che di questa assenza d'un concetto dell'unità italiana la causa sia da indicare nell'idea, per sua natura universalistica, delle due guide del mondo cristiano — l'Impero e la Chiesa, — la quale, dominando il pensiero dantesco, avrebbe impedito in esso il formarsi di un ideale strettamente nazionale; l'Ercole dimostra coll'ampia conoscenza che ha delle dottrine politiche dell'Alighieri questi punti fondamentali che credo definitivamente acquisiti alla storia del pensiero dantesco:

1) che la monarchia universale non soppianta nè distrugge, ma soltanto modera e pacifica i singoli stati particolari, che, pur nell'ambito della monarchia, conservano la loro sufficienza al vivere sociale dei cittadini, e la loro naturale autonomia e unità, distinta da quella degli altri stati;

2) che, quindi, l'Italia prima, logicamente, di esser parte della monarchia, doveva, nel concetto dantesco, formare uno Stato autarchico al pari degli altri soggetti all'impero; uno Stato i cui limiti sono segnati dai caratteri geografici della regione italiana, dai costumi della razza, dalla fratellanza delle città, dal comune linguaggio;

3) che il re d'Italia era di diritto imperatore del mondo (che alla corona imperiale fosse congiunta la corona di Germania era per Dante una mera contingenza storica transitoria); onde, mentre l'Italia veniva ad occupare un posto privilegiato nell'Impero universale e ad esserne il giardino, l'imperatore alla sua volta aveva, accanto alla sua missione di carattere universale, un'altra missione di carattere nazionale e italiano, quella di salvare l'umile Italia, ricostituendone l'unità di stato aristotelicamente autarchico, e inforcandone come suo re gli arcioni;

4) che, anzi, la sua stessa missione universale, avrebbe dovuto cominciare precisamente da questo; poichè l'essere stata l'unità italiana, lacerata, per la donazione di Costantino, fu cagione della rovina d'Italia, di donna di province divenuta bordello, e dell'impero;

5) che, perciò, il Veltro predestinato a ristabilire nel mondo l'ordine violato e la giustizia, doveva anzi tutto ritogliere all'avarizia e alla cupidigia dei papi il dominio temporale, e ricacciar poi di villa in villa la lupa insaziabile fino a rimetterla nell'inferno; poichè l'esser congiunta la spada col pastorale fu la prima cagione di tutti i disordini sociali nella cristianità;

6) che il Veltro, identificato, definitivamente, col messo di Dio che ascenderà la fuia, doveva essere un imperatore universale e re d'Italia ritornata donna di province, un imperatore che Dante ad un certo momento sperò di aver ravvisato in Arrigo VII, il *dux* che venne a raddrizzare Italia anzi che questa fosse disposta ad accoglierlo.

Che siano questi dei capisaldi del pensiero politico dantesco a me sembra ormai evidente, sebbene al Gentile paia che l'Ercole insista forse un po' troppo sul carattere di regno distinto dall'impero che si vuol riconoscere all'Italia; e considero la dimostrazione che l'autore ne fa come rigorosa ed esauriente. Se non che questa dimostrazione ha tutta l'aria di volersi basare su di un principio che io ritengo falso; e se davvero poggiasse unicamente su di esso dovrei dichiarare tutta la dimostrazione dell'Ercole non riuscita.

Il qual preteso principio, invocato dall'Ercole nel primo di questi due studi e ampiamente e ostinatamente ribadito nel secondo, sarebbe il seguente: che mentre l'autarchia dei singoli Stati particolari è un'esigenza naturale, in quanto l'uomo è naturalmente socievole; la monarchia universale, invece, è una conseguenza del peccato originale, che, svegliando nell'uomo la cupidigia, turbò l'ordine naturale e la pace e portò la guerra tra gli stati, ossia venne a diminuire quella sufficienza che ogni stato deve avere, per legge di natura, al vivere civile.

A detta dell'Ercole, socievole per natura, e cioè anche se Adamo non

avesse peccato, sarebbe l'uomo, per Dante, a cagione della naturale imperfezione e insufficienza degli individui umani la quale dipende, non dal peccato originale, ma dalla innata e necessaria imperfezione degli organi corporei e, in generale, dalla varia complessione corporea che tiene imprigionata l'anima; cosicchè la maggior parte degli uomini non sarebbe capace del doppio uso dell'animo per conseguire la perfezione naturale senza una guida (*Per la genesi*, pp. 17-33). Dalla naturale e congenita imperfezione degli individui umani, per cui la maggior parte di essi, privi di discrezione e di prudenza, vivono a guisa di pargoli, risulterebbe anzi l'altrettanto naturale distinzione fra governanti e governati (pp. 44-45), fra nobili e vili, gentili e villani, i quali ultimi son destinati da natura a obbedire e a servire a qualcuno (p. 52 e ss.). E poichè è naturale all'uomo di vivere in società, e tali sono le basi dello Stato, anche nel paradiso terrestre il genere umano avrebbe goduto di una vita statale o politica quale la intende Aristotele (p. 81 n). Ma violato, per il peccato d'Adamo, il *ius naturale* che era la base e il vincolo dell'umana convivenza, si scatenò nel mondo la *cupiditas*, radice di tutti i mali; e questa ha portato la guerra tra città e città, turbando la pace e l'ordine voluto da natura (*L'unità*, p. 95 e ss.) e rendendo, così, inattuabile l'ideale dello Stato perfettamente autarchico e sufficiente al proprio fine (*Per la genesi* etc., p. 81 n).

In questa dottrina, secondo l'Ercole, consisterebbe la base aristotelico-tomistica della teoria politica di Dante, la quale si opporrebbe alla tradizione cristiano-patristica, che considera gli uomini uguali per natura, e la necessità dello Stato una conseguenza del peccato originale.

Ora questa pretesa base o principio è un errore evidente, come cercherò di dimostrare. Quando un pensatore medievale scrive che l'uomo è naturalmente socievole, che lo stato è fondato in natura ecc., bisogna vedere che cosa egli intenda per natura. Ora i teologi medievali, come ho ricordato in una delle *Osservazioni intorno al nuovo commento di G. L. Passerini alla D. C.* (in *Nuovo Giorn. Dantesco*, anno II, quad. 2), distinguevano una triplice natura, o meglio un triplice stato nella natura umana: quello di *natura pura*, quello di *natura instituta* e quello di *natura destituta* o *lapsa*. La distinzione fra i primi due stati è puramente teorica, poichè di fatto Iddio fin dal primo momento della creazione dell'uomo lo elevò allo stato sovranaturale (*natura instituta*) conferendogli i doni gratuiti della *iustitia originalis*. Ma, per quanto teorica, quella distinzione giova ottimamente a mettere in luce un concetto importante. Lo stato di *natura pura* sarebbe stato quello dell'uomo se, dopo la creazione, non gli fossero stati conferiti i doni soprannaturali; in altre parole la *natura pura* risulta dai principii essenziali della natura umana e dal funzionamento delle proprie facoltà. Decaduto dallo stato di *natura instituta* per il peccato originale, l'uomo non solo fu *spoliatus et destitutus supernaturalibus*, ma rimase *vulneratus in naturalibus* di quella quadruplicata ferita di cui parlano unanime tutti i teologi dopo Beda. Dopo il peccato, la natura umana *lapsa*

e *destituta* non ritorna più ad essere natura pura, ma è una natura corrotta.

Se non che questa corruzione della natura pura dopo il peccato non è intesa da tutti allo stesso modo. Per gli uni, e cioè per i teologi più antichi che seguivano più da presso la tradizione agostiniana, fu corruzione intrinseca, che indebolì o infirmò il naturale funzionamento delle facoltà proprie dell'uomo, per cui quelle inferiori avrebbero dovuto naturalmente obbedire alle superiori e l'anima signoreggiare perfettamente il corpo. Per Tommaso, invece, che aveva pienamente assimilato i principii dell'aristotelismo, tale corruzione non fu intrinseca; i principii essenziali e le inclinazioni proprie della natura umana sono rimaste tali quali sarebbero state nello stato di natura pura; la *vulneratio in naturalibus* s'ha da intendere come un abito cattivo che risulta dal primo peccato e diminuisce l'*inclinatio ad virtutem*. Naturale, per conseguenza, è all'uomo il morire e naturali sono le altre imperfezioni connesse colla natura corporea di essa.

Come stanno ora le cose per Dante? Se l'Ercole avesse posto mente alla dottrina del canto VII del *Paradiso*, avrebbe veduto che Dante, d'accordo pienamente colla tradizione patristica, ritiene la natura umana corrotta intrinsecamente. Per lui, la natura umana, pel fatto di essere stata creata immediatamente da Dio, non solo era sincera e buona per sè, ma libera perfino dall'influenza delle stelle, e quindi immortale anche quanto al corpo. Immortale per natura era l'uomo, come immortali per natura sono gli angeli, i cieli, l'anima razionale, ossia tutte quelle cose che, per essere il termine di una produzione diretta da parte di Dio, non sono soggette a corruzione. Solo in conseguenza del peccato gli uomini nascono mortali, imperfetti e in balla delle congiunzioni celesti; il peccato originale ha ferito la natura umana privandola di qualcuna delle sue proprietà congenite; la corruzione di essa è perciò intrinseca. — Nè si dica che l'esser prodotto immediatamente da Dio fu solo del primo uomo, e che quindi l'immortalità e la pienezza della perfezione animale fu propria solo di lui; poichè Dante arguisce la risurrezione di tutti gli uomini dalla naturale immortalità derivante in essi dal nascere dai primi parenti, nei quali l'umana carne fu opera immediata di Dio. Come si sente, manca in Dante, non meno che nella tradizione patristica, una linea ben netta di distinzione fra il concetto di *natura pura* e quello di *natura instituta*, quale invece la troviamo in Tommaso.

Se i Padri della Chiesa e la grande maggioranza dei Dottori scolastici (basta vedere i commenti al secondo libro delle *Sentense*, dist. XLIV) negarono che nello stato di natura innocente il genere umano dovesse sottostare ad un vero e proprio regime politico, è precisamente perchè concepirono l'originaria natura umana come diversa da quella che essa è dopo il peccato d'Adamo. Per loro non esistevano quelle imperfezioni naturali dei particolari individui umani, sulle quali si fonda il concetto aristotelico dello stato autarchico. Pur convivendo in società, gli uomini, nel paradiso ter-

restre, avrebbero goduto di uno stato di pacifica e beata anarchia, che è l'ideale cristiano patristico di una vita sociale perfetta e propria di uomini perfetti. Tommaso d'Aquino è uno dei pochi che, fondandosi sullo stato di natura aristotelicamente concepito come identico allo stato di natura pura, e ritenendo estrinseca la corruzione arrecata alla natura umana dal peccato d'origine, fu indotto ad ammettere anche nel paradiso terrestre il *dominium hominis ad hominem*.

Eppure, non ostante un concetto della natura umana tanto differente da quello aristotelico-tomistico, i teologi e i filosofi della Scolastica non esitano a dichiarare che è naturale all'uomo l'esser socievole e che naturali sono le basi dello stato. Ma è evidente che quando essi adoprano questo linguaggio, intendono riferirsi allo stato di natura lapsa o corrotta intrinsecamente dal peccato. Naturale è il dominio dell'uomo su altri uomini, com'è naturale il prendere la medicina e cercare un rimedio ai propri mali in chi è infermo.

Che questo e non altro sia il senso delle espressioni dantesche colle quali si afferma che naturale è all'uomo esser cive e rege avere, non parrà dubbio a chiunque ripensi che per Dante la natura umana fu creata senza imperfezioni, sincera e buona, come abbiamo visto. Per lui, la monarchia universale è naturale allo stesso titolo della *domus*, della *vicinia*, della *civitas* e del *regnum*. Tutto il primo libro della *Monarchia* tende a dimostrare la necessità naturale dell'impero collo stesso spirito e collo stesso argomento fondamentale con cui è dimostrata la necessità di una legge e di un'autorità che tengano a freno e guidino l'anima dell'uomo quando questa s'inganna, « immagini di ben seguendo false ». Nè solo la monarchia, ma ogni regime politico che implichi un dominio dell'uomo sull'uomo, è proclamato da Dante un rimedio *contra infirmitatem peccati*.

Ed è strano che l'Ercole non se ne sia accorto. Quando Dante asserisce (*De Monarchia*, III, 4) che « *ista regimina* » son rimedii contro il peccato, non si riferisce alla chiesa e all'impero considerando questo come distinto dalle unità inferiori che comprende nel suo ambito, ma parla dell'impero in quanto rappresenta l'autorità temporale in genere. Questo infatti è il senso dell'obiezione, ov'è detto che i *duo magna luminaria* sono i *duo regimina, scilicet spirituale et temporale*; il qual senso è poi quello storico. Giacchè chi si serviva degli argomenti criticati da Dante, voleva che non solo l'autorità imperiale, ma ogni autorità temporale fosse soggetta e derivasse da quella spirituale.

E appunto perchè l'autorità temporale in genere, tanto quella dell'imperatore quanto quella degli altri principi e governanti, risponde ad un bisogno della natura corrotta intrinsecamente per il peccato, questa autorità è indipendente da quella della Chiesa. Il *regimen spirituale* è necessario all'uomo in quanto questo fu *spoliatus* o *destitutus supernaturalibus*; il *regimen temporale* è necessario in quanto l'uomo fu *vulneratus in naturalibus*. Il secondo è reclamato dalla natura, il primo no. Questo vuol condurre l'uomo

alla felicità soprannaturale, quello lo vuol ricondurre alla perfezione e alla felicità naturale. L'autorità temporale deriva, perciò, da Dio, non attraverso quella ecclesiastica, ma immediatamente, in quanto Iddio è autore della natura. Tra la potestà temporale e la volontà divina non v'è di mezzo nessun'altra potestà (questo e non altro è il senso dell'*immediate* del terzo libro della *Monarchia*); l'autorità imperiale emana immediatamente dal gemito dell'umanità ferita, dalla voce della natura che è identica colla divina volontà. L'imperatore è il Messia naturale, come Cristo è il Messia e l'inviato soprannaturale. In questo concetto, sì, è la novità audace di Dante contro la tradizione teologica e la politica papale che voleva sottomessa l'autorità secolare all'ecclesiastica.

E per questa novità audace, che aveva contro di sé il consenso dei teologi, i sacri canoni, le proclamazioni solenni di Innocenzo III e di Bonifazio VIII, la veneranda autorità di frate Tommaso d'Aquino, il *De Monarchia* veniva dal cardinal Del Poggetto dato pubblicamente alle fiamme come eretico.

BRUNO NARDI.

GIOVANNI MARCHESINI — *Lo spirito evangelico di Roberto Ardigò*, Contributo all'educazione nazionale, Bologna, Zanichelli, 1919 (pp. 125 in-16°).

In questo libro coloro che hanno osato criticare R. Ardigò sono accusati di ribalderia, il loro disonesto metodo di critica è chiamato pestilenza, la loro opera diffamazione e vituperio. Per contro, sono citate le autorità filosofiche dei giornali la *Tribuna*, il *Corriere di Catania*, l'*Avanguardia magistrale*, etc., negli articoli commemorativi o d'occasione. Con questi mezzi positivi si rinsalda la fama dell'Ardigò « dichiarato sorpassato dai connazionali (spesso invidi e ciechi) ».

Naturalmente la medesima accusa ed invettiva ricadrà su noi se crederemo che l'opera del Marchesini manchi al suo scopo. Noi vogliamo innanzi tutto darne una obbiettiva notizia. Essa costa di una introduzione e due parti. La parte prima parla della vita evangelica dell'Ardigò esaltando la lealtà della fede, la purezza d'animo, la povertà e castità del filosofo. Nessun dubbio che l'Ardigò meriti queste lodi; e con lui un pochino tutti i poveri professori d'università italiana andati a riposo prima dei miglioramenti, i quali tutti hanno sopportato più o meno santamente la povertà. La parte seconda riguarda la dottrina. Con alcuni confronti giudiziari si mostra come la morale dell'Ardigò ripeta e conservi parecchi dettati evangelici, sublimissimi (*sic*); dopo di che, affermato che l'Ardigò fu irreligioso, si può mostrare che nessun legame c'è tra la religione e la morale, anche se questa è evangelica. Ma di quale religione si parla? Di quella dei preti e dei clericali, che promettono il paradiso a chi fa il bene

e l'inferno a chi fa il male, morale utilitaria da condannare nonostante che « il sociologo non può disconoscere ciò che v'è di provvidenziale nel sentimento religioso », poichè « nel terribile e nel sublime dell'ignoto il comune degli uomini ha il freno degli istinti malvagi, etc. ». La religione è identificata con la vecchia teologia e coi preti senza carità cristiana. Così facilmente si demolisce, e non a torto.

Il positivismo di Ardigò è in fondo idealismo. « Il positivismo non si limita alla registrazione del fatto, ma lo supera interpretandolo, e anche — nel campo etico — idealizzandolo; e resta tuttavia coerente a se stesso, se in questo ufficio segue i suggerimenti dell'esperienza, cioè della stessa realtà afferrata in tutto il suo essere e in tutto il suo valore ». Cioè si superano i singoli fatti, ma mediante il fatto totale afferrato in tutto il suo valore, cioè mediante un altro elemento extrasoggettivo. Qual'è la conclusione del libro? Che l'Italia si può salvare liberando i giovani dal demmatismo e dallo scetticismo. Parole che sottoscriviamo.

Ma questa liberazione, secondo l'autore, non potrà avvenire se non mediante un ritorno al positivismo; e di questo ci permettiamo dubitare. Infatti sebbene l'Ardigò abbia avuto uno spirito evangelico, noi non vediamo come questo si possa derivare dal positivismo. Crediamo bene che un galantuomo sia rimasto rispettoso di alcuni principi morali pure non avendoli derivati dal suo sistema ma avendoli ad esso semplicemente sovrapposti; ma ciò non può creare il legame tra due idee che razionalmente non sono collegate. Dove si parla di forze della natura, che effondendosi producono infine il portento dell'*homo sapiens*, nel quale poi mediante la formazione di abitudini si dà una disposizione istintiva e spontanea al bene (spontanea non certamente nel senso di creatrice, perchè frutto di abitudine), non si può parlare di morale nel senso cristiano e della filosofia moderna, cioè di una morale che considera il bene come la creazione d'un soggetto libero perchè cosciente di sè, quindi non forza ma ragione. Il positivismo è una esigenza eterna, e giustificatissima, se si intende con esso elevare la ragione a solo giudice delle cose umane, proclamare il diritto del soggetto ad esser presente nella sua realtà (esperienza), affermare che la vera natura umana non si specula con concetti e preconetti astratti, ma studiando il fatto umano, ciò che l'uomo crea nella sua storia. Ma, d'altro canto, bisogna riconoscere che il soggetto non può avanzare questa pretesa che tutto sia esperienza senza porre il soggetto a centro del mondo, nè può considerare la sua opera, la storia, come un valore assoluto, senza affermare l'eternità ed infinità dell'opera sua, cioè senza proclamare il valore dello spirito come eterno fare. Onde il vero positivismo è poi l'idealismo moderno.

VITO FAZIO ALLMAYER.

F. DE SARLO. — *Filosofi del tempo nostro: Ombre e figure.* — Firenze, La coltura filosofica, 1916 (pp. XV-239 in-8°).

ID. — *Psicologia e Filosofia*, (2 vol. circa pagg. 1000 in-8°).

Se l'operosità scientifica di uno scrittore si misurasse dal numero delle pagine, l'illustre professore dell'Ateneo fiorentino porterebbe la palma con i suoi tre volumi nel biennio 1916-18. È vero che qui non è unicamente in questione la quantità in confronto della qualità, perchè non soltanto il volume sui filosofi contemporanei è una raccolta di articoli precedentemente pubblicati dall'A., a diversi intervalli di tempo, senza alcun nesso fra loro, all'infuori di quello che appare sulla copertina del libro; ma anche i due grossi volumi di Psicologia e filosofia costituiscono in gran parte una riesumazione, salvo alcune aggiunte e qualche adattamento estrinseco, di scritti già noti ai cultori delle quistioni filosofiche. Il che non significa che l'A. abbia fatto opera vana. Anzitutto è legittimo che chi crede, a torto o a ragione, di rappresentare nel proprio paese un particolare indirizzo d'idee filosofiche, richiami su di esse l'attenzione degli studiosi; anche se queste idee siano ormai composte da anni in una rigida immobilità, prive di qualsiasi virtù germinativa di pensiero nella mente dell'autore; in secondo luogo, chi agita o tien vivo comunque l'interesse ai grandi problemi dello spirito si rende, per ciò stesso, benemerito della filosofia e della scienza.

Poichè, adunque, i nuovi volumi del De Sarlo non segnano nè una nuova fase del suo pensiero, nè uno sviluppo ulteriore di concetti venuti a più perfetta maturazione, un giudizio su di essi non può riguardare che il valore intrinseco dei presupposti comuni alla scuola cui appartiene l'A., o anche estendersi alla coerenza logica con cui egli, su que' fondamenti, perviene alle sovrastrutture ideologiche complementari. Ma la critica di tali presupposti, che, com'è noto, consistono nel credo spiritualistico, foggiato alla vecchia maniera dualistica del Cartesio, del Cousin e del Mamiani, condurrebbe a ripetere ancora una volta argomentazioni e confutazioni, già svolte a sazietà, dal Kant in poi, e darebbe l'impressione di volere sfondare delle porte aperte! Nè, fra le dottrine filosofiche, oggi dominanti, può dirsi che un simile spiritualismo occupi un posto cospicuo: tra le varie forme d'idealismo (neo-kantiano, rosminiano, neo-hegeliano, neo-giobertiano), la neo-scolastica e gli ultimi aneliti del positivismo, esso sembra a stento invocare il diritto alla vita.

Convorrà, perciò, limitarsi a qualche rilievo circa la coerenza dell'opera, giudicata, non tanto alla stregua di un punto di vista superiore, quanto ponendosi allo stesso punto di vista, d'onde il De Sarlo procede e in cui rimane confinato.

Cominciamo dai *Filosofi del tempo nostro*, in cui sono « ombre e figure ». Veramente, che cosa stieno qui a significare le ombre, a meno che non si debba intendere che le figure, malgrado ogni sforzo dell'A., rimangono nell'ombra, non ci riesce indovinare. Non solo: alcune di esse, come il Paulsen,

l'Hodgson e il Reinke (1), lasciano vivo il dubbio se abbiano l'importanza filosofica che il D. S. ha voluto attribuir loro, galvanizzando le mal digerite teorie che a noi sembrano, a così breve distanza, più che dimenticate, inconsistenti. Nè la scelta può dirsi migliore per i filosofi italiani, ai quali l'A., dopo di avere nella Prefazione protestato vivacemente contro « i capi più autorevoli delle scuole filosofiche in Italia (?), gareggianti nel denigrare o rimnegare la filosofia italiana » (?) » assegna l'unico posto e il più breve discorso, in persona del compianto Bonatelli. Il quale è stato, a parer nostro, superiore ai tre stranieri soprannominati; ma è dubbio rappresenti veramente, anche per i suoi devoti ammiratori, « uno dei più forti pensatori del nostro tempo ».

La psicologia del Bonatelli, alla quale il D. S. dà maggior importanza che alla gnoseologia, non s'eleva molto al di sopra della vecchia psicologia del senso interno; e la sua concezione del volere non esce dai limiti angusti della considerazione tradizionale di esso come di una facoltà, di una forza o causa per agire, etc. Almeno nella gnoseologia, specie là dove svolge le idee de Rosmini, il B. ha avuto delle felici intuizioni (tutto lo scibile è il saputo della Mente assoluta), per quanto lo psicologismo ne inquina segretamente le sorgenti. Onde la conseguenza, che la percezione dà conoscenza immediata d'un reale presente al soggetto, mentre al pensiero vien lasciato il mondo astratto delle idee. Ciò che renderebbe superfluo ogni procedimento dialettico, discorsivo, annullando il valore e il significato del sapere! Invece, un pregio del B., che il De Sarlo avrebbe potuto apprezzare quanto merita, è la proprietà della locuzione e la sobria eleganza dello stile (2).

Ed ora, non per ritornare sul giudizio espresso a proposito del Paulsen e dell'Hodgson, vediamo come il De Sarlo giustifichi la valutazione che fa dell'opera loro. Egli considera l'*Introduzione alla filosofia* del Paulsen come un modello del genere, perchè « non tende a derivare la cognizione filosofica dall'insufficienza delle altre forme di cognizione, non è revisione critica dei postulati e dei principii della conoscenza comune e di quella scientifica, ma è uno sguardo generale... ». E' davvero un modo curioso, questo di esaltare le opere degli autori preferiti, togliendo loro ogni valore nella specie per considerarle nelle generalità superficiali e anodine degli inten-

(1) Il D. S. chiama naturalismo la filosofia della natura, tracciata nell'opera *Die Welt als That*, benchè il Reinke postuli, accanto a quello della conservazione, il principio della direzione e dei dominanti, in cui si estrinseca l'attività di un'intelligenza posta al di sopra del mondo. Il che significa introdurre la causa finale nella spiegazione della natura.

(2) Il B. p. e. non avrebbe usato *se anche per anche se* (Pref. p. X), *comunque per benchè* (p. 26); non avrebbe scritto: « Si può ammettere che le categorie meccaniche siano soltanto valide a rivelarci la realtà qual'è? ». Proposizione in cui lo spostamento sintattico dell'avverbio *soltanto* travisa completamente il pensiero che l'A. vorrebbe significare (p. 87).

dimenti o dei fini. Infatti, il D. S., mentre loda la chiarezza di questa *Introduzione*, critica e respinge, e a ragione, i cardini su cui poggia l'ontologismo del Paulsen: parallelismo psicofisico, animazione universale (panteismo), estensione e primato della volontà; e infine riconosce che « le concezioni etiche del P. sono le più importanti e originali » (p. 33); benchè le accenni appena. Questa lacuna è tanto più sensibile in uno scritto, dove l'A. mira a illustrare il volontarismo paulseniano, il quale, se è vero che ha poca consistenza filosofica, non è precisamente quello che si figura il D. S., quando, a proposito dell'Etica del Paulsen, osserva, nella stessa pagina, che quegli « ha torto di fondare la valutazione morale soltanto sulla considerazione degli effetti dell'azione, senza che sia tenuto conto della natura propria del volere », perchè « la volontà non è qualcosa di accessorio alla moralità, nè questa è fuori della volontà ». Vero, ma non giusto.

Nè diversamente giudica il De Sarlo nei riguardi della *Metafisica dell'esperienza* dell'Hodgson, che egli qualifica impropriamente neo-materialismo, mentre è evidentemente un'anticipazione, più o meno felice, dell'empirio-critica del Mach e dell'Avenarius, o, meglio, una delle tante rinverniciature del vecchio sensismo alla Condillac. Non solo: ma credere di mettere con le spalle al muro il pensatore inglese, nel suo tentativo di analizzare e risolvere il soggetto empirico in gruppi di sensazioni, sentimenti, volizioni etc., obiettando trionfalmente: *chi* identifica, *chi* distingue? è lo stesso che rimproverare all'ateo di non aver fatto nessun conto di Dio nella spiegazione della realtà! Gli è che lo psicologismo non si può confutare partendo dal punto di vista dell'intelletto astratto; e tanto meno alla stregua della gnoseologia del D. S., la quale non si eleva molto al di sopra di quella del Locke, col suo realismo grossolano delle cose, da una parte, e delle sensazioni e delle idee, dall'altra; per cui « la mente riflette ciò che è già » (p. 109). Salvo a ricorrere talvolta allo stantio argomento kantiano, che « il conoscere non dà l'esistenza » (pp. 78, 111).

Non sorprende, perciò, se il prof. De Sarlo, ne' suoi due articoli sul Ward e sul Bradley, tratti o, piuttosto, maltratti le dottrine idealistiche dei due eminenti filosofi inglesi, fraintendendone completamente il significato e la rispettiva posizione nello sviluppo del grande idealismo hegeliano. Basti dire che egli contesta al Ward che « l'ambito dell'oggetto e del soggetto individuale empirico » (p. 106) non coincidono, agitando gli spauracchi del solipsismo e dell'illusionismo universale, col conseguente nullismo ontologico e gnoseologico; senza, neppur sospettare che a nessun filosofante, vissuto fuori della cerchia del manicomio, è mai venuto in mente di affermare che tutta la realtà sia quella pensata dal proprio cervello!

Il che, però, non significa che « la realtà è qualcosa che noi non facciamo e che esiste anche quando i soggetti individuali capaci di conoscenza non si trovano in rapporto con essa »; benchè « quello che diciamo mondo obiettivo comincia con gli esseri che noi reputiamo atti a conoscere, e quindi suscettibili della polarizzazione di soggetto-oggetto » (p. 108-9).

Due proposizioni in cui la contraddizione reciproca non è avvertita dall'A., solo perchè egli si figura realtà, obiettività e verità come entità distinte e, comunque, separabili; così come egli intende gnoseologia, ontologia e metafisica come parti diverse della filosofia.

Se il D. S. avesse compreso che, dal punto di vista dell'idealismo ipercritico, pensiero ed essere, verità e realtà costituiscono una identità fondamentale, non avrebbe domandato al Bradley (1) « qual'è la natura del collegamento del pensiero col reale » (p. 131); non avrebbe chiamato cervel-lotiche (p. 144) le contraddizioni magistralmente rilevate dal filosofo inglese nei presupposti impliciti nel sapere scientifico e filosofico (spazio, materia, forza, tempo, etc.); scorgendo in quell'analisi « la tendenza a render difficile e complicato ciò che per sua natura è facile e piano ». *Sancta simplicitas*! Così, quando s'interpretano la volontà (2) e la libertà come autode-terminazione di un soggetto individuale empirico, come capacità d'arbitrio, si può chiamare rassegnazione fatalistica (p. 154) il determinismo razionale del Bradley.

Troppo inadeguato all'argomento è lo scritto dedicato allo Zeller, l'eminento storico della filosofia greca, perchè meriti particolare menzione. E' vero che l'A., di proposito si limita a considerare la filosofia teoretica dello Zeller, enunciata nelle *Vorträge u. Abhandl.*, cioè proprio ciò che di più caduco ha l'opera sua, anche a giudizio de' suoi ammiratori.

Il capitolo sulla filosofia dello Hartmann, limitato all'esame della celebre opera sull'*Inconscio* (perchè, poi, tacere affatto di altre opere non meno importanti, come la *Kritische Grundlegung*, la *Kategorienlehre*, il *Problem des Lebens*!), offre lo spunto al De Sarlo per sfogare tutta la sua indignazione filosofica contro l'idealismo; l'idealismo ch'egli non distingue punto nelle sue varie forme, storiche e presenti, ma prende tutto in un fascio, pure scagliando i suoi strali (*sine ictu!*) contro il trinomio Fichte, Schelling, Hegel. E' vero che l'A. non eccelle nella conoscenza della storia della filosofia moderna, sia pure intesa in senso estrinseco, informativo; altrimenti non avrebbe sentenziato che « l'io del Fichte che si crea l'ostacolo per aver il gusto di superarlo e di assorbirlo, l'Assoluto dello Schelling che diventa natura per poter riflettersi, riconoscersi e bearsi in qualcosa che è un altro se stesso, l'Assoluto di Hegel che attraverso il ripetersi di infiniti (*sic!*) ritmi dialettici arriva a farsi persona nell'uomo, che cosa sono se non l'incosciente dello Hartmann chiamato con nomi diversi? » (p. 194). Figurarseli un Fichte, uno Schelling, un Hegel, simili a scolaretti pieni di emulazione, i quali si propongono il tema (i loro romanzi metafisici), per avere il gusto di superarlo e di congratularsi, poi, con se'stessi!

(1) Il D. S. si attiene ancora alla 1^a ediz. di *Apparenza e realtà*, che risale al 1893; e sembra ignorare gli scritti posteriori, specie i *Saggi*, pubblicati nel 1914.

(2) In *Psicol. e Filos.* l'A. afferma la specificità del volere, senza dire in che propriamente consista. Vedi, anche, cap. X, parte II; e vol. II, p. 13-17.

Passiamo ai due grossi volumi di *Psicologia e filosofia*. Nei quali v'ha, bensì, della buona psicologia, anche se mescolata e talvolta infarcita di nozioni di psicofisica, psicofisiologia e psicopatologia, ma difetta la filosofia: almeno nel senso di unità organica del contenuto conoscitivo, di attività consapevole del metodo e dei principii esplicativi. Infatti, malgrado le sue vaste cognizioni psicologiche, l'A. non riesce a determinare con chiarezza i rapporti tra psicologia, filosofia e metafisica, che sono oggetto di discussione nel primo capitolo. Questa mancanza di determinazione si palesa subito nella curiosa situazione in cui viene a trovarsi l'A., il quale, mentre sostiene che « la psicologia, non potendo e non dovendo esser fondata sopra determinate premesse metafisiche, è, per tale rispetto, indipendente dalla filosofia », continua serenamente aggiungendo che « essa, però, con lo studiare le forme di attività dell'anima, studia una forma di realtà ultima, la quale non può non avere il maggiore significato per una costruzione metafisica » (pp. 29 e 91). Non v'ha dubbio che se la psicologia studia una forma di realtà ultima, entra direttamente in una metafisica, anzi nella sola metafisica possibile; non v'ha dubbio che, così, la psicologia, non che rendersi indipendente dalla metafisica, sarebbe senz'altro fondata sopra determinate premesse metafisiche. Nessun interesse offrono il 2° e il 3° cap., dove l'A. ribadisce, con le vecchie e trite argomentazioni, il dualismo tra essere e dover essere, l'indeducibilità della posizione pratica da quella teoretica. Il 4° cap. tratta dell'esperienza psichica, che l'A. considera come l'esperienza per eccellenza, l'esperienza immediata (1), perchè « l'esterna si rivela e acquista consistenza attraverso l'interna, onde è fondamento di ogni sapere empirico e di ogni constatazione di esistenza reale » (p. 79-80). Altro che indipendenza della psicologia dalla metafisica!

I capitoli 5°, 6°, 15°, e passi sparsi nel II vol., che avrebbero dovuto formare un unico tema, cioè l'analisi dell'individuazione, riguardano l'individuo dal punto di vista psicologico, il soggetto e il concetto e il concetto dell'anima nella psicologia contemporanea. E' vero che un'analisi simile non avrebbe senso per De Sarlo, il quale scopre nell'io (empirico) « l'unità semplice e capace a un tempo di contenere la molteplicità del reale » (p. 101); l'io al quale va attribuito il grado massimo di realtà concreta (i fatti psichici non sono che astrazioni), l'io che è appreso direttamente (II, 46) (2). Chi, poi, volesse sapere quali sono i rapporti tra l'io e i suoi fatti psichici, apprenderebbe che bisogna ammettere

(1) È superfluo rilevare che questi punti sono brillantemente svolti nelle dottrine del Lotze e del Wundt.

(2) L'A. svolge più diffusamente il suo pensiero nel vol. II, p. 85: « L'io, in tanto è reale, in quanto è appunto qualcosa che non può essere assorbito in un'altra coscienza, in un'altra forma di esistenza . . . ; l'io è reale appunto perchè, in quanto io, è atto a porsi di fronte a qualsiasi altro essere ».

« qualcosa di obbiettivo, capace di rannodare gli elementi singoli tra loro » (1).

Ma, l'io è anche il soggetto, e il soggetto è « un reale individuale che può rispecchiare la realtà pur distinguendosi » (p. 125). Non si può negare che questa soluzione delle difficoltà psicologiche e gnoseologiche, inerenti all'io e al soggetto, sia molto semplice; e data questa soluzione, si comprende come il D. S. affermi la sostanzialità dell'anima, da cui passa facilmente alla permanenza, all'identità, alla sopravvivenza, all'immortalità, e infine all'esistenza di Dio. Come si provi qui l'immortalità dell'anima, non diremo, per non privare il lettore, che s'interessa al problema, del piacere di meditarlo sulle dotte pagine del Mercier, che il D. S. non ha neppure citato. Però, egli aggiunge un argomento proprio: « Non è possibile l'annientamento dell'io, il quale, pel suo valore, acquista questa prerogativa » (II, 84); perchè « toltta l'immortalità dell'io, non si vede come possano essere dichiarati perenni tutti gli altri valori... ». Insomma, la permanenza dell'io è fondata sul suo valore, e la permanenza dei valori è fondata sulla permanenza dell'io!

Procedendo di questo passo, l'illustre professore finisce col concludere: se l'anima umana è immortale, per le ragioni addotte, perchè non deve esserlo anche quella degli animali? Non ha forse l'animale « la forma di essere che esiste per sè e che per *di più* accento si avverte, si sa e si possiede e che per ciò stesso è capace di far valere la sua indipendenza di fronte a tutto il resto, ci si presenta come fornita delle prerogative per una reale permanenza »? (II, 77). Veramente, questa parve troppo grossa perfino al benevolo critico della *Rivista neoscolastica* (2), che per eufemismo la disse una svista, imputabile soltanto all'ispirazione poetica del De Sarlo!

Per non tediare il lettore con l'esame degli altri capitoli della prolissa trattazione (abbondano le ripetizioni, i luoghi comuni, l'erudizione ingombrante), concludiamo con un accenno al cap. XIV, su l'attività conoscitiva, dove più che mai si palesa la mancanza d'una salda base gnoseologica nella concezione filosofica del De Sarlo. Il quale crede sul serio di risolvere il problema del conoscere subordinando l'essere a tre specie di certezza: la metafisica, la fisica e la morale. La prima ci darebbe il grado massimo di sicurezza, la seconda una certezza minore, per l'impossibilità di eliminare la contingenza, la terza rappresenterebbe il termine di approssimazione della probabilità. Ora, per le prime due, il D. S. ha ragione, almeno dal suo punto di vista; ma per l'ultima, che diviene qui l'umile ancella del sapere, gli si potrebbe domandare se creda possibile un'etica che non derivi i suoi principii dalla metafisica, un'etica che non esprima una profonda esigenza razionale. E siccome egli pel primo risponderebbe sdegnando una

(1) « L'io reale, il principio sostanziale non è nè al di fuori, nè al di dentro della serie dei fatti psichici, perchè tra i fatti psichici e l'io non intercede affatto la relazione spaziale di dentro e fuori » (II, 53). Bene, e allora?

(2) Vedasi l'art. di G. PEPPE nel fascicolo dello scorso aprile,

precettistica empirica, a noi non resta che il desiderio insoddisfatto di una più chiara e coerente determinazione de' vari gradi di certezza e verità, che son poi la realtà stessa. Ciò che il De Sarlo avrebbe dovuto fare, in tanta selva di pagine, e che, a parer nostro, sarebbe stato, per la filosofia, assai più interessante dell'indagine su la sede dell'anima (II, 154), della descrizione dei caffè e dell'alberello della coca.

RINALDO NAZZARI.

FAUSTO BRELLI, *Logica della volontà*, saggio storico-morale, Milano, Valardi, 1918 (pp. 176 in-16).

Questo saggio ha un interesse sopra tutto pratico. L'A. combatte la sua battaglia contro i formolisti della Chiesa di Roma, ch'egli chiama vecchiodi cercando di mostrare una Chiesa moderna, razionale, vivente, e pur tradizionale. Siamo dunque nello spirito della *Riforma Cattolica* del Gioberti, ma con minori ardimenti. Il volume è poi fornito di una Errata-corrige nella quale l'autore cerca di dar soddisfazione a tutti i suoi critici cattolici, ed attenuare il significato del suo libro, presentandolo quasi come un tentativo di mostrare, agli uomini imbevuti di filosofia moderna, che la parte sostanziale delle loro dottrine è pure conforme al cattolicesimo, e quindi si può bene stare in grembo alla madre Chiesa. Ora ciò di cui dubitano gli uomini imbevuti di filosofia moderna, non è propriamente che la loro filosofia sia cristianesimo e sia cattolica; essi dubitano che la Chiesa di Roma sia nello spirito del cristianesimo e del cattolicesimo, fondandosi essa sopra il concetto della trascendenza di Dio e della esclusività della Chiesa nel pensiero. Quale cattolicesimo è quello nel quale la verità non è la libera produzione dell'universale comunità degli uomini, che mostri appunto il suo valore in questo diventar pensiero comune degli uomini, e non nell'arbitrio del giudizio d'una congregazione?

La Chiesa ha appunto il difetto d'esser vecchiodi, cioè di non aver saputo conciliare il concetto di tradizione col concetto di innovazione. S'è rinnovata, s'è mutata, e chi lo può negare?; ma con una lentezza tale che qualche grande della Chiesa crede ancora sia necessario negare il moto della terra per essere fedeli cattolici! La tradizione non si conserva se non rianovandosi, così come l'organismo non continua a vivere se non rifacendosi momento per momento, e una società non si conserva se non innovandosi di giorno in giorno, sviluppandosi. Sviluppo non è infatti solo innovazione, ma innovazione che è conservazione. Quindi affermazione della libertà dello spirito, che solo innovando sa conservare.

Il libro del Brelli, come dice il titolo, consta di due elementi. Da una parte un problema storico, dall'altra un problema etico.

Il problema storico consiste nella dimostrazione che la vera scolastica è quella di S. Tommaso e che in S. Tommaso la parte predominante è la

dimostrazione dell'identità di ragione e volontà, della connessione del vero e del fatto. Onde il vero continuatore di S. Tommaso è Vico, e mediante la dottrina di Vico si può giustificare il valore attuale della Chiesa.

La filosofia moderna deve coincidere con quella di Vico, quella di Vico coincide con quella di S. Tommaso ch'è la vera e tradizionale. Si torna insomma al vecchio criterio storico, che pareva debellato dopo lo Spaventa: la storia per interpretazioni e fuori del concetto della storicità. Invece di cercare di individuare il pensiero d'un autore e di determinarne il pieno e caratteristico valore nel suo tempo e perciò la sua vera azione storica, si cerca di trasformarlo nel pensiero nuovo mediante l'interpretazione, e così mostrare che il pensiero nuovo è il pensiero vecchio, e la tradizione non è stata offesa. E ciò proprio mentre si vuol dar rilievo ai concetti di storicità e sviluppo. A parte ciò, il concetto dell'idealismo moderno della identità di ragione e volontà non nasce esclusivamente dall'intuizione di S. Tommaso d'un intervento della volontà nel giudizio, ma anche dal concetto, sviluppato da Ockam a Cartesio, del mondo come opera della volontà di Dio, concepita la volontà come arbitrio. Poichè appunto il vero concetto della volontà si ha mediante la sintesi del concetto di necessità e di arbitrio. Niente c'è di soverchio, inutile, o assolutamente infecondo nella storia del pensiero, poichè anche gli errori fruttano, se non altro per la loro confutazione. L'interpretazione storica che il Brelli poi dà di S. Tommaso è arbitraria perchè monca. Egli dice di guardare solo S. Tommaso filosofo, quasi che S. Tommaso ammettesse che la sua filosofia potesse andar disgiunta dalla sua teologia, e quasi che la sua teologia non fosse poi essa stessa continuazione e compimento della sua filosofia e perciò quella che ne determina il vero valore.

L'A. rimprovera al Gentile, di cui in una nota (p. 43) riporta un giudizio sull'opera innovatrice di S. Tommaso, il fatto che in ogni suo giudizio c'è sempre un *ma*, « che te lo fa in ogni caso di parer contrario, con un processo in cui la sottigliezza viene a morire nel sofistico ». Ma egli, come fa appunto con qualche giudizio del Gentile che riporta nel suo libro, arrivando fino al *ma* e sopprimendo il resto, espone solo un aspetto del suo autore, ed è perciò che non ha il suo *ma*. Neanche la parte teorica del libro ha del resto il suo *ma*. L'autore ha chiuso un occhio sopra il resto del suo pensiero. Egli vuol dimostrare che l'uomo è tutto il mondo perchè in lui si assomma tutta la realtà. La ragione, se vuol essere ragione, deve essere anche meccanismo, vita, sensibilità. L'uomo non ha bisogno d'uscire fuor di sè per cercare il mondo, poichè il mondo è tutto in lui. E questo mondo è il suo fatto, l'opera sua. L'uomo non crea solo la sua storia, ma anche la sua natura. La sua volontà fa il bene. Poichè è contraria alla teoria dello spirito ed all'etica stessa la dottrina secondo la quale l'uomo vede il bene e segue il peggio, la ragione gli mostra il vero e l'ordine delle cose, e la volontà proterva si ribella e rinnega il vero cadendo così nell'errore e nel male. L'errore è già il male.

E l'errore è male perchè il nostro pensiero è già l'atto nostro, la nostra azione, nella quale noi poniamo e dimostriamo l'essere nostro. Giustissimi concetti ma che debbono essere integrati, affinchè mostrino tutto il loro valore, con una critica a fondo dell'intellettualismo e della trascendenza. Poichè il pensiero non può essere veramente creatore del suo bene, se non in un mondo che è il suo mondo; e finchè egli ha una realtà, la vera realtà, fuori di sé, egli non ha un mondo suo. Se questa realtà sta al di sotto di lui, è il meccanismo, è la natura, egli non può liberarsene se non facendola sua, dominando il meccanismo, e perciò liberandolo, liberando la natura che non resterà più fuori di lui. Se questa realtà è posta al di sopra di lui, il vero Spirito, lo Spirito creatore increato, egli o non crea veramente perchè non gli si adegua, e questo dire che la volontà fa, crea il bene è un semplice giuoco di parole, o lo adegua e la trascendenza se ne è bella e andata. Il Brelli invece pretende salvare la trascendenza di Dio, salvare il soprannaturale, il quale naturalmente non può essere conosciuto se il soggetto non può conoscere se non facendo suo l'oggetto, e se tal soprannaturale deve restare fuor del soggetto. L'uomo è per lui tutto, ma il tutto naturale, e il vero valore del mondo, lo Spirito creatore, è invece al di là dell'uomo. Così gli si toglie ancora una volta la possibilità di vivere e conoscere seriamente. Il Brelli accetta e fa sua insomma tutta la critica che l'idealismo moderno ha fatto dell'intellettualismo e del naturalismo, ed ammette che unico organo della filosofia e della verità è la ragione; ma poi rifiuta tutta questa critica, quando essa attinge il vertice supremo della realtà, Dio; e vuol rimettere il freno alla ragione avvertendola che non è ragione creatrice, ma ragione creata.

Nell'applicazione pratica ch'egli fa alla storia di questi suoi concetti perviene così a concepire come la Chiesa di Roma sia la produzione dell'impero stesso, dello Stato; ma finisce col credere che la società religiosa debba far da censore anche allo stato moderno, non comprendendo come lo Stato moderno, appunto perchè è riconoscimento della libertà ed autonomia del soggetto, ed educazione dell'individuo a questa libertà, cioè innalzamento dell'individuo all'universalità e spiritualità ch'è la vita comune come libera produzione (o solamente per quel tanto che è tutto questo insieme), è già in sé società religiosa, chiesa universale, cristianesimo in atto.

La vera ragione per la quale l'idealismo non si può conciliare estrinsecamente colla chiesa cattolica è che esso è in sé tutto spiegato, o meglio tutto dispiegantesi, ciò che la Chiesa è solo come principio. E perciò nessun vero idealista combatte la religione, ma cerca invece di sollevarla alla realtà del suo concetto.

V. FAZIO - ALLMAYER.

GIUSEPPE RENSI — *Lineamenti di filosofia scettica*. — Bologna, Zanichelli [1919] (pp. XLVI-306 in-16°).

Quattro sono le ragioni che hanno spinto il prof. Giuseppe Rensi della R. Università di Genova sulla fatale via che finisce allo scetticismo (p. XII-XVII). Prima: il fatto di non esser riuscito, in due suoi precedenti volumetti sulla filosofia del diritto, a fondare su salde basi l'universalità dello spirito. Seconda: la lettura dei libri del Renouvier, il quale distrusse nell'animo del R. il pregiudizio di una ragion pura non colorita dal sentimento e dalla passione, «... che si possa pretendere essere la vera, autentica razionalità imparziale e superiore, da designarsi come quella che è estesa a tutti o deve... essere a tutti estesa e a tutti imporsi...», che costituirebbe all'incirca «quella cosa assolutamente arbitraria e indecifrabile che il Rosmini (*pover uomo!*) chiamava «evidenza intellettuale» (p. XII-XIII), e di cui i dogmatici spiritualisti contemporanei fanno tanto caso, mentre viceversa essa meriterebbe il sacrosanto disdegno di ogni uomo dabbene. Terza: la ripubblicazione di una bissolatiana traduzione di Sesto Empirico, nonché la lettura di due storie dello scetticismo greco, l'una del Brochard e l'altra del Goedeckemeyer: ripubblicazione e letture attraverso cui il R. si abbeverò alle pure fonti dello scetticismo antico. Quarta ed ultima: la guerra! A questo punto le cose si complicano, perchè non è più tanto facile capire in qual modo la guerra, insieme agli opuscoli di filosofia del diritto, al Renouvier a Sesto-Empirico-Bissolati ecc. possa aver avuto un così terribile effetto sull'animo dell'ottimo prof. R. Eppure è facilissimo. Basta seguire il filo di questo ragionamento: nella guerra gli uomini si bastonano, si spaccano la testa e si ammazzano perchè non vanno d'accordo fra loro, perchè ciò che par vero all'uno par falso all'altro, ciò che par giusto all'uno pare iniquo all'altro e via dicendo; e siccome nessuno vuol cedere, nè riesce a convincere gli altri con argomenti razionali, ne seguono botte da orbi; teste rotte e simili piacevolezze. Non avete ancora capito? Soltanto lo scetticismo è in grado di spiegare perchè gli uomini si sbudellino a vicenda. Non sostiene esso, sì nell'ordine teoretico che nell'ordine pratico, la contraddittorietà insuperabile della ragione e quindi l'impossibilità di verità assolute e razionali su cui gli uomini possano logicamente — e pacificamente — accordarsi? Dunque, scetticismo e guerra sono, a guardar bene, una cosa sola; e chi ha capito bene la seconda deve, di necessità, arrivare al primo; come c'è arrivato il prof. R. (1).

Da tutta questa preziosa confessione ognuno capisce che un certo mutamento nell'animo del prof. R. ci deve essere stato; che egli non può aver

(1) Il quale poi afferma, viceversa p. 58, che solo «dall'insperabile diffondersi e dominare di correnti di relativismo e scetticismo... si potrebbe attendere la sistemazione dei rapporti umani sulla base d'una maggiore mutua comprensione, tolleranza e mitezza». Sottoporremo questa idea all'esame del presidente Wilson.

succhiato lo scetticismo col latte della balia e che, infine, anch'egli deve pur una volta aver bevuto all'amaro calice della comune, dogmatica filosofia. Ma fortemente s'ingannerebbero quei maligni che di ciò volessero fargli un carico: accusandolo di esser stato un tempo, per esempio hegeliano o crociano (p. VIII-IX) o, viceversa, di aver scritto un «grosso libro» in cui egli «professava una dottrina dogmatica e realista» (1) ecc. ecc., od altre simili, sconcezze. No. Il R. è puro da tutto questo, e se anche non può portare allo scetticismo una verginità filosofica assoluta, tuttavia non lo si può accusare davvero d'adulterio e, tanto meno, di meretricio. Non ci credete? Badate bene ch'egli minaccia, in tal caso, d'obbligarci a leggere tutti i suoi libri (2). A noi pare, dunque più prudente credergli sulla parola, e ritenere senz'altro assodato che egli, a qualunque genere appartenessero i suoi libri antecedenti all'attuale scetticismo, abbia portato seco fin dalla culla almeno un certo amaro e mefistofelico sogghigno — germe, nascosto e latente del *virus* scettico — contro «i sistemi che vogliono ad ogni costo (come i bambini desiderano per le loro favole), andar a finire in bene», cioè i sistemi dogmatici (p. XI). E veniamo ormai ch'è tempo, allo scetticismo rensiano.

Secondo l'egregio nostro autore, la povera ragione umana non può dar fuori alcun pronunciato avente pretesa all'universalità e alla necessità, senza impigliarsi nelle più insanabili contraddizioni. Prova di ciò il fatto che gli uomini non sono mai riusciti a mettersi d'accordo fra loro, e hanno propugnato sempre idee diverse e contraddittorie in modo irriducibile. Ma il R. ritiene che queste contraddizioni, anzichè appartenere ad uno stato empirico, provvisorio, superabile, della conoscenza, appartengano al suo stato ultimo, definitivo, assoluto, alla mente «tutta spiegata», alla ragione (3). Anzi egli nega risolutamente che si possa parlare, altro che per metafora, di una ragione universale immanente negli spiriti singoli (p. 22 ss.). Infatti tale ragione per esser conoscibile dovrebbe manifestarsi e rivelarsi attraverso le coscienze dei singoli «io» i quali, invece, proprio perchè si contraddicono e si negano a vicenda, anzichè rivelarci l'esistenza di una ragione unica valevole per tutti, ci rivelano l'esistenza di tante ra-

(1) A. TILGHER, *Lo scetticismo*, in *Resto del Carlino*, del 1º settembre 1919.

(2) Pag. VIII: «Non ho nessuna ragione di pretendere che vengano letti questi miei scritti e tanto meno che si faccia un'accurata esegesi del pensiero che in essi si manifesta. Ma però chi vuol accusarmi di mutamento... è moralmente obbligato a sobbarcarsi a quella noia e fatica...».

(3) Pag. XVI: «Io non mi limito semplicemente a dire... qui non c'è verità perchè gli uomini la pensano diversamente e si contraddicono... ma discuto anche: qui non c'è verità perchè questo pensiero logicamente non si sorregge... Vi sono contraddizioni esterne perchè vi sono contraddizioni interne. Le une sono parallele alle altre, dipendono dalle altre, ci sono perchè ci sono queste, e provano con la loro insopprimibile esistenza l'insopprimibile esistenza di queste».

gioni molteplici e diverse (1), o almeno, che è lo stesso, quella di una ragione perpetuamente distruggentesi e contraddicentesi in sé medesima.

Una prima applicazione di questi suoi concetti il R. fa esaminando, in quella parte del suo libro ch'è dedicata al diritto, il fondamento filosofico delle leggi. Come egli ha già negato, contro la tesi dell'idealismo assoluto moderno, l'esserci di una ragione teoretica identica in tutti, nega ora, sulla stessa base, l'esserci di una ragione pratica — volontà o spirito oggettivo — parimente comune a tutti e costituente il principio di ogni singola azione e volizione degli individui, realizzantesi gradualmente nelle leggi e nelle istituzioni umane. Se un'unica volontà si realizzasse negli uomini, essi dovrebbero sempre avere volizioni concordi — a quello stesso modo che s'è visto, prima, per la ragione teoretica, la quale dovrebbe produrre l'umanità nel campo della conoscenza. Ma ciò non avviene, perchè, per quanto riguarda il diritto, in qual modo p. es. la volontà del delinquente e quella della legge che punisce il delitto, la volontà del congiurato contro i poteri statali e quella dello stato che scopre e condanna le congiure ecc. ecc., potrebbero identificarsi?

Ora, una legge razionale dovrebbe esser fondata appunto sul consenso di tutte le ragioni individuali; altrimenti si avrà il fatto brutto dell'oppressione dei meno da parte dei più, o dei più deboli da parte dei più forti. Ma siccome l'unanimità sul terreno del volere non è più facile ad ottenersi di quello che sia sul terreno del conoscere — data l'irriducibile diversità fra i singoli voleri cui s'è ora accennato —, così è tolto alla legge e al diritto ogni fondamento razionale. Non aveva già dovuto Pericle concedere ad Alcibiade che le leggi imposte anche dalla maggioranza ai cittadini senza averneli persuasi sono non leggi ma violenza? E l'egregio prof. R. incarnando in sé l'affascinante personalità del giovane greco, si propone banditore della filosofia del diritto di Alcibiade (2).

— «Donde vieni o Socrate?» — ci domanderà ora forse qualcuno — «o già, si sa, dalla caccia al bell'Alcibiade?». E noi, per non dar adito a simili sospetti, sorvoleremo qui sulle interessanti deduzioni e applicazioni cui la filosofia del diritto Rensi-Alcibiade dà origine, nonché sugli eleganti raziocinii coi quali essa polverizza il diritto stesso e — *en passant* — anche la morale. Ben s'intende come il R., partendo da un così profondo concetto, qual è quello da noi ora accennato, non possa davvero appagarsi di quelle meschine teorie del diritto che la filosofia moderna è venuta, nel suo corso, qua e là elaborando. E si capisce benissimo che la volontà generale di Rousseau sia un «mistico parto

(1) L'universalità di diritto non può stare senza l'universalità di fatto, dice il R. (pag. 26),

(2) «Prima di passare alle applicazioni di questa, che può dunque chiamarsi la filosofia del diritto di Alcibiade...» (p. 114).

« di letteratura « filosofica » (p. 80), la universalità kantiana una « trovata da bussolottiere » (p. 83), « un sofisma così scandaloso che non sembra davvero possibile che una tale teoria . . . sia stata pensata in buona fede e soprattutto non si capisce come il mondo abbia potuto prenderla sul serio » (85-6) ! E nemmeno Hegel e gli hegeliani possono, per quanti sforzi abbiano fatto, essersi mai neppur per un momento elevati alle sublimi altezze del pensiero del R. Il quale, una volta messo su questa strada, piomba, come un cavallo sfrenato in un campo di grano, in mezzo ai vari diritti, civile, costituzionale, penale, internazionale e non si ritira se non dopo aver prodotto guasti incalcolabili. Non senza, però, avere prima, dedicato un capitolo ad esporre la filosofia del diritto di . . . (indovinate?) di Giacomo Leopardi (p. 97) !

Non meno interessante e non meno profonda dell'ampia trattazione che il R. dedica al diritto, è però l'altra parte del suo libro in cui, egli si occupa della filosofia, della sua storia e della famigerata identità dell'una e dell'altra per cui, dal più al meno, Hegel, Cousin, gli hegeliani e gli idealisti moderni hanno tutti un debole. E che il prof. R. trova — naturalmente — priva di fondamento, assurda, fondata sul vuoto e ridicola. La verità sviluppo e divenire assoluto, di cui le singole filosofie sarebbero i gradi o momenti necessari? Ma se la verità di ieri è divenuta errore oggi che abbiamo scoperto una verità nuova, la verità d'oggi non sarà a sua volta errore domani, di fronte a un'altra verità ancora superiore?

Quindi il concetto della verità come divenire porta necessariamente allo scetticismo, all'affermazione che tutto passa e si vanifica in eterno; affermazione, che l'arte, la filosofia, la religione più serie hanno sempre tratto dal perpetuo fluire e trapassare di tutte le cose (p. 243). Ed ecco lo scetticismo scaturire dallo stesso idealismo e storicismo. Ma poi l'ottimo prof. R. non sa capacitarsi del come si possa concepire una verità non sostanza e oggetto, ma atto puro a divenire assoluto. « Come può », egli domanda esterrefatto, « un'attività venire a stare al mondo da sè senza che ci sia qualcosa che la produca? Un'attività od energia elettrica, per es. venir fuori senza bisogno di pile? » (p. 237). Basta pensare alle pile e ai pannelli elettrici perchè, come si vede, la teoria dell'atto puro venga liquidata senz'altro. — E noi resteremmo qui molto sbalorditi, se il R. non pensasse subito a riempire il vuoto lasciato in noi da questa brusca scomparsa dell'idealismo assoluto, coll'insegnarci una sua nuova e peregrina teoria intorno all'idealismo e al materialismo (240-1). L'idealismo, ci dice il R. è, sí, giustificato in quanto la natura non sarebbe intelligibile senza un pensiero che la pensasse, come ha provato il corso storico della filosofia da Locke e Berkeley fino a Kant. Ma poi è altrettanto vero che l'atto del pensiero da sè non si regge, come l'elettricità senza le pile, e ha bisogno dell'acqua e dei sali, cioè volevamo dire di un *support* materiale che lo produca. Il che giustifica, a sua volta, il naturalismo materialistico. Sì che, per concludere, mentre il dommatico sceglie una di queste due necessità

logiche — quella dell'idealismo o quella del materialismo — e respinge l'altra con un atto di fideismo illogico, lo scettico, che la sa ben più lunga, standosene placidamente in equilibrio fra materialismo e idealismo, salta di qua quando lo credete di là, e viceversa, e giunge a non farsi mai acchiappare dagli argomenti con cui lo rincorrete.

Ma, per tornare alla storia della filosofia e allo sviluppo necessario di una verità dall'altra che gli idealisti vorrebbero vedere nell'alterna vicenda dei sistemi filosofici, come mai Hegel, il Cousin, gli hegeliani, Croce, Gentile ecc. — di cui nel libro del R. si fa un'abbondante, se non saporito, minestrone — non si sono accorti della seguente, ovvia, facilissima cosa? Se lo spirito, proprio lui, si sviluppasse — daccapo! — tutti i filosofi la dovrebbero pensare allo stesso modo, almeno nelle medesime epoche di cultura e di civiltà: e l'unanimità dovrebbe raccogliersi almeno intorno alla filosofia « dell'epoca ». Non solo. Ma, affinché lo sviluppo da una all'altra verità avesse un significato concreto e costruttivo, bisognerebbe che avvenisse in tutti concordemente e nello stesso senso: che tutti fossero concordi nel ritenere che la verità A rappresenta un progresso rispetto alla verità B; che ogni filosofia fosse accettata e ritenuta progressiva rispetto alla precedente almeno da tutti i filosofi viventi in una medesima epoca storica (p. 256-9). Invece, quello spirito assoluto che dovrebbe progredire da una verità ad un'altra superiore fa degli scherzi originalissimi. Tizio, che è stato fino a ieri positivista, oggi si converte all'idealismo, che ritiene verità superiore proprio mentre Caio, che fino a ieri è stato idealista oggi diventa positivista e ritiene invece l'idealismo verità inferiore e il positivismo verità superiore. Vedete un po' che razza di giuochi fa lo spirito assoluto: in Tizio si svolge in un senso, in Caio nel senso opposto! E avrete la faccia tosta di sostenere che sia davvero « spirito », e davvero « assoluto », e che si svolga dialetticamente di verità in verità!

E non diciamo poi nulla di tutti i graziosissimi scherzetti coi quali l'ottimo R. si sollazza, in qua e in là, storpiando e massacrando filosofi e filosofie e diluendole poi in una sua certa sbroschia lirico-sentimentale, con gran citazioni di versi a dritto e rovescio. E non parliamo di un suo capitolo su « lo scetticismo e il pensiero italiano (p. XXV), in cui, simile a quel personaggio che si vede nei circoli equestri tra un numero e l'altro del programma saltar fuori a parodiare ginnasti e cavalleggieri con gran tonfi, cadute e lazzi e risa del pubblico, il R. fa il verso agli idealisti italiani e s'affatica a dimostrare — come quelli già fecero per l'idealismo — che lo scetticismo sia la sola filosofia conforme alle tradizioni italiane: facendo a tal uopo tutto un pasticcio di Senofane, Polo, Gorgia, Cicerone, Machiavelli, Guicciardini, Leopardi e Giuseppe Ferrari. Nè vogliamo notare tutte le vecchissime e insipide pappolate che il R. rimette a nuovo conto l'idealismo « di pretta marca tedesca » (originale, eh!), e l'hegelismo « disgustoso ottimismo... che ha in sè tutto il sapore della vecchia teodicea da predicatore sputasentenze... e tutta l'impronta del pacifico e indif-

ferente egoismo d'un grosso *rentier* campagnuolo» (p. 211) ecc., nè insisteremo sulla spiritosissima trovata con cui il R. tenta sottrarre lo scetticismo alla consueta accusa di contraddizione in termini, osservando che esso nega non la conoscenza in genere, ma la conoscenza filosofica soltanto: quasi che lo scetticismo non fosse una filosofia e non venisse, quindi, a colpirci lo stesso colla sua propria negazione (XX-XXIV). E nemmeno possiamo qui fermarci a gustare l'altra acuta osservazione, escogitata allo stesso fine della precedente, che lo scetticismo, sia non negazione del conoscere, ma sospensione d'ogni giudizio e rifiuto d'affermar come certo checchessia — anche che la verità non si conosce — quasi che il dire che ogni giudizio va sospeso non fosse pure un giudizio ritenuto, esso, vero e certo, e quindi non più sospeso ma attuato (1).

Pure, nonostante i lazzi e gli scherzi, l'argomento con cui il R. in tutto il suo libro mira ad *épater le bourgeois* — e cioè la molteplicità degli spiriti singoli e la loro incapacità ad accordarsi nella ragione — appartiene a una filosofia ormai piuttosto . . . usata; che il R. con quella disinvoltura, diciamo così, ch'egli tante volte attribuisce agli idealisti — forse perchè ognuno proietta negli autori studiati le proprie categorie appercipienti — dà fin da principio e senza mai neppur sognarsi di dimostrarla, per certa ed evidente. Eh già! Sapevancelo fin da Leibniz che se le monadi non hanno finestre non possono accordarsi e comunicare fra loro se non in virtù di una miracolosa armonia prestabilita. E sapevamo benissimo che se tutto il mondo spirituale si dissolve in una moltitudine di coscienze singole, non si può più parlare nè di Ragion Pura, nè di Ragion Pratica, nè di Spirito nè di Volontà universali, nè di Filosofia, nè di Storia, nè di Diritto e via dicendo. Solipsismo e scetticismo sono le conseguenze logiche di questa posizione. Ma chi ha autorizzato l'ottimo prof. R. a identificare lo spirito colle coscienze dei singoli? Anzi, per parlar più chiaro, quando e come ha egli dimostrato che si possa applicare allo spirito la categoria della molteplicità? Eppure egli sapeva benissimo — quantunque mai nel suo libro si sia ricordato di dirlo — che gli idealisti da lui aborriti (Croce, Gentile e complici) sostengono essere appunto quella categoria inapplicabile allo spirito. Ma poi la stessa categoria della molteplicità — che non è, ahimè! molteplice ma, una — dovremmo ammettere, per elevarla a principio metafisico come fa il R., che non fosse, essa, a sua volta un'opinione di questo o quell'individuo, da cui altri potesse dissentire, bensì un principio universale e necessario, applicabile a tutti gl'individui: non prodotto da essi, ma, al

(1) Vedi p. XX. Del resto, sul terreno degli argomenti contro lo scetticismo pare che il R. si senta poco a suo agio. Non contento di averli confutati due o tre volte nell' « Introduzione », vien fuori a pag. 265, con l'altra nuovissima confutazione che « la negazione scettica della verità è come il purgante che caccia dal corpo gli umori, ma insieme con questi se stesso ». E soltanto affetto per Sesto-Empirico-Bissolati, che il R. vuol citare qui?

contrario, loro produttore. E avremmo così sospeso l'esistenza degli spiriti singoli, colle loro discordanti opinioni, a un concetto universale e necessario, dell'odiata Ragion pura. Di cui altri concetti universali e necessari sono pure «individuo» «contraddizione» ecc.; aboliti i quali, non si vede dove andrebbe a finire quel mondo di eterne guerre o discordie che ci descrive l'egregio R. Il quale bisogna, dunque, che abbia pazienza, e studii come qualmente la filosofia moderna abbia da gran tempo capovolto il problema che ora lo affatica quando si sforza di trarre dagli individui la ragione; e si sia persuasa che occorre, per contro, trarre gli individui — e le categorie di «individuo» di «molteplice» ecc. — dalla ragione. Altrimenti l'ottimo R. avrà perso sì la verità, il diritto ed altre bellissime cose: ma farà come quello che cercava l'asino e c'era a cavallo sopra!

Ma il R. vive in uno stato di beatissima ignoranza rispetto alle questioni sopra accennate, di cui non sospetta nemmeno l'esistenza, perchè gli non è mai riuscito di passar quel famoso ponte dell'asino che separa la psicologia dalla logica e il punto di vista empirico dal trascendentale. Sì che mentr'egli giura e spergiura che la storia sia irrazionale e cieca, intanto la pensa e ce ne dà una filosofia che non vuol essere affatto irrazionale e cieca. E mentre respinge con orrore l'idea che le contraddizioni fra i singoli sistemi filosofici siano componibili e superabili, presume di comporle e superarle lui col suo scetticismo, e di renderle chiare e intelligibili ancora col riferirle alla «pluriversalità» della ragione, ossia a un principio che è — esso! — non contraddittorio, anzi, il solo che al R. pare logicamente giustificabile; e dà origine a una filosofia — essa! — non più contraddittoria, ma che il R. crede, daccapo, la sola logicamente giustificabile, tanto giustificabile quanto assurde e contraddittorie sono le filosofie dogmatiche. E si capisce! La contraddizione è contraddittoria, ma il dire che la contraddizione sia lo stato definitivo del pensiero è ancora contraddizione? Se sì, lo scetticismo si annienta. Se no, è vinto colle sue stesse armi. Ma il R. a tutto questo non ci aveva pensato! E quindi la sua trovata della ragione che si contraddice in sé, non val meglio dell'altra degli spiriti singoli: se pure non si vuol ritenere un espediente per mascherare alla meglio la concezione grossolanamente materialistica dello spirito, da cui il R. parte per ripresentarcela, dopo un giro, a mo' di conclusione.

Tuttavia non ci sentiamo ancora di piantar lì lo scetticismo rensiano senza avere ammirato qualche altra bellezza. Si veda per esempio, l'argomento sopra riferito, con cui il prof. R. dimostra che la filosofia non si sviluppa necessariamente in un solo senso, ma in tanti sensi, quanti sono i singoli individui; o se no, ci dovrebbe essere una «filosofia dell'epoca» che tutti ritenessero per vera. Ora, per provare che non v'è una filosofia dell'epoca, non basta provare che, putacaso, degli idealisti possano tornare al positivismo: bisognerebbe provare che essi tornano a quello stesso positivismo che era possibile prima del fiorire dell'idealismo: cioè che aderiscono al positivismo senza tener nessun conto dell'idealismo, nemmeno per con-

futarlo. Se questo avvenisse, la loro conversione sarebbe dovuta a incomprendimento o a dimenticanza completa dell'idealismo, e non sarebbe, quindi conversione razionale, a ragion veduta, come il prof. R. sostiene che sia (1). (Non avremmo cioè di fronte due ragioni come si vorrebbe dimostrare, ma la ragione e l'abito, la scienza e l'ignoranza). Se, per contro, il positivismo di cui si parla, ha confutato e superato in sé l'idealismo, allora è « filosofia dell'epoca »: tanto dell'epoca, che prescindendo dall'idealismo non s'intende più.

Ancora più seducente è l'altra forte argomentazione rensiana sui rapporti reciproci del materialismo e dell'idealismo. Come la natura presuppone il pensiero, così quest'ultimo presuppone a sua volta la natura. Ma che il pensiero presupponga la natura, non lo affermate. — benedetto Dio! — col pensiero? E come dimostrate allora che questo presupponga la natura, quando una tale dimostrazione presuppone invece il pensiero? O credete di concludere qualche cosa colla trovata dei campanelli elettrici e delle pile? Eh via! Le « trovate da bussolottiere » del vecchio Kant sono qui di gran lunga superate. Dire che il pensiero suppone un *support* materiale perchè un atto non può star da sé senza qualcosa che lo produca (e pensare che quello sciagurato di Aristotele aveva tentato anche lui di dar a bere la frottola dall'atto puro!), perchè la sostanza, antecede e spiega l'atto significa dar per ammesso proprio quello di cui si dovrebbe discutere. Perchè gli idealisti con a capo il Gentile sostengono che, invece, l'atto spiega la stessa sostanza. E voi per tutta risposta date per ammesso, barando al giuoco del linguaggio e del senso comune, proprio quella tesi che dovrete dimostrare e non dimostrate: che la sostanza spieghi l'atto. Quanto all'energia elettrica, lasciatela pure nei gabinetti di fisica, perchè nessuno ha mai identificato l'atto del pensiero coll'energia o colla forza le quali, si hanno bisogno di un motore che le produca, ma non già (lo diceva anche quel buon uomo d'Aristotele!) quel motore immobile ch'è il *νοῦς*. Senza contare che, equivoco per equivoco e arguzia per arguzia, anche dal concetto delle priorità della sostanza sull'atto si possono trarre delle conseguenze amenissime: fra le quali questa, che, siccome, per esempio, il maestro in tanto insegna in quanto, prima, c'è, così basta esserci e montare sulla cattedra perchè automaticamente l'insegnamento ne segua (2). Del che non dirò che possa costituire un'ottima prova la cattedra tenuta dal prof. Rensi.

E tanto basti come esempio della correttezza critica del R. di cui,

(1) Egli infatti sostiene (p. 257), che non avvenga per la filosofia ciò che il Galilei diceva avvenire per i sistemi tolemaico e copernicano: che i seguaci del secondo avevano conosciuto e criticato il primo, ma non viceversa. Invece, per la filosofia tanto i seguaci del positivismo quanto quelli dell'idealismo potrebbero aver conosciuto e criticato il sistema opposto. Ciò escluderebbe, secondo il R., che la sopravvivenza di positivisti in tempi idealistici potesse venir spiegata, come deve, coll'ignoranza o l'incomprensione dell'idealismo.

(2) Questa conseguenza amena l'aveva già tratta il MATURI, *Introduzione alla Filosofia* (Bari Laterza, 1913) p. 51. Forse pensando a qualche R. del suo tempo.

però, è bene ricordare una piccola... distrazione. Quando egli dice che se la verità si sviluppa, la filosofia d'oggi sarà errore domani, e piange, perciò, sull'infinita vanità del tutto, ha dimenticato di dire — o forse non lo sa? — che per l'idealismo moderno le filosofie non sono mai annullate dalle filosofie superiori, anzi eternamente conservate in esse, e perciò eternamente vere. Infatti, come diceva quel « predicatore sputasentezze » di Hegel: « La natura concreta dello spirito ha, per chi si fa a considerarla, questa peculiare difficoltà: che i gradi e le determinazioni particolari dello svolgimento del suo concetto non restano come esistenze particolari al di qua e di fronte alle sue formazioni più elevate, com'è il caso della natura esterna... Per contrario le determinazioni e i gradi dello spirito stanno, nei gradi più alti di sviluppo, soltanto come momenti e stati » (1). Ma si! Andate a ficcar nella testa del R. che le filosofie antecedenti non sono sassi, alberi o pietre da confrontare — come con altri sassi, alberi o pietre — colle filosofie successive, bensì divengono in esse che sono « gradi più alti di sviluppo » « momenti e stati »!

E dire che quasi quasi ci scordavamo di rammentare l'ultima e più importante conclusione dello scetticismo del Rensi! Il quale, proprio arrivato in fondo al libro si accorge che la filosofia è « lirica » ed è « al di là del vero e del falso »! (pp. 288-306) Dunque, tutto questo che abbiamo riferito è poema, canto, musica dolcissima? Ha fatto bene il R. a dirlo in fondo al libro, perchè se lo diceva fin dalla prima pagina, non ci saremmo dati la pena di discutere i voli lirici e le dolci effusioni del suo cuore, e gli avremmo concesso subito quel diritto di sragionare che si accorda volentieri ai poeti e alle donne. Pazienza! In ogni modo s'ingannerebbe molto chi credesse che noi non riteniamo i *Lineamenti di filosofia scettica* per un ottimo libro. Noi siamo persuasi, anzi, che esso colmi una vera lacuna nella cultura filosofica italiana. Se no, dove pescherebbero di qui innanzi le loro idee i frequentatori dei caffè e dei cenacoli artistici, le signorine e le signore dei comitati di beneficenza e via dicendo? Tutta questa gente era ridotta a rileggersi in eterno i soliti libri di Giovanni Papini: *L'altra metà Il crepuscolo dei filosofi* ecc: figurarsi come divorerà, ora, il libro del Rensi! Il quale, del resto, è benemerito anche verso l'alta cultura filosofica italiana in cui, da qualche tempo, ci si annoiava troppo per il bruttissimo uso che si veniva diffondendo in alcuni di non parlare di filosofia che sul serio, avendone capito qualche cosa, procurando di intendere gli autori studiati e citati ecc. ecc. Contro questi vieti pregiudizi il libro del R. combatte una bella battaglia. E noi gli auguriamo di vero cuore — non dimenticando ch'egli è professore universitario — di raggiungere quanto prima i suoi intenti: al qual fine auspichiamo, con lui la più rapida possibile trasformazione di tutte le facoltà italiane di filosofia in tanti caffè-concerto. MARIO CASOTTI.

(1) *Enciclopedia* § 380.

NOTE E NOTIZIE

LA FILOSOFIA NEI LICEI — *Nella rivista torinese Energie nove, nel numero del 30 ottobre 1919 dedicato ai problemi della scuola media, furono inserite le seguenti osservazioni intorno all'insegnamento della filosofia :*

Scrisi vent'anni fa un libro in difesa dell'insegnamento della filosofia nei licei, allora minacciato da chi presiedeva alla direzione dell'istruzione media in Italia; e da allora più volte ho avuto occasione di fare tra me e me un rigoroso esame di coscienza, per essere entrato nel dubbio che mi fossi lasciato trascinare dalla foga giovanile a non conceder nulla alla tesi degli avversari. Perchè, per dir la verità, più d'una volta in tutto questo tempo, ispezionando licei, conoscendo insegnanti, leggendo testi scolastici e vedendo a che cosa potevasi ridurre quest'insegnamento nel quale io avevo avuto tanta fede, mi è accaduto di dover riconoscere or l'uno or l'altro inconveniente a cui tale insegnamento va incontro, e il pregiudizio che ne può derivare alla scuola.

La filosofia, per informare seriamente gli animi e le menti e adempiere il suo proprio ufficio, non dovrebbe essere una particolare materia d'insegnamento; perchè essa, al pari della religione, ha tale natura da investire tutta la personalità e compenetrare di sé tutta la cultura. Non si può essere filosofo a certe determinate ore e in certe determinate occasioni, se non si vuole trasformare la filosofia in un formalismo vuoto e pedantesco che disabitui dal sentire il valore dei problemi a cui la filosofia mira, e che sono nel fondo dello spirito umano,

anche quando noi li disconosciamo. Il che non significa nè che tutti i professori di un liceo debbano essere filosofi, nè che il professore di filosofia abbia ad insegnare tutte le materie: ma soltanto, che tutti gl'insegnanti si ispirino a un criterio filosofico e tutti gl'insegnanti che collaborano alla stessa scuola coadiuvino l'opera di quello di filosofia, facendo per lo meno sentire il limite in cui si restringe la loro parte, e rispettando e insegnando a rispettare quelle questioni, alle quali essi non si affacciano per deliberato proposito. Bisognerebbe che tutta, insomma, la cultura che entra nella scuola, fosse orientata in guisa da promuovere o almeno consentire la riflessione filosofica.

Condizione che manca troppo spesso oggi nella nostra cultura nazionale, e viene perciò a mancare nell'ambito della scuola, in cui tale cultura si rispecchia. E in cui accade che il professore di filosofia, insieme col bagaglio delle sue dottrine, spesso sia fatto oggetto di sorrisi, di frizzi, di sarcasmo dai colleghi, cui non mancano talvolta notevoli titoli alla stima e all'affetto degli alunni. Ora è evidente che un insegnamento filosofico in tali condizioni anzichè desiderato, dovrebbe essere rifiutato e combattuto dagli amici della filosofia.

D'altra parte, la filosofia per produrre i buoni frutti, che si ha ragione di attendere da essa, dovrebbe poter entrare nella scuola senza snaturarsi. Anche nel liceo la filosofia dovrebbe essere filosofia, sia pure elementare. Elementare essa può essere nel senso di una filosofia, per così dire, iniziale: la quale non si potrà far valere criticamente in maniera perentoria di fronte alla coscienza fi-

losofica più elevata storicamente raggiunta, ma sia nondimeno in se stessa una totalità organica e completa. Una filosofia elementare nel senso che consti di elementi, di particelle, in cui si delibi questo o quel problema e si acquistino queste o quelle idee, donde soltanto un lavoro ulteriore adatto a intelligenze più mature, potrà ricavare l'organismo di un sistema, integrandoli con altri elementi e riconnettendoli tutti alla luce di un principio superiore, una tale filosofia è un assurdo. Perché chi dice filosofia, dice sistema e pensiero unitario; e con frammenti o elementi non si ottiene unità e non si ricostruisce mai un pensiero. Invece i programmi (modestissimi programmi, discreti, che basterebbe intendere con intelligenza, e che ho sempre scongiurato i riformatori di non toccare) parlano di « elementi di filosofia », che specificano come elementi di psicologia, di logica e di etica, quasi tre parti, ciascuna delle quali possa stare per sé, e tutte bene distinte e separate da altre parti della filosofia destinate ad essere ignorate dagli alunni del liceo. E molti insegnanti, come, non fosse altro, dimostrano i vari manuali comunemente adottati, intendono cotesti programmi come una scelta o meglio come una spigolatura che tocchi loro di fare dal vasto campo della filosofia, lasciandosi andare a credere che per entro a questo campo si possano infatti cogliere alcuni fiori, informarsi, cioè, di alcune questioni, prender conoscenza di alcune famose idee e di talune notizie che meritano di entrare nel patrimonio della cultura comune. Poniamo: tutti parlano di sensi, e di rappresentazioni, e di memoria, e di linguaggio; e tutti, più o meno, sono convinti che l'uomo sia un animale ragionevole e perciò ragioni: orbene, si potrà pretendere di essere persone colte senza sapere alquanto precisamente che cosa s'intenda per senso e di quante specie esso sia, e che significhi per l'appunto rappresentazione, e come l'uomo parli, e come ragioni? Tutte cose belle certamente a sapersi, e che sono state studiate dai filosofi,

e che si possono apprendere dai loro libri. La filosofia così diviene una serie di conoscenze utili a sapersi, e sarà più bravo tra i maestri chi più ne farà apprendere, e migliore tra i libri quello che ne ammanirà *ad usum Delphini* un maggior numero, secondo gli ultimi accertamenti o le conclusioni più accettabili delle discussioni più recenti. A questo si riduce pur troppo la filosofia, per solito. E non è più filosofia, perchè la filosofia non è una o più conoscenze, ma è pensiero; non è contenuto, ma forma del sapere. E quando della stessa forma del sapere s'è fatto un contenuto, non solo non si è appresa la filosofia, ma si è finito per mettersi in condizione di non più capire in che la filosofia possa consistere.

La filosofia non è erudizione. Molte sono le materie insegnate nelle scuole medie che sono per loro natura dominate dalla tendenza a riuscire un semplice corredo del cervello. Troppi già sono i dati, i ragguagli d'ogni sorta, di cui si pretende rimpinzare le menti, nell'età del più vigoroso sviluppo, quando più esse hanno bisogno d'aria e di libertà. E la filosofia, trattata essa stessa come un certo numero di questioni, di cui convenga informarsi e di molte nozioni da appropriarsi, è una nuova causa di malattia che si aggiunge alle altre; laddove essa dovrebbe essere una medicina o un corroborante, onde si conservi o riacquisti il vigore della mente e tutte le materie di studio possano quindi valere di vital nutrimento. La filosofia dev'essere, sia pure inizialmente, costituzione della personalità: quella che ordinariamente si dice educazione morale, ma che non può darci il vero carattere, il vero uomo, se non si suggella colla coscienza che l'uomo deve avere di se stesso, della sua dignità e del suo posto nel mondo, della sua natura e del suo conseguente destino.

La filosofia, dunque, fa spesso nei licei, o può parere che faccia più male che bene. E molte considerazioni potrei aggiungere in questo senso, che ora per brevità tralascio, le quali dimostrerebbero che il male

è più grave che non si creda. Ma da questo genere di considerazioni non mi sono mai creduto autorizzato, da ultimo, a concludere che sia meglio non farne nulla e darla vinta a coloro che vogliono, o almeno volevano, abolire nei licei l'insegnamento della filosofia. E le ragioni principali che mi hanno mantenuto fedele alla mia tesi sono due.

La prima ragione, è che tutti i difetti dell'insegnamento filosofico si riducono a questo: che la filosofia che s'insegna è una filosofia cattiva, invece della quale ci dovrebbe essere quella buona, ma non è possibile veramente che non ce ne sia nessuna. Abolite l'insegnamento specifico di filosofia e non nominate più professori di filosofia; ebbene, una filosofia, una cattiva filosofia si continuerà lo stesso a insegnare da altri insegnanti, poichè ognuno, a modo suo, è filosofo, anche senza saperlo. Posto dunque che una filosofia ci sarà sempre, meglio che nei licei ce ne sia una, che faccia obbligo a qualcuno di studiarla seriamente. Prima o poi, in una scuola o nell'altra, ci sarà chi senta degnamente quest'obbligo, e abbia intelligenza e coscienza da adempierlo; e la sua opera sarà buon seme che germoglierà come gran di spelta, e basterà esso a propagare nella cultura nazionale la buona pianta del pensiero. E poi, non c'è un taglio netto tra la cattiva e la buona filosofia. E questa, da che ce n'è stata una, è stata sempre la trasformazione della prima: la quale all'uomo d'ingegno darà quando che sia materia e incitamento a una riflessione critica, penetrante, riesaminatrice e riorganizzatrice dello stesso sapere ricevuto e abituale, e iniziatrice di un nuovo pensiero, di un vero pensiero. Non è mai buon consiglio quello di chiudere ermeticamente le finestre e tappare ogni buco, sol perchè a finestre aperte, quand'è nuvolo, ci si vede poco.

L'altra ragione è, che questa cattiva filosofia delle scuole medie è pure la cattiva filosofia delle università e di tutta la cultura scientifica italiana. E per lo stesso motivo per cui si abolirebbe l'insegnamento filoso-

fico nei licei, si dovrebbe pure abolire negli istituti superiori, e alla filosofia dare la caccia da per tutto. Che è stata pure l'idea di quelli che hanno pensato che la filosofia sia come la poesia, dono dei celesti, che nessuna poetica può insegnare, e non s'insegna mai infatti se non adulterata e scambiata con surrogati mistificati. Ma io non sono di questo parere, e mi permetto di credere che anche la poesia si insegni, non dai trattatisti di poetica, almeno da quei pedanti, che l'hanno ridotta a regole empiriche ed astratte, bensì dagli stessi poeti: leggendo i quali, i sommi, tutti abbiamo appreso che sia poesia. In fondo, è questione d'intendersi: ma s'insegna tutto; perchè lo spirito non è mai così individuale, che, ciò nonostante, anzi appunto perciò, non sia assolutamente universale. Anche la filosofia s'insegna: beninteso, dai filosofi. I quali, certo, sono pochi, e non più dei poeti; ma ciascuno non è un essere così esclusivamente privilegiato da non aver niente di comune cogli altri uomini. È della stessa natura di tutti gli altri; e perciò ciascuno può parlare a tutti, ed essere inteso. E il poeta o il filosofo bisogna pure cercarlo in ciascuno per poterlo trovare in qualcuno. E perciò si vuol usare (certo, con discrezione) qualche larghezza, e lasciare a molti la possibilità di correr l'arringo. Dai tentativi, dagli errori discussi e dimostrati per tali, dalle ricerche non sempre coronate da felice esito, aspettare la luce, la verità, la filosofia. Il pensiero italiano negli ultimi decenni ha progredito; gli studi filosofici sono stati coltivati nel nuovo secolo con fervore, tra la simpatia sempre crescente degli uomini colti. Via via che guadagnerà terreno la filosofia italiana nell'alta cultura e negli studi, anche l'insegnamento filosofico dei licei sarà naturalmente condotto a risponderne sempre più pienamente al suo fine.

G. G.]

BENEDETTO CROCE — *Sulla filosofia teologizzante e le sue sopravvissute*: Nota letta all'Accad. Pontaniana nella tornata del

19 gennaio 1919 (estr. dal vol. 49 degli *Atti*: pp. 12 in-4). [Il Croce vi tocca tre punti, 1° *Problemi sussistenti e problemi insussistenti*. Sussistenti, ossia veri problemi, sono quelli che si pongono nell'atto stesso che si risolvono, giusta il principio della unità del problema con la soluzione; poichè « formulare un problema è determinarne i termini, e determinare i termini importa insieme determinare la relazione dei termini tra loro e col tutto »; e « determinare termini e relazione vale risolvere il problema ». I pretesi problemi senza soluzione sono « aggregati di rappresentazioni, spacciati per concetti, o di rappresentazioni miste per concetti, e perciò esprimibili bensì ed espressi in parole, ma in parole alle quali difetta il significato logico, e che o non ne hanno alcuno (vuoti suoni) o lo hanno meramente sentimentale e fantastico ». Problemi, questi cosiffatti, che si agitano e riagitano continuamente e vanamente, escogitando soluzioni, una delle quali distrugge l'altra, e nessuna contenta. E sono tra essi i così detti problemi « ultimi » o « massimi » o « eterni ». O si risolvono con l'immaginazione; o si risolvono, non risolvendosi, con l'agnosticismo e lo scetticismo. La vera soluzione è bensì quella del filosofo che scopre la loro irrealtà, e mostra come e perchè essi siano venuti al mondo. — Verità che nessuno contesterà se dalla forma che le dà il C. si traduce in quella ordinaria e tradizionale, che un problema posto bene, o nei suoi veri termini, è *ipso facto* risoluto; e che i problemi non risolti sono quelli posti male. — Che poi un problema prima di esser posto bene ci sia pure, ma posto male, lo riconosce anche il C., non solo in quanto ammette l'esistenza di questi cotali problemi insussistenti, ma dice pure a illustrazione del principio su detto dell'unità del problema con la soluzione, che « di qua dalla soluzione, non si ha già qualcosa di formulato, una domanda precisa, ma, tutt'al più, solamente un'oscura sollecitazione, un senso di inaccomodamento, un dolore che è il segno non dubbio del

crescere e maturarsi di un problema, dalla vita preparato al pensiero » (p. 3-4). Questo crescere e maturarsi del problema è pure un modo di concepire quello svolgimento — che il problema, come in generale il pensiero, non può non attraversare — in cui la stessa formulazione esatta del problema non può aver luogo subitaneamente. In conclusione, il problema non può dirsi insussistente se non quando si critichi e superi. Come il C. mostra bene d'intendere la cosa esemplificando nel 2° punto *La conoscibilità del reale come problema insussistente*. Problema insolubile, perchè in esso i termini essere e pensiero « sono rimasti non veramente pensati, ma vaghi ed incerti » e trattati perciò « come due entità o due cose », che non si poteva mettere in rapporto senza escogitare una terza cosa, navigando in piena immaginazione e fuggendo mitologie. E il problema cadde, dimostrandosi privo di significato quando, invece dell'astratto e fantastico essere, si cominciò a parlare dell'oggetto, e si vide che gli oggetti non sono mai dinanzi a noi belli e fatti, ma si fanno volendo e pensando « e che perciò non sono oggetti ma soggetti, anzi un unico soggetto, di cui gli oggetti o singoli soggetti, formano nient'altro che i suoi aspetti stessi, resi astratti ».

Rimane bensì, secondo il C., una sopravvivenza del vecchio problema superato dalla risoluzione di essere e pensiero nel concetto del fare spirituale (che è il 3° punto), e opera in un problema ben effettivo, che è quello dell'unità dello spirito o del reale, che è lo stesso: opera, creando accanto ad esso un suo doppione, insussistente e generato, dice il C., « dal persistente bisogno religioso di rifugiarsi e beatificarsi e acquetarsi in Dio, nel Dio o mitologicamente immaginato o misticamente sentito ». Giacchè la vera unità dello spirito è distinzione: unità dei distinti, da non confondersi con l'unità hegeliana degli opposti: e l'unità invece che si desidera dai teologizzanti o mistici, rimasti impigliati nell'antiquato problema insussistente, è di là

o di qua del processo stesso della distinzione. La mente, dice il C. « adusata alla vecchia metafisica . . . divorata com'è da insaziabile avidità unificatoria, non coglie nelle forme dello spirito la reale unità, che è la loro stessa attiva distinzione ». — Il problema è appunto qui: unità che si distingue. Solamente raggiungendo l'unità nel suo distinguersi la mitologia, il misticismo e il teologizzamento finiscono per davvero.

G. G.]

J. B. BAILLIE — *Anthropomorphism and Truth; The stereoscopic character of knowledge*: estratti dai *Proced. Aristotelian Society*. (Sedute del 18 febr. 1918, pp. 39; e del 17 apr. 1919 pp. 236-69).

[Il Baillie ha letto queste brevi memorie alla Società Aristotelica di Londra, nel febbraio e nell'aprile 1918. Anzitutto, l'A. combatte il pregiudizio di considerare la mente individuale come già completa nel suo sviluppo, esistente accanto agli oggetti, anch'essi finiti e completi; mentre lo sviluppo mentale è un processo di scoperta di ciò che essa mente contiene e del significato degli oggetti, in relazione ai quali essa vive ed è. Quella che si suol chiamare esperienza, consiste in questo processo. L'intellettualismo è il punto di vista astratto della verità, perchè il pensiero ha la sua base nella mente individuale, all'infuori della quale non ha più alcun senso (pp. 15-17). Di qui l'insolvenza dell'intelletto nei riguardi della verità concreta.

Ora, la mente ha tre mezzi per soddisfare al suo bisogno di unità, che è il fondamento di tutto il reale: la verità con l'intelletto, la bontà con la volizione, e la bellezza con l'emotività. Il pensiero non è tutto il reale, benchè questo sarebbe infinitamente più povero senza di quello. La più alta espressione di vita spirituale è data dalla ricostituzione e riaffermazione dell'attività primordiale della mente, cui è subordinata ogni forma d'esperienza.

Più importante, a parer nostro, è l'altra memoria più recente, sul carattere stereo-

scopico della conoscenza. La quale, osserva giustamente l'A., è di solito considerata come un processo lineare (al pari delle serie temporali), in cui la verità viene identificata con lo stadio finale di esso; mentre, in definitiva, il fatto ultimo non è la successione, bensì un principio espresso mediante la successione: *the real individued and individual*. L'attività conoscitiva è il coronamento del mondo in cui viviamo, il suo ultimo prodotto e fine; perchè lo spirito è continuo con la natura (insieme di processi organici e inorganici), e da essa inseparabile (pp. 237-39). L'A. torna a ribadire qui il concetto già espresso nell'altra lettura, che la verità non è tutta la realtà, ma una realizzazione consapevole dell'intera individualità. L'oggetto, come reale, rimane indipendente dai nostri processi conoscitivi; verità e errore sono forme esclusivamente mentali, consistenti nell'attingere o no il soddisfacimento delle leggi del pensiero.

Una parte interessante dell'opuscolo è quella dedicata alla determinazione della natura e dei rapporti fra percezione e concetto, i quali l'A. riguarda come stadi di conoscenza unici e *sui generis*, non sovrapposti o superiori l'uno all'altro; e combatte l'opinione assai diffusa tra gli psicologi, che credono possibile di ricavare i concetti con un processo di generalizzazione da altre forme d'esperienza, percettive o rappresentative.

La materia trattata sommariamente, per quanto lucidamente, dal Baillie, è di quelle che investono i problemi centrali della filosofia, e quindi suscettibile delle più ampie e appassionate discussioni. Qui ci sia concesso di accennare soltanto a due rilievi, fondamentali gnoseologicamente, che riguardano la parte della dottrina in cui dobbiamo dissentire dall'illustre pensatore inglese. Quando questi parla di « mente individuale », di « unità mentale », intende quella del singolo individuo, quale si presenta empiricamente (p. 259). E la verità da esso elaborata sarebbe da considerare come un processo parziale, per quanto importante, ina-

deguato ad assicurare alla mente stessa il soddisfacimento dei fini inerenti alla sua natura. Onde la realtà, pel B., non solo occupa una sfera più vasta della verità, ma è da questa indipendente, non è un farsi progressivo di realtà e verità insieme. Che è verità conereta, cioè certezza, la quale, come divinò il nostro Vico, è intrinseca all'atto del pensiero con cui esso si pone originariamente, e quindi si nega nel suo essere immediato, per riacquistare attraverso lo sforzo dialettico la piena comprensione di sé (*verum factum*). Né ciò è possibile senza mediazione. Se il Baillie avesse intesa questa necessità della mediazione attiva nel processo del vero (concreto), non avrebbe nella sua dottrina aperto l'adito a un pluralismo noetico, che lascia sopravanzare alla verità un residuo di realtà irrazionale, cioè a dire trascendente. E, infine, anziché giudicare un arbitrio ingiustificabile dell'intelletto lo spingere il processo cogitativo fino al punto critico della contraddizione (*breaching point*), egli avrebbe potuto vedere nell'aspetto positivo del principio di non contraddizione la molla segreta e la ragione, al contempo, di ogni realizzazione dei fini mentali.

R. N.].

RINALDO NAZZARI — *Il 'dato' come principio di certezza* (Discussione gnoseologica): estr. dagli *Atti della R. Acc. di scienze di Torino*, vol. LIV, 1918-19, pp. 740-50 e 837-44. [In questa stringente memoria il N. istituisce un'analisi molto accurata del concetto del dato; e dimostra che, comunque inteso, il dato non può essere assunto a principio di certezza. Sottile ed esatta questa osservazione: « Nemmeno le qualità prime forniscono un semplice dato sensibile avente validità obiettiva, richiamandosi esse necessariamente a concetti che, sia per l'origine psicologica che per valore gnoseologico, si presentano irti di problemi. Infatti, anche se fosse dimostrata valida la distinzione tra qualità prime, inerenti all'oggetto, e seconde, risolubili nel soggetto, si aprirebbe pur sempre la formidabile questione

dei rapporti tra l'obiettivo e il subiettivo, dove questo secondo non può essere degradato ad epifenomeno, perchè esso pretende all'esistenza con pari diritto di quello onde si fanno valere alcune qualità sensibili ». Più perentoria e perspicua quest'altra: « Ponendo il criterio della certezza nel dato (fatto o qualità sensibile), non che risolvere il problema, lo si suppone già risolto, con una soluzione che è una vuota tautologia, perchè il dato, una volta assunto come tale, include già l'interpretazione dell'esistenza obiettiva come suo attributo; la quale è, invece, il termine in questione, la *x* da risolvere mediante il principio della certezza ». — La certezza, dunque, non si può derivare *a posteriori*, ma va cercata nel pensiero. È qui il N. ricorda il *cogito* cartesiano e quello di Agostino, dicendo il primo « copia imperfetta », del secondo; e ripete la critica che o pensiero ed essere sono termini eterogenei, e l'equazione che ne fa Cartesio è un giudizio sintetico, ma problematico; o sono termini omogenei, e allora il giudizio diventa analitico, e però certo, ma insufficiente a costituire il criterio della verità. Ma, il concetto cartesiano del pensiero è molto diverso da quello agostiniano; e la differenza è tale da rendere affatto impossibile il paragone. Perché, quando lo stesso N. definisce quello di Agostino come pensiero oggettivo, con ciò stesso ha già detto che esso non è pensiero nel senso con cui da Descartes in poi parliamo di pensiero. E quanto al rapporto tra *cogitare* ed *esse* nel cartesianismo il dilemma del N. ci pare che ammetta la possibilità d'un terzo corno. Infatti i due termini non sono né omogenei, né eterogenei, ma omogenei ed eterogenei insieme. E in questa unità di medesimezza e differenza consiste la scoperta cartesiana, corrispondente a quel concetto della mediazione, che lo stesso N. caldamente propugna.

Giacchè il principio della certezza è, secondo il N., un principio logico, ma un principio che sia veramente principio; e che non può essere perciò né quello d'identità,

nè quello di non contraddizione; perchè tanto l'identità quando la differenza presuppongono la molteplicità e la diversità dei pensabili. « I quali, pur essendo molteplici e diversi, si riconoscono come appartenenti allo stesso soggetto pensante (almeno come pensante), rispetto al quale è unificata la loro sua molteplicità ». Unificazione, che « si produce attraverso l'identità, non dei singoli finiti, ciascuno de' quali reca in sé il germe della sua distruzione, ma del pensiero infinito nella sua continuità »: ossia mediante il principio di ragione. Il quale implica soltanto i pensabili e il pensiero; quindi non implica altro che se stesso: vale a dire, è assoluto. È la ragione assoluta, fuori della quale nulla è pensabile, e nella quale « si dissolve ogni distinzione di soggetto-oggetto, ogni limitazione di termini », e si realizza il vero, concreto Universo, che non è « un oggetto che il pensiero trovi dinanzi a sé come un termine immediato o estrinseco »; ma « è unità di ragione, realtà mediata ». Appunto, a questa realtà mediata, che non è, ma si fa, e propriamente *est quatenus cogitatur*, accenna da lungi anche Cartesio. G. G.]

GENEROSO GALLUCCI — *L'attualità dello spirito e l'idealismo attuale del prof. Gentile* (estr. dall'*Eco della cultura*) Napoli, 1917. — *L'attualità dello spirito*: memoria letta all'Accad. pontaniana, Napoli, Sangiovanini, 1919, (pp. 22 in-4 estr. dal. vol. 49 degli *Atti*). [Il prof. Gallucci gira da qualche anno intorno al concetto dell'attualità spirituale, ma non riesce a trovare la porta per entrarvi dentro. Evidentemente si sente attratto verso il concetto che ne ho esposto io in vari lavori, che egli ha sottoposti a diligente studio; e gliene rendo qui pubbliche grazie. Ma, sul più bello, quando si trova innanzi alla enunciazione dei corollari, a cui bisogna pure andare incontro una volta accettato quel concetto, adombra e dà addietro, e protesta che certe proposizioni sono insensate: cioè gli paiono prive di senso (a lui che pure sostiene l'infinito significato di ogni propo-

sizione, e che dovrebbe pure, in seno a quel suo fantastico infinito, concedere un posticino anche per me, ossia per l'interpretazione mia d'un concetto a cui egli stesso mira!). E che altro può significare per un attualista essere una proposizione priva di senso, se non che colui il quale la giudica tale, non riesce a capirla? Una di queste proposizioni insensate sarebbe p. e. questa: che l'interprete di una poesia storicamente esistente fa lui stesso questa poesia. — La fa? grida il Gallucci: ma dite davvero? Ma questa identità tra fare e rifare è schellinghianismo: e ben venga il Croce a dare addosso a questa astratta identità, e a restaurare lo schietto hegelismo della *denkende Betrachtung*. No, l'interprete rifà, o meglio vive all'infinito. « Il pensiero di Dante, di Spinoza, di Hegel... sono processi reali »: e come tutti i processi reali sono convertibili, secondo il Gallucci (che non si vede come abbia fatto a saperlo), in ideali: cioè in processi conosciuti. Ma in che senso? « Nel senso che l'io individuale può, non rifare quei processi, non riviverli ». Con questa parola messa in corsivo il bravo prof. Gallucci salva tutto. — E se io gli dico che « rivivere » è una parola insensata? insensata, perchè metafisica, e della peggiore metafisica? Per rivivere bisogna rinascere; ma l'ammette il Gallucci che si rinasca? E se non si rinasce, ma si persiste, come intendere la discontinuità tra vivere e rivivere? In verità il rivivere e la convertibilità di ideale in reale, e di reale in ideale e la « consustanzialità » dell'oggetto col soggetto, e il significato infinito, in cui il G. si rifugia per sottrarsi alla logica dell'idealismo, sono metafore, pensieri corpulenti, immagini; e non è con queste armi che si può combattere sul terreno della filosofia. Il problema è intatto: così come si presenta allo stesso A. a p. 14 della sua memoria accademica: « Negate le differenze assolute e l'identità astratta, restano a considerarsi le differenze dinamiche, ossia le differenze in atto ». Appunto: ma le differenze sono dinamiche se non si fissano, ma

si risolvono nel processo del dinamismo, che le pone. E allora? Non dice egli subito dopo che « la differenza in atto per eccellenza, è quella fra un processo ideale ed il processo reale in cui si converte? ». Proposizione che, se non è anch'essa insensata, deve significar questo: che il processo operatore della conversione non è né reale né ideale, ma quello che si fa processo reale e si fa processo ideale. Il quale processo, segreta energia operatrice della conversione, nella sua unità indifferenziata e differenziante, sarà Uno, se Dio vuole, malgrado tutti gli scandali del Gallucci per chi unizza; e, quel che è peggio, essendo un Uno non pensiero né realtà, né νοῦς né νοητόν, è proprio l'ἔν di Plotino e di tutti i mistici. Chi è dunque il mistico? G. G.].

CESARE RANZOLI — *L'idealismo e la filosofia* Bocca (Torino, 1919, pp. 122 in-16). [Il R. è persuaso ancora che a riconoscere all'io il potere che gli attribuisce l'idealismo, di creare l'oggetto suo, si opponga un « lieve ostacolo »: ed è « l'esistenza del dato, come a dire di ciò che esiste nel nostro pensiero, e come pensiero, ma non si può dedurre puramente dalle leggi del pensiero... l'ospite straniero, che adotta il nostro linguaggio, che s'accocchia ai nostri costumi, che veste i nostri panni, che mangia al nostro desco, ma serba pur sempre, nell'accento e nei modi, l'impronta della sua origine esotica » (p. 85-6). Gli pare quindi « di sommo interesse il rilevare che i più grandi metafisici furono costretti, loro malgrado, ad ammetterlo, proprio nel momento in cui ricostruivano l'esistenza universale con gli elementi dell'io, o si industriavano di farla scaturire liricamente dalla pura attività del soggetto »; e « un esempio freschissimo e quanto mai suggestivo, dell'ostinata resistenza del dato, ossia della realtà naturale » lo trova nella mia *Teoria generale dello spirito*, in una pagina (2^a ed. p. 264) dove non gli riesce di veder chiaro in un concetto dialettico, che doveva perciò essere dialetticamente esposto, e fis-

sato quindi in questa forma: « Il pensato è impensabile perchè pensato, e pensato perchè impensabile ». E crede che il mio conato dimostri com'io abbia « sentito ottimamente che qui, nella consapevolezza del nostro pensiero di rappresentare spiritualmente una realtà che non è spirituale, di pensare un oggetto sprovvisto di pensiero, risiede il carattere più profondo e drammatico del pensiero stesso » (89-90). No, egregio prof. Ranzoli: io non ho sentito codesto, nè ottimamente nè pessimamente. Così orientato com'ero e sono, nella mia *Teoria*, io, — sia pure illudendomi, se lo credete, — e chiudendomi rigidamente in me stesso cioè nel pensiero, e non parlando perciò d'altro oggetto che quello che il pensiero produce a se stesso, non potevo gittare il più fugace sguardo in una realtà non spirituale. E bisogna assolutamente che chi voglia capire che cosa è il pensato — quest'oggetto stesso di cui parlate, questo dato, che per dato che sia, non potrà mai essere se non dato per noi, ossia ritenuto da noi dato — ne riconosca l'impensabilità nell'atto stesso che lo pensa: poichè (secondo che io spiego in quella pagina, e la spiegazione avrebbe dovuto essere sufficiente, e mettere in guardia contro le vertigini da cui il prof. Ranzoli s'è lasciato prendere) la cosa è pensata come impensabile; e potrei dire che il pensiero in quanto obiettivato, e però pensato, è pensato appunto come dato. Non è pensato. E consiste in ciò l'intrinseca contraddizione del pensiero, forma, io dicevo, della sua irrequieta attività. — Non si tratta, dunque, di prestare o non prestar fede « a una testimonianza cotanto autorevole e decisiva » come, secondo il R., sarebbe quella della coscienza del dato come tale; si tratta bensì d'intendere questa testimonianza. E senza questo intendimento non c'è filosofia.

Devo pure avvertire il prof. Ranzoli che parlando d'illusione di cui l'idealismo appresterebbe il materiale agl'individui, egli si lascia sfuggire tutto il significato dell'idealismo. Il quale da Fichte, anzi da Kant,

anzi da Cartesio in poi, non ha parlato mai di pensiero di individui, e meramente soggettivo. Se egli non vede prima di tutto qual è il pensiero, di cui parla l'idealista, tutto il suo affanno per la rivendicazione del dato è vano: *incipit cogitare, incipit errare!* Quando egli si rendesse conto della oggettiva soggettività, e cioè dall'assolutezza del vero pensiero, può darsi pure che si accorgerebbe altresì della impossibilità per un idealista, quale egli, a modo suo, vuol essere, di parlare di caso e di natura o altro, comunque, dallo spirito. E allora fors'anco potrebbe rendersi conto di un concetto dell'idealismo contemporaneo, che pare gli sia rimasto affatto inaccessibile, quando si dà cura (pp. 105-6) di avvertire i filosofi che « per mondo materiale, al presente, non lecito intendere se non la realtà sprovvista di coscienza e provvista di leggi proprie, che non sono leggi psicologiche »; che da tempo è stata relegata nel museo dei ferravecchi scientifici la materia passiva, pesante, impenebrabile, resistente, amorfa ecc. e che « l'indagine ha mostrato che la sua apparente rigidità non è dovuta che alla velocità dei suoi elementi ultimi, semplice cariche elettriche costituite da una modificazione dell'etere simmetricamente distribuita intorno ad un punto », e che « la materia non è che la forma stabile dell'energia, l'energia intra-atomica » (p. 107). Chiamatela materia o energia, è tutt'uno finchè l'avrete collocata nello spazio. Pel filosofo la questione è lì, non già nell'essere palpabile o impalpabile, resistente o non resistente, omogenea o meno, fissa o instabile e così via; ma nell'essere nello spazio o nell'aver in sé lo spazio. E concepire lo spirito fuori di un *quid* spaziale, e insieme con esso, *hoc opus, hic labor*: questo è il problema che il prof. Ranzoli deve affrontare se vuol aver ragione di quell'idealismo che, non potendo far a meno dello spirito, sostiene che da esso bisogna dedurre ciò che esso si trova di fronte.

G. G.]

ADOLFO LEVI — *Sul concetto della realtà e sul problema del male* (estr. dalla *Riv. di filos.*, 1918, di pp. 14 in-8). [Discute benevolmente quella insipida rifrittura di mitologismo indiano, incompreso monadismo leibniziano (monadi con finestroni!) e ingenuo realismo da carbonaio dell'Aliotta, *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza*. Comincia in verità con una bugia, dicendo il lavoro dell'Al. « opera, oltrechè di pensiero, di vita; opera di un uomo che ha rivissuto intimamente la tragicità della tremenda crisi che ora agita il mondo, e dalla urgenza chiaramente riconosciuta del problema del male e del dolore è stato indotto a rielaborare e a modificare le proprie concezioni filosofiche, offrendo così un esempio bello e non molto comune di probità e di coraggio scientifico insieme ». Ma fa poi giustizia sommaria delle assurde pretese realistiche con cui l'Al. crede di poter superare la soggettività della esperienza, che pure vuole concreta, e pietra angolare d'ogni verità. È ben vero, dice il Levi, che l'Al. « insiste sul fatto che la conoscenza che abbiamo di noi stessi, implica sempre distinzione da altri, che il processo dell'intelligenza contiene sempre un riferimento all'oggetto; ma ciò non permette di oltrepassare la sfera della soggettività, perchè tale distinzione e tale riferimento, in ultimo, si riducono ad atti del soggetto, a contenuti della sua stessa esperienza e a interpretazioni di essa. Se l'affermazione dell'oggettività di un contenuto mentale avesse valore decisivo, anche il sogno e l'allucinazione ci farebbero cogliere la realtà. Certamente, possiamo distinguere nell'esperienza totale un aspetto soggettivo da uno oggettivo; ma mentre è necessario (e ciò deve riconoscersi anche quando si ammettano le conclusioni più risolutamente oggettiviste), se non altro in certi casi, ridurre il secondo aspetto al primo, l'inverso non può farsi. Effettivamente, l'io è il presupposto necessario, la condizione imprescindibile di ogni atto di conoscenza: data questa tesi (cioè il *cogito* cartesiano e l'ap-

percezione trascendentale kantiana intesi nel loro senso più profondo), è illegittimo ogni tentativo di varcare la sfera della soggettività, in cui si esaurisce tutto il reale, visto che ogni sforzo che si faccia per questo scopo non è altro, in ultima analisi, che una nuova espressione di quella attività dell'io che si vorrebbe oltrepassare. La stessa affermazione di una realtà indipendente dal soggetto (la vecchia critica berkeleyana contro l'esistenza della materia vale contro ogni dottrina oggettivista) implica l'affermazione del soggetto stesso che contempla tale realtà; del resto, la stessa posizione di un essere non si riduce poi un atto dell'io?». E continuando in questa lezione elementare di gnoseologia, rincalza: « Non solo non ho il diritto di affermare l'esistenza reale di altri soggetti simili al mio (che sono, non meno degli oggetti cosiddetti materiali, semplici contenuti della mia coscienza cui attribuisco, grazie ad una ricostruzione concettuale, un determinato significato); ma nemmeno quella di parlare di una realtà del passato, che, sotto l'analisi, si riduce a una proiezione mentale di elementi della mia esperienza attuale, interpretata in un certo modo. Non soltanto quindi debbo dire che mi è impossibile trascendere l'esperienza; debbo aggiungere che non ho il diritto di varcare la mia esperienza attuale, perchè ogni sforzo che faccio in questo senso appare poi l'interpretazione di alcuni dei suoi elementi: per quanto io tenti e mi sforzi non giungo ad uscire dalla cerchia del mio io, nella sua attualità ».

Ma da queste giuste osservazioni il L. non sa cavare altro di meglio che il « solipsismo », che amerebbe « svolgere sino alle ultime conseguenze »; di che, evidentemente, gli manca il coraggio. Troppo poco, in verità. E certo un soggettivismo così stremizzato non gli può giovare a risolvere il problema del male; rispetto al quale egli non si contenta delle fantasticherie dell'Aliotta, ma non ha nulla di meglio da contrapporgli. L'io, sta bene: non se può

uscire; ma, appunto perciò esso non è io finito. L'appercezione trascendentale di Kant non è del soggetto finito: altrimenti l'apriori kantiano non potrebbe conferire al sapere quella oggettività che nel kantismo gli conferisce. G. G.]

FILOSOFI MEDIEVALI E DEL RINASCIMENTO. — [Nel *Journal des savants* di marzo-aprile 1919 François Picavet, della Ecole des Hautes-Études, pubblica *Un projet de publication d'oeuvres philosophiques du Moyen âge*, che sarebbe stato formato dalla *Société d'Histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, promossa dallo stesso Picavet, dall'Esmein, dal Prou e da Albert Réville; e indirizzato « uniquement aux pays de l'Entente et de ses amis ». Si vorrebbe prima pubblicare le opere necessarie agli studenti e ai professori di storia letteraria e di storia, di filosofia e di teologia e alle persone colte che si occupano di questi studi. Se la Società avrà mezzi, proseguirà la pubblicazione integrale delle opere esaurite o inedite d'un certo numero di pensatori medievali. Gli aderenti sono pregati di dare il loro parere sui libri che la Società già si propone di pubblicare, e indicarne altre di cui si desidera la pubblicazione. Si vuol dare testi esatti, corretti, la cui lettura sia resa quant'è possibile agevole a chi voglia cavarne le idee essenziali. Note per illustrazione dei luoghi difficili, e rinvii alle opere dello stesso autore o degli altri scrittori medievali che abbiano trattato lo stesso argomento. Una prefazione breve indicherà: 1° le questioni postesi dall'autore; 2° le soluzioni che ne ha date; 3° come ha coordinate le diverse questioni e soluzioni. Infine un indice di nome e di cose. Gli aderenti sono pure invitati a segnalare eventuali collaboratori.

Gli autori compresi per ora nel Catalogo della Società sono: Pseudo-Seneca, Lattanzio, Pseudo-Dionigi, Claudiano Mamerto, Marziano Capella, S. Ambrogio, S. Agostino, Macrobio, Boezio, Cassiodoro;

Giovanni Damasceno, Giovanni Scoto

Erigena, S. Anselmo, Gaunilone, Pier Lombardo, Giovanni da Salisbury, Alessandro da Halès, S. Tommaso, Vincenzo da Beauvais, Ruggero Bacone, S. Boaventura, Raimondo Lullo, Raimondo da Sabunda, Nicolò da Cusa.

Infine la collezione comprenderebbe opere di alcuni grandi filosofi del sec. XV e XVI, come Marsilio Ficino, Tommaso Moro, Erasmo, Cardano.

Noi non possiamo che plaudire all'iniziativa del Picavet, ed incitare gli studiosi italiani ad aderire alla sua Società, augurando che il benemerito sodalizio, nato durante la guerra, nel 1917, abbia presto ad ampliarsi, accogliendo i volenterosi di tutte le nazioni. Ma non possiamo, in questa occasione, non ricordare che risale, in Italia, fino al 1859 il proposito di una edizione del Ficino, decretata dal Governo provvisorio di Toscana, ministro il Ridolfi, quando fu pure decretata l'edizione del Machiavelli, sola iniziata ma non condotta a termine. E il povero Arnaldo della Torre aveva compiuto gli studi per una riedizione critica dell'epistolario ficiniano. Ma non sperò mai di ottenere aiuti e incoraggiamenti alla spesa non lieve che sarebbe occorsa. Poi venne la Società italiana per gli studi filosofici, che promise, sotto la direzione del Tocco, la pubblicazione delle opere principali dei filosofi italiani del Rinascimento. Ma non so quanto si sia mai curata di mantenere in qualche modo la promessa. Venne in luce bensì nel 1910 pel quarto centenario di Telesio, un primo volume del *De rerum natura* del filosofo cosentino, con una prefazione del Tocco e sotto gli auspicii della Società: ma era opera personale di un privato studioso; e le spese della stampa erano largamente fatte dallo Stato attraverso un Comitato che a Cosenza si era costituito per la celebrazione del centenario. Segui a 3 anni di distanza il secondo volume; e l'opera s'è arrestata quantunque non sia venuta meno la sovvenzione dello Stato, e non manchi se non un volume al compimento almeno dell'opera maggiore. A quando?

Alcuni volumi (che il Picavet forse non conosce, poichè vi avrebbe trovato anche l'opera principale del Cusano) ha pubblicati nelle sue collezioni il Laterza; e altri ne pubblicherà, se non mancheranno gli aiuti degli studiosi italiani, ancora pur troppo rari nel campo dei lavori veramente utili al progresso degli studi e altamente disinteressati. G. G.]

ETTORE BIGNONE — *Antifonte oratore ed Antifonte sofista*, (estr. dai Rend. del R. Ist. Lomb., vol. LII, 1919, pp. 564-578. [Ritorna sullo studio dei due frammenti dell'Ἀλήθεια scoperti pochi anni fa nei Papiri di Ossirinco, dei quali largamente s'era occupato nella *N. Rivista storica* del 1917..

Premessa la traduzione dell'intero testo, suggerisce alcune integrazioni per le lacune non colmate dagli editori inglesi; e quindi si sofferma a discutere la varia e incerta tradizione circa l'unità o la duplicità delle persone di Antifonte oratore e Antifonte sofista, richiamando l'attenzione sul carattere schiettamente democratico del secondo dei due frammenti venuti ora in luce, e come esso vivamente contrasti con l'immagine che per sicure testimonianze storiche si conosce di Antifonte oratore: aristocratico risoluto e pugnace, esaltato da Tucidide per la sua fermezza e la sua indomita avversione al partito popolare. Argomento ben più concludente di quello finora addotto delle differenze stilistiche, in favore della distinzione dell'Antifonte sofista, autore dell'Ἀλήθεια dall'oratore. — Questa nota è un estratto di un più ampio studio, che il B. promette di pubblicare quanto prima. G. G.]

GIUSEPPE GHERGHI — *Le fonti del De sensu rerum di Tommaso Campanella*. — Palermo, Trimarchi, 1918 (pp. LVI-82 in-8). [I difetti di quest'opuscolo saltano agli occhi; e sono due i principali. L'uno che un esame analitico come quello che l'A. s'è proposto di fare del contenuto del *De s. rer.* non è possibile senza tener presente altre opere del Campanella; per lo meno,

la *Philosophia sensibus demonstrata* e la *Metaphysica*. L'altro, più grave, che tra le 'fonti' da studiare non si sarebbero dovuto a nessun patto pretermettere quegli scrittori della Rinascenza e segnatamente quelli dal C. più esaltati, come il Pico e il Telesio, da cui egli fu spinto a superare la Scolastica in cui era stato educato. Pure, così com'è, il lavoro del Gh. è utile allo studioso del *De s. rer.* Esso si limita a rintracciare le fonti classiche e medievali; e queste non tutte. Ma quelle che indica, sono esattamente determinate con precisione, e giovano sì come contributo a una ricerca più estesa, sì come dimostrazione del modo che il C. tenne verso gli autori letti e messi a profitto. Alla ricerca, che è tema speciale del lavoro, sono premesse una cinquantina di pagine sulla teoria della conoscenza del C., sulla dottrina della 'mente', sulla Metafisica: accurate, ben pensate e bene scritte. Nella seconda parte, riguardante la mente, non avrebbe però dovuto sfuggire il bellissimo studio del Felici, che il Gh. pare non conosca. — Notevoli (pp. XLIX ss.) le osservazioni intorno al rapporto dell'essere col non essere secondo Campanella; che fu un punto discusso, dopo il Ritter, dallo Spaventa e dal Fiorentino; ed è dal Gh. inteso in modo da eliminare la trascendenza che vedeva lo Spaventa, e l'incertezza che notava il Fiorentino. Deplorabile la scorrettezza tipografica. G. G.]

D. MERCIER — *Le Christianisme dans la vie moderne in Pages choisies recueillies par NOËL*; Paris, Perrin, 1919 (pp. 310 in-8). [È una raccolta di conferenze, allocuzioni, lettere pastorali, articoli, giunta in brevissimo tempo alla quinta edizione.

I brani raccolti nella prima parte del volume (*Le Christianisme et la science*) sono ormai invecchiati. La necessità per i cattolici di uscire dal loro isolamento scientifico

e di stabilire i migliori rapporti possibili con le scienze della natura, con la psicologia, con la psicofisica, e tutti gli altri problemi che, insieme con questi, occuparono e preoccuparono i neotomisti, soprattutto nel decennio tra il '90 e il 900; il carattere, i fini, le possibilità di sviluppo del movimento modernistico, e così via, sono questioni che hanno ormai un interesse puramente storico.

Gli scritti raccolti nella seconda parte (*Le Christianisme et la vie*) offrono ben altro interesse: vi si sente, malgrado la diversità degli argomenti cui si riferiscono, una vivente unità interiore; l'espressione di un'anima intera e diritta nella sua fede, che impronta dell'orientamento spirituale che a quella attinge, le più varie questioni della morale, dell'educazione, della vita sociale.

E per l'appunto alla unità interiore è dedicato un discorso della terza parte (*Le Christianisme et l'avenir*), che è forse il migliore di tutta la raccolta. Contro la tendenza intellettualistica della filosofia moderna, ch'egli fa risalire a Cartesio e a Kant, anche il Mercier afferma energicamente la necessità di questa unità interiore: non è possibile separare la speculazione teorica dalla coscienza morale e religiosa; il filosofo è un uomo concreto, che in tanto filosofa, in quanto agisce, ama, soffre, crede; che pensa non col suo cervello, ma con tutta intera la sua anima; umanamente. Poco importa che il Mercier creda possibile la realizzazione di questa unità interiore soprattutto nella sua fede; poco importa che tutto il suo libro sia una continua e vivente difesa di questa fede; la sua è propaganda nobile e fine, che non degenera mai in invettive polemiche, anche là dove egli attacca e distrugge con poche serrate argomentazioni l'altisonante vacuità della « morale laica » e del « libero pensiero ». C. D. d'A.]

GUASTICCHI ALBERTO, *gerente responsabile*.

Città di Castello, Società Anonima Tipografica «Leonardo da Vinci».

L'ESPERIENZA ETICA DELL'EVANGELIO

Spesso si parla con troppa indeterminatezza di morale cristiana, e la molteplicità di motivi etici che si affermarono nella storia due volte millenaria del cristianesimo, — sia nella vivente personalità degli eroi e dei santi cristiani, sia nelle più svariate e spesso contraddittorie posizioni teoretiche — fa sì che, nel determinare il concetto dell'etica cristiana, o si proceda per una scelta arbitraria e si cerchi di puntualizzare il concetto di morale cristiana in una sola formula, in un tipo e in un personaggio, ad esclusione degli altri che vengono considerati tralignamenti; oppure si giunga ad una conclusione nominalistica: che cristianesimo sia un puro nome sotto cui, accidentalmente, per mero caso, si sono conglomerate nel corso dei secoli infinite tendenze. Le due posizioni presso a poco si conguagliano, o meglio, la seconda è la logica conseguenza della prima che fu affermata rigorosamente dal protestantesimo nel suo sforzo supremo per un ritorno alla vera dottrina di Gesù e degli apostoli. Senonchè il puntualizzare in un momento unico il concetto del cristianesimo e conseguentemente della morale cristiana, significa chiuderlo in se stesso, sterile ed infecondo, incapace di ogni sviluppo e addirittura incapace di ogni intellesione e di ogni comunicatività. Già perfetto in sè, nulla vi aggiunge chi lo afferma; nè lo può vivere in tutta la sua pienezza, ma solo imitare. L'imitazione fatalmente finisce a non coincidere mai col modello; e anche se la copia arrivasse a superare il modello essa trarrebbe sempre d'altronde i suoi incrementi. Da ciò la vana affannosa ricerca, da parte del protestantesimo, del vero archetipo del concetto del cristianesimo. Lutero cancellò come filiazione illegittima del cristianesimo tutta la storia cristiana del medio evo. Ma neppure nel cristianesimo antico si riuscì a trovare questo concetto in sè perfetto del cristianesimo e si cancellò tutta la storia del dogma antico come filiazione dello spirito greco, pernicioso al primitivo spirito evangelico. Si cercò di limitarsi a Gesù e agli apostoli, ma si sentì che tra Pietro e Paolo, tra Paolo e Gesù si aprivano abissi, e che neppure in Gesù stesso si arrivava a

trovare già bella e formulata ed enucleata questa pietra filosofale dell'essenza del cristianesimo. Così, cercando di ritrovare in un momento di tutta la storia del cristianesimo il concetto già bello e costituito del cristianesimo stesso, quasi dono soprannaturale disceso dall'alto agli uomini, si disgrega il cristianesimo e lo si riduce a cieca opera del caso, togliendogli la serietà e la santità della faticosa e dolente storia degli uomini. La ricerca del concetto fallisce perchè questo concetto dovrebbe esser qualcosa di immoto, rigido, estraneo alla vitalità stessa della storia: nato non si sa dove, maturato non si sa come: una realtà soprastorica. Se invece teniamo presente che il cristianesimo è una realtà storica, e la storia concreta del pensiero e dell'opera degli uomini che mai cessano, ma in ogni istante, nell'opera del passato sentono un'insufficienza in cui non possono posare, un nuovo nodo da risolvere, allora il problema della ricerca storica ci si modifica profondamente: conviene allora ricercare l'intima norma per cui il cristianesimo assurge a nuove forme in un moto continuo. Allora il concetto del cristianesimo vien ricercato non in un suo frammento, ma nella sua totalità, nella postrema esperienza che in sè riassume tutte le precedenti esperienze: le forme diverse che assunse nel corso dei secoli ci appaiono legate da un ferreo vincolo di necessità, come nell'albero le radici al tronco, il tronco ai rami e alle foglie; non opera di un singolo, ma di tutti gli spiriti che successivamente la vissero e le diedero il loro tributo di passione e di amore. In tale concezione si viene a riassorbire la tesi cattolica del magistero perenne della chiesa che si aggiunge alla dottrina di Gesù e degli apostoli e muove sempre dallo stesso spirito che l'assiste nel corso della storia. Tale canone di ricerca storica conviene tenere ben fermo, perchè sopravvive sempre un po' in tutti la tendenza a considerare il cristianesimo come una realtà sopraistorica, secondo le sue pretese di religione rivelata già perfetta fin dai suoi inizi. Cercando perciò di precisare l'ideale etico del Nuovo Testamento noi non determineremo tutto l'ideale etico del cristianesimo, ma le prime forme di esso e cercheremo di intenderne a pieno le forze germinative.

*
**

Il cristianesimo non si presentò nella storia con l'aspetto di una vera e riflessa dottrina morale, con una precisa e rigida determinazione dei concetti del bene e del male: entro la sua conce-

zione religiosa, più che una tesi affermò una concreta attuale volontà etica. Ma in quanto l'atto del volere fondamentale del cristianesimo, la conversione predicata da Gesù, ci si illumina nei suoi antecedenti e nella finalità a cui è indirizzato, noi possiamo parlare d'un ideale cristiano. In seguito lo sforzo a mantenere saldo questo ideale, a motivarselo, a riviverlo, determinò sviluppi teorici e approfondimenti che assunsero aspetti di riflessa dottrina.

Gesù aveva dietro di sé tutta l'esperienza religiosa d'Israele entro la quale si era andato maturando il problema morale. La religione del popolo giudeo nel corso dei secoli si era costituita in religione della Legge, compendio dell'ideale di perfezione delle passate generazioni ed estrinsecazione dell'intimo volere di Dio. Dietro la Legge, a darle forza, stava la vigorosa personalità del Dio nazionale Iahvè, che i profeti avevano rivelato nelle sue collere furenti contro il peccato e la trasgressione, e nel suo amore profondo per il popolo santo figliuol suo: un Dio patriarcale, al cui volere tutto doveva piegare: scrutatore dei cuori e dei reni, e che effondeva il terrore della rigida asprezza dell'autorità del patriarca, del *pater familias*. Questa la figurazione più antica. La Legge nella sua immediatezza era il bene, era il dovere, perchè era l'imperioso comando del Dio. Il male era la trasgressione: il peccato coincideva con la ribellione a Dio. Il problema dibattuto da Platone nell'*Eutifrone*, se il giusto e il santo sia ciò che piace agli Dei o se gli Dei amino il giusto e il santo appunto perchè tali, non si affacciava alla coscienza religiosa d'Israele; o meglio, era già implicitamente risolto nell'iniziale intuizione dell'onnipotenza assoluta del Dio che nel suo assoluto arbitrio e nella sua infinita sapienza può creare fin dalle ime radici anche i valori morali, costituire il bene e il male. Giobbe nel suo lamento si duole di questa infinita possanza di Dio che può costituirlo peccatore e inabissarlo nel fango, fosse egli puro e deterso da ogni colpa. Appunto da questa iniziale intuizione, che pure ha, nel corso della storia, una non piccola importanza, perchè sprofonda in uno spirito, in quello di Dio, il bene ed il male non come oggetto, come contenuto, ma come attività suggellante, come categoria, nasce quella disarmonia fra i vari comandamenti della Legge per cui le forme più alte della vita morale sono prescritte così come il minuzioso ritualismo dei sacrifici e le opprimenti disposizioni sulla purità levitica. Ciò perchè la Legge veniva considerata espressione del volere dell'Altissimo; e Dio, secondo la concezione d'allora, repelleva a ciò che contrastava con

la sua purezza e santità. Il volere e anche la repugnanza del Dio dovevano valere come legge: solo da Dio la discriminazione dei valori. Al fedele come correlativo dell'osservanza perfetta veniva promessa ogni felicità e ogni bene nel patto fondamentale della legge e nelle liriche visioni dei profeti sulla felicità d'Israele quando avesse compiuto il volere del Dio. Perciò il primo atteggiamento del popolo e del singolo di fronte alla Legge era quello di un eudemonismo, se non pure di un vero e proprio utilitarismo. Senonchè, a differenza dell'etica greca, quest'eudemonismo non si compiva in se stesso, in guisa che il dominio delle proprie passioni, o la rigida attuazione delle norme della saggezza avessero uno spontaneo coronamento nella felicità individuale sottratta alle bufere della sorte; l'eudemonismo giudaico pur tanto più grossolano e di parvenze assai meno filosofiche, culminava nell'esigenza d'una affermazione cosmica del bene, d'una manifestazione di Dio nel corso degli eventi, nella storia, sì che tutto si giustificasse in una volontà etica di Dio. E ciò era consono alla radicale intuizione religiosa giudaica del Dio onnipotente creatore, radice efficace d'ogni realtà alla cui legge deve rispondere il mondo: quel Dio vivente insomma, di cui si vantava il giudeo di fronte alle genti, e che per il suo grandioso rilievo personale, quasi antropomorfo, doveva urtare, nella elaborazione del dogma cristiano, contro la tradizione ellenica del Dio, causa prima, remota, immobile, immutabile. Ma anche in questo la concezione apparentemente più crassa aveva in sé una superiorità, in quanto, pur nelle parvenze antropomorfe, affermava un principio pressochè ignoto alla speculazione ellenica: la personalità. Ora appunto questo Dio personale era posto a garanzia dell'osservanza della Legge. Inoltre dall'osservanza della Legge scaturiva una nuova esperienza: il problema delle energie costitutive dell'atto etico. La legge era una volontà di Dio, già bella ed espressa, che bisognava rianimare, ravvivare in un'opera: della legge si finiva col sentire il peso: era un giogo. Ed energie libere, volontà cui ancora mancasse l'oggetto su cui fermarsi, nella reale intima esperienza non se ne trovavano: la passione, la concupiscenza si presentavano nella loro realtà di volere già compenetrato del suo oggetto, il peccato veniva sentito come forza, energia operante presente e reale. Donde un rivolgersi a Dio per avere da Dio stesso le forze e le energie per compiere il suo volere, un ricorrere a lui come a fonte della grazia e del bene e d'ogni energia: il senso profondo del peccato di chi a Dio chiede perdono e misericordia e

s'annichilisce al suo cospetto. È questo il sentimento che anima i Salmi. Estraniato all'anima un momento del volere etico, la legge, si sentiva il crollo di quella perfezione, di quella « giustizia » a cui si aspirava. E così, mentre l'etica ellenica, prendendo le mosse dal principio socratico che la virtù si può insegnare e dell'equivalenza di conoscenza e virtù, di errore e vizio, insiste nell'intellettualismo, cioè riduce il volere ad intelletto, il giudaismo si va a poco a poco staccando dall'intellettualismo degli scrittori sapienziali e dei rabbini, ed insiste sul momento energetico del volere: il cristianesimo che si afferma come risoluzione del giudaismo si presenta come il dispensatore di queste energie. Da quanto abbiamo detto apparirà chiaro come all'età di Gesù il problema del bene e del male assumesse, nell'ideale messianico escatologico, l'aspetto di un dramma cosmico. Riassorbito il bene e come legge e come energia in Dio, si affacciava il problema del male. L'esperienza rovesciava la speranza della remunerazione in questa vita secondo l'antica credenza. Altissima ne suona la protesta nel libro di Giobbe per quanto riguarda la sorte dei singoli. L'esperienza storica negava una attuale giustizia nazionale, in quanto il pio Israele veniva assoggettato al duro giogo delle dominazioni straniere; nell'intimo spirito del fedele la tentazione a trasgredire diveniva assillante. Tutte queste estrinsecazioni d'una realtà ribelle a Dio venivano ricondotte ad unica radice, ad un perverso volere antitetico a Dio, al diavolo, a Satana e alle schiere dei suoi demoni. Si prospettava una lotta cosmica tra il principio del bene e quello del male, non priva di analogie con le credenze parsistiche sulla lotta cosmica dei due principii. Senonchè il giudaismo non poteva giungere al dualismo radicale del parsismo: avrebbe dovuto rinunciare alla sua fede nel Dio unica radice d'ogni creazione e d'ogni evento. Perciò nelle credenze messianico-escatologiche, che nell'età di Gesù dominavano nel popolo, il momento satanico viene sempre conglobato in tutto il piano provvidenziale di Dio, come momento previsto e tollerato per la rivelazione, a confusione degli infedeli, dell'onnipotenza dell'Eterno nel giorno suo. Nella sintesi finale della provvidenza avrebbero trovato compensazione gli squilibri e le ingiustizie del mondo perduto che trapassa. Quindi la credenza nella resurrezione dei morti e il trasferimento della credenza della remunerazione in un'altra vita, nel giorno del giudizio, la credenza nell'istaurazione d'un mondo perfetto da cui sarebbe stato eliminato il male fin dalle radici, quindi l'accavallarsi d'un sogno politico — l'ideale messiani-

co — ad una speranza trascendente: perchè prima della consumazione dei tempi il popolo fedele fosse ricompensato, quindi l'intrecciarsi nelle forme più strane e più svariate dell'ideale politico con quello escatologico della distruzione di questo mondo e dell'istaurazione di uno nuovo, perfetto, ideale. Ridotto a dramma esterno la lotta fra il bene e il male, l'uomo rimaneva spettatore angustiato, oscillante fra speranza e terrore, nella sete di Dio, e nell'angustia di non sentirsi sicuro di trionfare nel terribile giudizio. Si comincia a disperare della capacità della Legge a portare a salvamento i credenti, e più che a confidare nelle proprie opere si comincia ad aderire a Dio con la fede e a desiderare che Iddio ripiova in grazia sul fedele e lo salvi dalle incursioni del Maligno.

Questo è il momento in cui interviene Gesù come eroe predestinato del dramma apocalittico, e interiorizza il momento etico nell'uomo, nell'attesa del giudizio supremo. Il dramma apocalittico non poteva restare pura immaginazione, postulato astratto appunto per l'intuizione capitale del Dio vivente. Il male, il demonio, che il giudeo sentiva negli eventi politici e nell'interiore esperienza, era una ribellione ed una provocazione contro Dio e non poteva restare senza risposta se Dio era veramente Dio. Si viveva nell'angoscia di una tragedia imminente, nell'afa che precorre l'uragano. Questa imminenza del compimento dei tempi, sfolgorando con piena evidenza nella fede fervida di Gesù, fece sì che egli, come gli antichi profeti, si sentisse da Dio investito d'un mandato per il suo popolo; e assegnandogli una posizione attiva nella tragedia escatologica, gli desse il presentimento che Iddio lo avrebbe investito nella lotta di tutta la sua possanza, ne avrebbe fatto il suo strumento di vittoria, l'Unto, il Messia della speranza d'Israele. Così discese nella sua missione precorritrice, recando l'annuncio del giudizio imminente e l'ultima intimazione di penitenza e di ritorno a Dio, e insieme il perdono dei precedenti peccati per un nuovo iniziamento di vita, garanzia sicura della partecipazione al regno imminente. Avveniva così — prima ancora che Paolo lo formulasse apertamente — nell'esperienza vissuta un innesto dell'uomo in Dio per opera della fede: e vivificato dall'eterna sorgente, fiorì l'Evangelio. L'annuncio del regno finì per coincidere con la esperienza etico-religiosa che ne seguì. Era l'avviso di levarsi su, di schierarsi dalla parte di Dio, di riceverne il perdono e di creare per se stessi la migliore « giustizia »: la perfezione degli eletti al regno. Perciò la decisa rottura col mondo del peccato e della per-

dizione e il più aspro ascetismo di abbandono e di rinuncia: rinuncia alle ricchezze e al mondo, alla famiglia, alla vita. Più della Legge: era questa l'esigenza di Gesù. Senonchè questo « più » era interiorizzato al volere umano con una perfetta coincidenza di volere tra Dio e il fedele: il fedele era figlio di Dio, già congiunto al padre da una corrispondenza d'amore. Ciò spiega il conflitto asperissimo tra Gesù e i Farisei, settatori d'una rigidissima osservanza complicata da una tradizione orale d'interpretazioni arbitrarie: addirittura una seconda legge. Come sintesi di tutta la vita raggrupata in un supremo sforzo per la preparazione al regno, l'evangelio si ribellava ad ogni disarticolazione della vita, per ragguagliare un esterno modello: non voleva disperdere lo sforzo dell'intenzione verso le cose massime della legge — il giudizio, la misericordia, la fede — per le minute osservanze. D'altronde, ammettendo un più sopra la Legge, una graduazione fra i vari comandamenti della Legge, sostanzialmente si superava il legalismo stesso; e la norma ed il criterio dell'azione veniva trasferito dalla Legge ad una ispirazione che pareva dono soprannaturale, uno spirito direttamente procedente da Dio. Questo ci spiega in anticipazione come i discepoli diretti di Gesù non furono in grado di far valere il principio legalistico, a cui essi stessi ancora aderivano, di fronte a Paolo, per cui la Legge era abrogata in Cristo. Questo « più » sulla legge, questa fermezza di intenzioni, questa pienezza di amore verso Dio e verso gli uomini, in una parola, l'esperienza nuova dell'Evangelio veniva sentita come un'anticipazione della vita perfetta del regno, come il crepuscolo antelucano della gloria, e al tempo stesso come un'attuale consacrazione del fedele da parte di Dio al nuovo ordine di cose. Perciò il momento della rinuncia e dell'ascetismo escatologico rimaneva limitato come momento iniziale. Rotti i rapporti col mondo perduto, rifioriva una nuova vita nel palpito d'amore per Dio e per fratello, nell'austerità d'un volere, che persegue il peccato al di qua dell'atto, nell'intenzione, ed è conscio della propria piena responsabilità. Fuori dal cuore dell'uomo procede ogni peccato che contamina. Al di qua dell'adulterio v'è ancora da reprimer la concupiscenza, al di qua dell'omicidio il moto d'ira: ecco l'incremento sulla Legge. La Legge regola il giuramento, Gesù l'interdice; Mosè consente il divorzio, Gesù lo vieta; la Legge acconsente che si odino i nemici, l'eletto al regno deve amarli: qual è il suo merito se ama solo chi ama? non fan così anche i peccatori e i pubblicani? Il divieto di giudicare è ricondotto alla coscienza delle proprie colpe,

il perdono è legge che procede dal perdono di Dio. Ricongiunti a Dio, i figli del regno ritrovano una sublime indifferenza per tutti gli eventi, un'assoluta dedizione, per le cure di questo mondo, al Dio che provvede ai passeri del tetto e veste i gigli della convalle; un'assoluta fiducia nel chiedere, un'assoluta sicurezza d'ottenere. Finivano a dissolversi anche i tradizionali concetti dell'utilitarismo legalistico e del computo dei meriti, riconoscendo a Dio il diritto di ammettere nel regno il peccatore pentito dell'ultima ora, come il giusto della prima, il figliol prodigo come il primogenito, perchè sostanzialmente tutti abbisognano del soccorso e del perdono di Dio, e nessuno può giudicare Iddio. L'eletto al regno si drizzava in tutta la sua semplicità di cuore e purità di spirito. Questo ricco risveglio di vita intima era il momento ricostruttivo dell'intuizione etica di Gesù, e finiva a trascendere l'ideale messianico da cui aveva preso le mosse e attinto i succhi. Doveva ricostruire una vita sociale anche prima della manifestazione del regno, anche se Gesù non si proponeva di creare nessuna istituzione in questo mondo perduto: doveva sopravvivere anche al tramonto del sogno escatologico messianico. L'ideale etico dell'escatologia fatalmente doveva trasformarsi in ideale ecclesiastico; nella chiesa che, pur vivendo connessa a questo mondo, si sarebbe fatta un vanto d'attingere la sua vita ad una fonte sopramondana.

*
* *

Questo, in un brevissimo cenno, l'ideale etico di Gesù, così ricco di poesia nelle sue parabole, così possente nella sua semplicità e nella sua dolcezza, di cui il fascino si perpetuò in tutta la storia successiva del cristianesimo, pur tra le più aspre controversie teologiche e le profonde mutazioni d'idee, come la nostalgia dell'adulto per gli anni primi dell'infanzia. E qui viene spontanea una domanda: perchè non si rimase a Gesù? Già subito dopo di lui ci sentiamo trasportare in un altro mondo: redenzione, espiazione, sacramenti; Gesù diviene un essere metafisico, il Cristo; e il problema cristologico riempie i secoli degli aspri contrasti teologici. Dell'ideale etico di Gesù si smarrisce la tranquilla sicurezza, e nascono gli angosciosi dibattiti sulla grazia, sulla libertà e la predestinazione: l'ascetismo minaccia di soffocare la letizia dell'evangelio. Questo rapido mutamento, che s'inizia subito dopo la morte di Gesù sulla croce, sorprende a prima vista. Si è arrivato persino

a parlare di una falsificazione del cristianesimo, di cui si fa principalmente carico a Paolo, l'apostolo che non conobbe Gesù, e a considerare tutto il cristianesimo costruito addirittura su di un colossale fraintendimento. Senonchè a ben riguardare ci si rivela una necessità di evoluzione, che il netto risalto individuale dei vari momenti non lascia scorgere subito. Restare a Gesù: si sarebbe potuto? Chi ripensa il già detto s'accorge che manca qualcosa: sente un'immediatezza che ha bisogno di esser ridotta e fatta intima in un processo dialettico; sente che la soluzione messianico-apocalittica del giudaismo data da Gesù è gravida a sua volta di altri problemi che urgono e nel loro incalzare devono fatalmente infrangere questa forma particolarmente personale dell'evangelio di Gesù per svolgerne le forze germinali: il seme deve morire per rivivere trasfigurato. L'errore di quelli che vorrebbero restare a Gesù consiste nel porre a soggetto della vita etica dell'evangelio l'uomo. Il soggetto è invece l'eletto. La vita etica dell'evangelio è un postumo rispetto a un fatto soprannaturale, la cui radice è nel volere di Dio. « Molti i chiamati, pochi gli eletti ». Alla base della predicazione di Gesù sta un fatto, che egli poteva solo comprendere in guisa soprannaturale: la sua missione; quel fatto che per noi è la sua coscienza messianica. La vita etica del discepolo dell'evangelio è la conseguenza di un atto di grazia di Dio, non solo nel decreto generale del perdono dei peccati, ma nella predisposizione generale del regno, nella stessa guisa che Gesù è predestinato Messia e i dodici apostoli saranno i dodici rettori delle tribù di Israele. Correlativo a questo fatto soprannaturale sta un fatto concreto d'esperienza individuale: la fede nel banditore del regno e nel suo annunzio evangelico (motivo d'aspre controversie fra Gesù e i suoi contraddittori) è la base prima dell'operare del discepolo. Perciò la riduzione di questa immediatezza diviene il problema del corso ulteriore della storia cristiana: così lo sentirono prima ancora di Paolo, gli stessi discepoli diretti del Nazareno. Essi si chiamavano i « santi », e il termine non aveva il valore etico che ha per noi moderni: significava i consacrati a Dio e al regno. Per opera dei discepoli diretti di Gesù un atto sacrale, il battesimo, fu posto a base della vita cristiana; la reminiscenza dell'ultima cena di Gesù assurse a valore di sacramento, nel suo significato primitivo di somministrazione del pane e della coppa del regno agli eletti predestinati alla gloria futura; l'intima esperienza della vita dell'evangelio fu ricondotta ad uno spirito soprannaturale somministrato da Dio; la missione storica di

Gesù fu posta in pieno rilievo come miracolo provvidenziale di Dio ed ingrandita nel senso arcano della sua morte e della risurrezione. Tutto ciò conferma che, fin dall'inizio, la vita etica dell'evangelio fu intesa ed interpretata come estrinsecazione di un fatto soprannaturale: al suo inizio sta incontrovertibilmente un fatto di grazia e un atto di fede che devono essere interpretati e motivati a rinsaldamento dell'esperienza di quell'unione con Dio che nella sua prima forma s'esprime nell'ideale degli eletti al regno: quella esperienza che affermata da Gesù venne considerata l'opera sua unica e meravigliosa. In questo senso si orientò il pensiero di Paolo; ciò che pare arbitrio disfrenato, intrusione violentatrice, fu invece visione geniale, che appunto, guardando da lontano, senza diretta dipendenza da Gesù, seppe stringere in un nuovo approfondimento la nuova esperienza: ne sprizzò la luce che sfolgorò le genti e furono dischiuse a Cristo le vie del mondo. L'opera di Paolo consistè nell'elevare l'esperienza della grazia degli eletti in alto come un faro, subordinandole tutta la storia religiosa d'Israele: facendo di Cristo il fine predisposto da Dio, e da cui solo acquistano il vero valore il momento storico e l'esperienza religiosa giudaica: la Legge e la coscienza del peccato.

Le conseguenze furono enormi nella storia mondiale. Il momento del soprannaturale giganteggiò nella visione iniziale di Damasco. La fede che egli « devastava » si rivelò all'apostolo come la grazia attuale di Dio; la comunità dei credenti in Gesù crocifisso, come la germinale anticipazione del regno di Dio; il Nazareno inchiodato sulla croce e colpito dalla maledizione della legge [maledetto colui che pende dal legno, Deut. XXI-23], come un arcano mistero della provvidenza di Dio, un'irrisione di Dio alla sapienza dei sapienti. Poichè Iddio si era compiaciuto di dimostrare che la sua follia era più sapiente della sapienza dei sapienti e la sua debolezza più forte dei possenti e aveva esaltato la parola e la stoltezza della croce. È questo il frequente motivo del superbo orgoglio di Dio che dai profeti d'Israele passa in Paolo, e si esalta nella grandezza del piano provvidenziale. Il mistero provvidenziale si rivela e il Dio giudaico si trasfigura nel termine ultimo della sua provvidenza: la misericordia e la grazia verso gli eletti suoi: ma misericordia e grazia nella loro iperbolica grandezza devono stupefare ogni intelletto. La grazia di Dio deve essere al tempo stesso il trionfo glorioso di Dio: bisogna che ogni intelletto senta che nulla ha valore senza Iddio. Tutta la storia religiosa viene piegata e subordinata a tal fine. La Legge aveva per i padri

un valore positivo: la purificazione di Israele: per Paolo ne acquista uno negativo: di tramite necessario del peccato, perchè tutti siano suggellati nel peccato e tutti abbiano bisogno della grazia di Dio in Cristo, in cui è abrogata la Legge. Con questa trasfigurazione di Dio e l'abrogazione della Legge, crolla il muro di divisione che separava il popolo giudeo, di cui la comunità primitiva si sentiva ancora parte, dal mondo dellé genti. Con l'impeto di acque lungamente contenute e che finalmente schiantano la chiusa, Paolo si lanciò sulle vie delle genti: nella nuova visione lo sforzo costante della religione giudaica, di elevarsi a fattore della storia mondiale, e affermare il proprio Iddio al cospetto di tutte le genti, si compiva trasvalutandosi in una nuova religione. E per questa ostensione universale di Dio in Cristo Paolo sostenne un'aspra lotta contro quei cristiani che volevano limitare la salute cristiana entro i limiti della teocrazia d'Israele. Paolo era un apocalittico. L'esaltazione gloriosa di Dio, che egli attende di momento in momento col giudizio e il ritorno di Cristo, è il motivo intimo e profondo dell'opera sua: come Gesù, egli anticipa gli eventi escatologici in una azione umana che è come il riflesso terreno del dramma celeste: corre la terra a reclutare gli eletti: quanti aderiscono per fede all'annuncio di salute.

Nella predicazione di Paolo Gesù viene completamente ravvolto nel soprannaturale: l'opera sua a cavaliere di due ere, di due mondi se sarà coronata nel mondo venturo è di già compiuta in questo con la redenzione. Egli è preesistente nel mondo, strumento dell'opera creatrice di Dio, termine della sua provvidenza: è l'eroe vincitore delle dominazioni e delle potenze intermedie che asserviscono l'uomo e lo schiacciano sotto il peccato e la morte; è lo spirito della chiesa, il corpo mistico in cui i santi si assommano in un'unità superiore; è colui che apre l'accesso a Dio ed esalta i fedeli al di sopra delle gerarchie angeliche virtualmente nel mondo che trapassa — nella realtà, all'avvento del giudizio imminente: è la sapienza istessa di Dio ipostatizzata. La concezione etica di Paolo s'inquadra nella cornice di questa visione mistico-escatologica, che sviluppa e spiega un'idea ancora immediata in Gesù: quell'innesto dell'uomo in Dio, in unico volere, in una consonanza perfetta che precede la perfezione del regno.

Questa è l'opera della grazia, che si afferma sul fallimento dell'esperienza legalistica: fallimento già presentito dal giudaismo, e da Paolo affermato in pagine immortali nella sua polemica con i Cristiani giudaizzanti. La Legge non è strumento di salute, ma di perdizione, predisposta a ciò che si senta che solo dalla grazia di Dio

può venire salute. La Legge è il termine correlativo del peccato: senza Legge non si avrebbe neppure la cognizione di ciò che è peccato: la Legge è un'astratta idealità, bella e buona in sè, ma infeconda, che il peccato — e peccato in Paolo ha una accentuazione diabolica — trasgredisce, invadendo ed insediandosi nella carne debole e frale; trasgredisce per essere peccato in tutta la pienezza della parola. La Legge nel suo momento storico gli appare un patto insidioso, una cambiale che fatalmente non si può pagare, poichè l'osservanza completa ed assoluta della Legge è irrealizzabile: Dio tutto ha voluto chiudere e suggellare sotto il peccato. La nuova via di salute quindi si ha non per le opere della Legge, ma per la fede, per l'atto energico che si profonde in Dio. Ma alla giustificazione per lo fede si sovrappone, non del tutto armonicamente, il riscatto per opera di Cristo, che, assunta forma d'uomo, compì l'opera di giustizia fallita agli uomini: morì vittima espiatrice sulla croce, e sulla croce crocifisse la carne peccaminosa, e sulla croce distrusse la Legge e trionfò delle potenze intermedie che asservivano alla Legge e al peccato e alla morte, e nella risurrezione vinse la morte ch'egli annienterà definitivamente nel novissimo giorno. Di guisa che l'opera di Gesù Cristo viene concepita come l'unico atto etico che instauri il bene e trionfi del male nel ciclo della storia universale: quest'atto etico è assimilato dall'eletto misticamente sia nella fede sia nei sacramenti del battesimo, assimilazione della morte redentrice per la risurrezione futura, e dell'eucaristia, comunione mistica del sangue e del corpo di Cristo. L'eletto, il santo di Cristo non vive più a se stesso, ma vive a Cristo che lo ha redento; è morto alla carne e alle opere della carne e del peccato: egli non vive più, vive in lui Cristo.

La conseguenza logica sarebbe un trasferimento al di là del bene e del male, se Paolo, fatto accorto delle conseguenze, non si fermasse a mezza via. O meglio, la logica conseguenza delle premesse della redenzione è la realtà escatologica che deve rivelarsi; quando il santo di Cristo sarà absorto e trasfigurato nel regno di Cristo e sarà annichilito in un corpo spirituale anche il sustrato materiale del peccato, la carne; quando la creazione si trasfigurerà nelle forme incorruttibili. Senonchè un dato d'esperienza si inframmette come punto morto nel quadro ideale: il momento crepuscolare in cui l'apostolo crede di vivere, in cui compiuta già l'opera di redenzione, attuato virtualmente lo stato di perfezione dei santi di Cristo, manca ancora il compimento finale. Il santo si trova in

un momento di transizione: la carne sopravvive per quanto già vinta, neutralizzata dallo spirito, l'elemento soprasensibile che in lui è disceso. Surttiziamente un imperativo etico interviene ad impedire che si cada in un immoralismo mistico. Avviene un capovolgimento: bisogna operare in guisa da trovarsi degni dell'alto ideale e della gloria di figli di Dio.

(Continua).

ADOLFO OMODEO.

MARSILIO FICINO

E LA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO

II.

LE OPERE.

Il Bandini, nelle sue *Annotazioni* alla biografia del Ficino scritta dal Corsi, ci dà un indice delle opere edite ed inedite del Ficino, ma esso, nel suo schematismo, non può dirci nulla circa lo svolgimento della filosofia di lui. Pertanto ai nostri tempi, in cui s'è cercato di rinverdire la memoria dell'Accademia platonica e del Ficino, alcuni scrittori hanno posto il problema della cronologia e della autenticità delle opere ficiniane.

Leopoldo Galeotti nell'*Archivio storico italiano* (1), Francesco Puccinotti nella sua *Storia della medicina* (2), Augusto Conti (3) e infine Arnaldo Della Torre nella sua *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, si sono occupati degli scritti del Ficino con molta sagacia e dottrina, ma con una conoscenza poco precisa e per nulla approfondita della filosofia ficiniana.

Le opere del Ficino che trattano di filosofia o di teologia o di medicina, studiate con animo sereno, si rivelano scritte sotto l'ispirazione di un pensiero unico, dominante, che si svolge sicuro della meta da raggiungere. Le dottrine che paiono deviazioni del corso generale del pensiero ficiniano costituiscono la parte caduca, transitoria, del platonismo del Rinascimento, che nel fervore di costruire una nuova concezione della vita non sottilizzava sui materiali di cui si serviva. Questo concetto, noi pensiamo, servirà di guida per eliminare taluni dubbi sorti segnatamente circa l'autenticità dell'Epistolario ficiniano.

Fu il Corsi il primo ad affermare che la maggior parte delle lettere che correvano sotto il nome del Ficino fossero apocrife e che la composizione dell'Epistolario attuale fosse dovuta ad un nipote di

(1) *Op. cit.*

(2) Livorno, Wagner, 1853, vol. III, p. 2^a, pp. 536-575.

(3) In *Arch. stor. ital.*, serie III, vol. II, p. 2^a p. 172; oppure in *Cose di storia ed arte*, Firenze, 1874, pp. 283-307 dello stesso A.

lui, Sebastiano Salvini (1). Le lettere autentiche sarebbero quelle poche di argomento filosofico, e però tutte le altre non rappresenterebbero che una grande mistificazione del nipote del Ficino. Il Puccinotti, accettando ad occhi chiusi la grave affermazione del Corsi, crede di poter tracciare i momenti attraverso cui passò lo spirito del Ficino, e che sarebbero tre: 1° *platonico* (dai 18 ai 20 anni) e di quel platonismo professato dai latini come S. Agostino, Boezio e Tullio; 2° *alessandrino* (dai 30 ai 40 anni), in cui, oltre a Platone, il Ficino tiene in grande onore Mercurio Trismegisto e Plotino; 3° *cristiano* (dai 40 ai 66 anni), in cui egli torna decisamente al cristianesimo che concilia con un platonismo pratico (2). A parte l'artificiosità di una tale costruzione, il Puccinotti aveva la coscienza che la filosofia del Ficino non era e non poteva essere una riproduzione del neoplatonismo, bensì un momento importantissimo della filosofia cristiana, destinata ad avere una ripercussione profonda in tutto il Rinascimento che pose le premesse della filosofia moderna.

Ma per provare questa tesi giustissima, che è il risultato dell'esame coscienzioso del pensiero ficiniano, non c'era bisogno di negare l'autenticità dell'Epistolario; bastava seguire la direzione centrale che, malgrado certe oscillazioni, dovute a cause che avremo occasione di studiare, si mantiene ininterrotta. Giacchè il Ficino, pur attingendo a piene mani alle dottrine di Platone, Plotino, Giamblico, Proclo e di altri neoplatonici, riesce ad organizzare a modo suo un sistema di pensiero per tanta parte originale. Ma, prescindendo per ora da questo concetto che sarà sviluppato e messo in rilievo nel seguito del nostro lavoro, il criterio per discernere le lettere apocriefe dalle autentiche ci è fornito dallo stesso Ficino, il quale in una lettera ad Angelo Poliziano scrive: « *Circumferuntur, ut ais, Epistolae quaedam meo nomine quasi Aristippicae et quaedam ex parte Lucretianae potius quam Platonicae: si meae sunt non sunt tales, si tales sunt, non meae illae quidem, sed a detractoribus meis confictae* (3). *Ego enim a teneris annis divinum Platonem,*

(1) « *Circumferuntur praeterea XII Epistolarum volumina adulterinis Marsili titulis ad amicos quamplures falso inscripta, quae praeter admodum pauca, pluribus sparsa locis, ad speculatricem Philosophiam pertinentia, videlicet de raptu Pauli, de sole et lumine; de sex Platonis clavibus, de stella Magorum, de fatali Platonis numero atque alia huiusmodi nonnulla summa doctrina, summoque artificio conscripta: aliqua omnia Ficino ex fratre Nepoti adscribenda sunt* ». (*Op. cit.*, cap. XIII, p. 45).

(2) *Storia della medicina*, pp. 545-565.

(3) Allude al Pulci che si beffava dell'accademia platonica.

quod nullus ignorat, sectatus sum. Sed facile hoc signo scripta nostra discernes ab alienis. In Epistolis meis sententia quaedam pro ingenii viribus aut moralis aut naturalis est aut theologica. Quod, si quid interdum quodammodo amatorium inest, Platonicum illud quidem et honestum, non Aristippicum et lascivum (1) ». Il Corsi, che pure scrisse la biografia del Ficino nel 1506, fondandosi su queste parole molto affrettatamente concluse che le lettere ficiniane sono *admodum paucae*. Ora, chi pensi, fra l'altro, alle relazioni estesissime del Ficino sempre animato dalla passione di diffondere la luce fulgidissima di Platone, come egli amava chiamarla, non solo a Firenze con la conversazione e l'insegnamento, ma anche nei paesi più lontani per mezzo delle sue lettere, dovrà concludere che l'affermazione del Corsi è priva d'un serio fondamento. Senza dire che essa contrasta fortemente con una dichiarazione dello stesso Ficino, come vedremo, e col catalogo delle opere ficiniane lasciatici da Bindaccio Ricasoli, a cui lo stesso Corsi dedica la biografia sua del Ficino, e che ritiene autentici gli undici libri fino allora pubblicati dell'Epistolario (2).

Ma probabilmente quel che dice il Corsi è dovuto a questo, che nella prima redazione l'Epistolario si componeva d'un solo libro. Difatti il Ficino nella lettera, dove al Poliziano fa l'enumerazione delle sue opere, parla di un *philosophicum epistolarum volumen* che dapprima constava di solo 45 lettere, che via via s'accrebbero, come risulta dal codice Laurenziano Plut. XC sup. 40, contenente gran parte delle lettere destinate a formare il primo libro.

La seconda raccolta, se si tien conto della data di alcune lettere, di cui la più recente è del 5 gennaio 1474, e dell'elenco delle opere che nella lettera al Poliziano si danno come già composte, si può congetturare che non sia posteriore al 1476 (3). Alla seconda raccolta contenente 120 lettere ne seguirono altre contenenti 132 lettere; le quali con lievi variazioni si trovano nel codice Palatino della

(1) *Epist.* lib. I, p. 618.

(2) È il *Catalogus librorum Marsilii Ficini Florentini* mandato dal Ricasoli al medico Gregorio Alessandrino con una lettera pubbl. in calce alla 1ª ediz. *De sole et lumine* del Ficino fatta a Firenze nel 1493. Anche nell'ediz. di alcuni opuscoli del Ficino fatta da Bernardino Veneto a Venezia l'anno 1503 è contenuto un catalogo delle opere originali e delle traduzioni ficiniane; dove circa l'epistolario c'è questa indicazione: *Libri epistolarum XI Platonicorum plurimum et morales*.

(3) Ci gioviamo del diligente esame comparativo fra i vari codici fatto dal DELLA TORRE, *op. cit.* pp. 42-104.

Biblioteca Nazionale di Firenze (II, IX, 2), nel Laurenziano Stroziano (CI), nel Magliabechiano (fondo Stroziano, VIII, 1436) e nel Laurenziano (LI, 11) (1), laddove nel Riccardiano (797) e nel Laurenziano (XC, sup. 43) c'è l'indicazione di un I libro dell'Epistolario del Ficino (2). Gli spostamenti, che sono tentativi di riordinamento di alcune lettere, notati dai Della Torre in questi codici, sono di poca importanza. Importante è, invece, il fatto dell'esistenza di un copialettere (*Archetypum*), di cui parla il Ficino in una lettera a Pietro Soderini (3); ma esso si riferisce soltanto al primo libro dell'Epistolario, su cui non può cadere dubbio di sorta. Le difficoltà, invece, secondo alcuni critici, s'addensano circa gli altri libri dell'Epistolario, i quali per la prima volta furono pubblicati da Gerolamo Biondo a Venezia; e che il Corsi dovette certamente conoscere se ebbe a dichiararli, senz'altro, apocrifi. Ora, anzitutto, è da osservare che le lettere che compongono l'attuale II libro sono *opuscula theologica*, che il Ficino enumera in una lettera a Lorenzo (4). Inoltre, talune lettere che compongono l'attuale III libro, cioè quelle dirette al Piacentini e all'Orsini, sono aggiunte in calce al

(1) Questo è il codice conosciuto dal Bandini, che nella annotazione 34 al Corsi scrive: « *In Biblioth. Laur. Plut. LI extat Cod. XI. . . . scriptus a Bastiano Salvino Presbytero Anno MCCCCLXXVI, in quo continentur Epistolae ad Familiares CXXXII cum Marsilii eiusdem proemio ad Iulian, Medicem* ».

(2) Il codice palatino è scritto, come gli altri, dal Salvini e contiene parecchie lettere, che non si trovano nel codice Laurenziano XC sup. 40; l'ultima di esse è quella diretta ad Alessandro Braccesi che chiude il I libro dell'Epistolario a stampa.

(3) Nella ediz. delle Opere di Basilea del 1561 e in quella del 1566 questa lettera si trova alla fine del I libro (p. 674) e nel III libro dell'Epist. (p. 736). Il che fa presumere giustamente la fretta con cui l'Epistolario fu riordinato. Inoltre dell'archetipo di cui parla il Ficino non c'è nessuna traccia: la sua esistenza si arguisce dalle correzioni marginali del Salvini nei due codici Palatino II, IX, 2 e Laurenziano-Stroziano CI (Cfr. DELLA TORRE, *o. c.*, p. 79 e segg.).

(4) « *Cum Novembris superioris Kalendis epistolam alteram de raptu ad tertium coelum Pauli ad Ioannem Cavalcantem, alteram de coelesti et supercoelesti lumine ad Phebum Capellam composuissem, mox in eum oculorum morbum infeliciter incidisse, quem imaginum nomine physici nuncupant* ». (*Epist.* lib. IV, p. 755) E in una lettera a Giov. Fr. Ippol. Gazotti: « *Scribis te primum epistolarum nostrarum librum habere, reliquos cupere. Reliqui quinque sunt: mitto secundum, qui totus in Platonicorum contemplatione versatur. Quatuor vero sequentes, perinde ac primus, quem habes, brevibus variisque admodum constant epistolis. Illos autem mittam ad te postquam hunc abs te recepero, quem obscuro remittas diligentissime; unicum enim erat penes nos hoc libri huius exemplar* »: *Epist.* lib. VI, p. 828. Cfr. anche la dedica del II libro al Duca d'Urbino, che a torto il Puccinotti ritiene composta da altri.

codice Palatino e al Laurenziano-Strozziano; anzi, in quest'ultimo ce n'è una terza al Sacramoro preceduta dal titolo: *Secundus liber epistolarum*, che poi, invece, divenne terzo.

Per quello che abbiamo detto è lecito ritenere che il riordinamento delle lettere era continuo, sicchè, a mano a mano che il Ficino ne scriveva delle altre, doveva aumentare il numero dei libri. Infatti nel codicé Magliabechiano (VIII, 1441) il V e VI libro dell'Epistolario è scritto parte di mano del Ficino e parte da qualche suo amanuense con numerose correzioni e aggiunte marginali fatte dallo stesso Ficino; il quale, in tal modo, dimostrava chiaramente la sua insoddisfazione dello stato del suo epistolario. Ma ciò che è sfuggito a tutti i critici è l'indicazione dell'VIII libro dell'Epistolario dataci dallo stesso Ficino; nella sua *Epitome in Phaedonem* (1). Che è un argomento decisivo, anche se taluni s'incaponissero a svalutare il catalogo del Ricasoli e l'edizione veneziana (2), di cui abbiamo parlato. Le altre che uscirono nel 1497 a Basilea, Strasburgo e Norimberga (3), vivente ancora l'autore, si diffusero rapidamente anche in Italia. Così, anche servendoci solo di argomenti esterni, cadono tutte le deduzioni cervelotiche dell'ottimo Puccinotti, che dinanzi all'edizione veneziana a cura del Biondo aveva immaginato congiure di nemici di Marsilio e della scuola platonica di Firenze, i quali erano in maggior numero nella scuola Veneta quasi tutta aristotelica. Giacchè, ammesso anche per un solo momento che, malgrado i rapporti continui e intensi, e non di ordine intellettuale soltanto, fra Firenze e Venezia e l'ammirazione e il culto che il Ficino aveva destato in quest'ultima città, la notizia della stampa dell'Epistolario non fosse pervenuta all'orecchio dell'autore, com'è possibile ammettere che le altre tre edizioni, sebbene posteriori di

(1) « Octavus autem Epistolarum nostrarum liber Socratis vitam etc. » (*Opera*, II, p. 1390).

(2) *Epistole Marsili Ficini* || *Florentini*. Phoenix ex igne resurgens. PRIVILEGIUM HIERONYMI BLONDI: f. 197^r: *Finis Duodecimi et Ultimi libri Epistolarum Familiarium Marsilii* (sic!) *Ficini Florentini Deo Gratias. Amen*: f. 198: *M. Florentini Eloquentissimi viri Epistole familiares foeliciter finiunt: Impressa provi* || *di Hieronymi Blondi Florentini: Venetiis commorantis: Opera vero et diligentia MATHEI* || *CAPSAE Parmensis; impresse Venetiis: ... Die et ora Mercuri, Vigilia Diei Gregori, Anno salutis MCCCCLXXXV.*

(3) Quest'ultima edizione comunemente è confusa con quella di Basilea, laddove essa è opera di Antonio Keberger di Norimberga, dove nel febbraio del 1497 fu pubblicata, e si avvantaggia sull'edizione veneziana, perchè contiene la numerazione e un indice sistematico di tutte le lettere.

qualche anno, fossero ignorate da lui? Se si pensi che il Ficino, pur essendosi ritirato nell'ultimo tempo di sua vita nella quiete della sua villetta, era ogni giorno visitato, come ci assicura il Corsi, da uomini *ingenio ac doctrina praestantissimi*, che venivano da ogni parte per vederlo e ascoltarlo(1), non si può ragionevolmente supporre che questi non gli parlassero della diffusione a stampa dell'Epistolario.

D'altra parte, un esame attento di tutte le lettere ficiniane ci ha indotto nella ferma convinzione che in esse non ci sia nulla che sconvenga o sia in contraddizione alle dottrine svolte in altre opere, dove le così dette esorbitanze astrologiche che scandalizzavano tanto il Puccinotti si mescolano colle intuizioni platoniche, alessandrine e cristiane. E a questo si aggiunga che l'esame stilistico delle lettere ritenute apocriefe conferma vie più l'autenticità di esse: i costrutti sintattici, le frasi, le parole e, soprattutto, l'intonazione, le movenze, il colorito, i motivi, come apparirà chiaro dal nostro studio, sono affatto peculiari dello spirito del Ficino. Inoltre, le ripetizioni delle stesse idee, i giochetti di parola, di cui spesso si compiaceva il Ficino, e lo sforzo costante di dare per ogni occasione una spiegazione filosofica, che si riscontrano in tutti i libri dell'Epistolario, sono, così pare a noi, prove non dubbie che dovrebbero dissipare ogni sospetto di falsificazione.

Certo, l'Epistolario poteva essere riordinato diversamente; ma questo difetto principalmente è dovuto alla cattiva abitudine del Ficino che non apponeva spesso la data alle sue lettere, come si rileva da quelle che si conservano, come sappiamo, nelle carte strozziane.

Ed ora che ci siamo sbarazzati della questione più spinosa, veniamo a parlare delle altre opere del Ficino. Il quale, come s'è detto, fin dalla prima giovinezza s'accostò ai così detti platonici latini: Cicerone, Macrobio, Apuleio, Boezio, Agostino, Calcidio, Dionigi l'Areopagita, Avicbron, Alfarabi, Enrico di Gand, Avicenna, Scoto. Di questi studi giovanili un documento assai significativo è uno scritto(2) che egli dirige ai suoi fratelli Cherubino, Daniello, Anselmo, Beatrice e Platone e porta la data del 6 agosto 1455. Da esso appare chiara la sua forte simpatia per il neo-

(1) *O. c.*, p. 65.

(2) Si trova in diversi codici, ma in forma più corretta è nel cod. Magb. XXXIV, c. 9r e 10r. Cfr. DELLA TORRE, *o. c.*, p. 510.

platonismo (1), da cui non si libererà mai interamente. Ma più importante è l'oraziuncula che pronunciò sulle lodi della filosofia (*De laudibus philosophiae*) (che assieme a quell'altra sulle lodi della medicina *De laudibus medicinae* (2) appartiene pure alla sua età giovanile), quando egli ebbe compiuto il corso di filosofia allo Studio Fiorentino, cioè verso il 1456. In essa cerca di dimostrare che la tradizione filosofica dagli antichi Egizi con Mercurio Trismegisto e dagli Arabi fino ad Ilario e Agostino è stata unanime nell'assumere Dio come un principio di essere, di conoscere e d'operare. Questo concetto splende in Pitagora, Eraclito e Platone, che non sono se non continuatori degli antichi teologi, le cui tracce sono visibilissime anche nella Teologia di Giamblico e di Proclo (3).

Questi nomi ci attestano luminosamente quale fosse l'avviamento filosofico del Ficino. Il cui entusiasmo per la filosofia, fin dalla giovinezza, è addirittura traboccante tanto da fargli affermare arditamente che fuori di essa l'uomo precipita nella natura bestiale. La filosofia insomma, è un dono divino o, come dice altrove, una *somiglianza e una felicissima imitazione di Dio, una salita dalle cose inferiori alle superiori, dalle tenebre alla luce*; e come tale è degna di tutto il nostro culto. E conclude che non ci resta da dire o da fare null'altro se non che con tutta la mente e con animo ardente, lasciando tutte le cose mobili e varie, dove non si trovano se non ombre e fantasmi, ci dedichiamo allo studio di codesto dono divino (4). Queste idee, pur non contenendo nulla di originale, dovettero suscitare un'impressione assai gradita sull'animo di Cristoforo Landino che nel vivo ardore del giovane Ficino per gli studi filosofici scorse forse il segno a cui questi sarebbe potuto arrivare. Onde gli fu largo d'incoraggiamenti e lo eccitò a comporre una esposizione del sistema

(1) Val la pena di riferirne un brano: « Veggiamo universalmente in tutte le cose et naturali et sopra natura, che sempre la cosa migliore impartisce sua bontà a quella che in tal natura è men buona. Principalmente lo onipotente Idio, al quale ogni altro bene s'assomiglia, per la sua ineffabile liberalità diffonde la sua bontà infinita in tutte le cose esterne et temporali, come l'abondante fonte porge liquore a tutti i rivi et fiumi che dallei sono nati, et il sole allumina gli altri pianeti e cose naturali più e meno, sechondo che ciaschuna cosa è capace di suo splendore ». (DELLA TORRE, l. c.).

(2) « Duæ [*declamatiunculæ*] de philosophiæ medicinaeque laudibus iamdiu a tenera aetate. . . natae ». *Epist.* lib. IV, p. 767.

(3) *Epist.* lib. IV, pp. 757-58.

(4) A. M. BANDINI, *Specimen literaturæ Florentinæ saec. XV*, Firenze, 1747, vol. I, § XV, pp. 148-151.

platonico (1). Così nacquero le cosiddette *Istituzioni platoniche* in quattro libri; compiute quando toccava appena l'età di ventitrè anni, ma non pervenute a noi se non sott'altra forma (2). Esse però, come ci dice lo stesso Ficino, furono lette dal Landino e da Cosimo dei Medici, i quali, pur avendole approvate, lo consigliarono di rifarle con una critica di miglior lega, allorchè, divenuto abile nello studio della lingua greca fosse in condizione di leggere le opere platoniche nell'originale. E Marsilio si attenne a questo consiglio, e più tardi riconobbe che egli aveva composte le sue *Istituzioni* servendosi in parte dei platonici latini, in parte di sviluppi di idee sue (3).

Frattanto egli perseverava nel suo entusiasmo per il platonismo. Ma a moderare la sua accesa fantasia popolata di idee platoniche e neoplatoniche contribuì potentemente, come si vedrà meglio, la lettura della *Summa contra Gentes* di S. Tommaso d'Aquino, consigliatagli da S. Antonino; il quale nella esuberante risurrezione del platonismo presentiva, non a torto, pericoli gravissimi all'ortodossia dominante (4). Pure, malgrado la scossa profonda provata alla lettura della massima opera filosofica dell'Aquinate, che, come è noto, insegue gli errori dei neoplatonici e segnatamente di Proclo in tutte le loro insenature, il Ficino continuò con animo infaticato a coltivare gli studi platonici, ma con mente fatta più guardinga rispetto al contenuto religioso che si studiava di salvare. Ad un periodo acritico del platonismo ficiniano succede, così, un periodo di elaborazione più cauta dei principali motivi platonici, la

(1) « Anno salutis humanae 1456, quo egq equidem annos aetatis agebam tres atque viginti. . . primitias studiorum meorum auspicatus sum a libris quatuor institutionum ad Platoniam disciplinam ». *Epist.* lib. XI, p. 926.

(2) *Ivi.*

(3) Zanobi Acciaiuoli nella dedica a Leone X alla traduz. del libro di Teodoro: *Curatio graecarum affectionum*, Heidelberg, 1592, dice: « Marsilius Ficinus qui, proavi tui liberalitate adiutus, Platonem saeculi nostri hominibus ac Plotinum Latinos fecit, saepius mihi dicere inter loquendum solebat, factum providentia Florentini praesulis Antonini, quo minus e Platonis lectione, quam inde a pueris summopere adamavit, in perniciosam haeresim prolapsus fuerit. Bonus enim pastor, cum adolescentem clericum suum nimio plus captum Platonis eloquentia cerneret, non ante passus est in illius Philosophi lectione frequentem esse, quam eum divi Thomae Aquinatis quatuor libris contra Gentes conscriptis quasi quodam antipharmaco praemuniret ».

(4) Gli scrittori neoplatonici, sebbene non letti nel testo originale, non furono ignoti al medio evo. Fra essi assai conosciuto fu Proclo, di cui correva una riduzione degli *Elementi di Teologia* intitolata *De Causis* che S. Tommaso conobbe anche nella traduz. latina di Guglielmo di Moerbeke. Vedi R. MURARI, *Il De Causis e la sua fortuna nel M. E.*, in *Giorn. stor. d. letterat. ital.*, anno XVII, vol. 34.

quale è solo interrotta, ma per poco, dagli studi di medicina fatti all'Università di Bologna.

In questo torno di tempo (1457) il Ficino compose il trattato *De voluptate*, frutto, senza dubbio, dello studio che andava facendo sui dialoghi platonici e specialmente sul *Fedone* e sul *Filebo* e delle sue ricerche sul *De rerum natura* di Lucrezio, su cui scrisse brevi commentarii. L'occasione al *Liber de voluptate*, dice il Ficino nel proemio, fu una sua villeggiatura nell'estate del 1457, nella villa di Giovanni Canigiani, dove, indotto dalla amenità singolare del luogo e dall'abbondanza e varietà dei frutteti, a parlare sul piacere con Antonio figlio del Canigiani, promette a costui che appena tornato a Figline stenderà un opuscolo che tratterà per l'appunto del piacere. Nello stesso proemio egli dice la ragione della esposizione obbiettiva da lui fatta delle opinioni dei filosofi sul piacere, giacchè Platone che segue e venera come il Dio dei filosofi (*tantumquam Philosophorum Deum atque veneramur*), non vuole che quelli che sono ancora giovani esprimano la loro opinione su qualsiasi argomento, affinchè, come suole avvenire ai giovani, quello che massime nei primi anni abbiamo accolto, in età più matura e con giudizio più sereno non ritraiamo e non convertiamo nell'opposta opinione (1). Sicchè, pur professando una grande venerazione per il divino Platone, egli vuol mantenersi in una attitudine cauta e prudente, la quale conserva anche in un altro opuscolo intitolato: *Compendium de opinionibus philosophorum circa Deum et animam*, che si trova tradotto in lingua volgare nella Libreria Riccardiana (*Cod. chart. in fol.*) con la data del 24 gennaio 1457. È dedicato a Francesco Capponi, e contiene una rapida esposizione delle opinioni dei filosofi sulla natura divina.

Altri opuscoli giovanili che si trovano raccolti nel codice Laurenziano XXI, 8 (2) sono: 1° Il *De virtutibus* che nella nota lettera al Poliziano contenente l'enumerazione delle sue traduzioni e delle sue opere originali, è indicato sotto il titolo: *De magnificentia* (3) ed è dedicato ad Antonio Canigiani con la data del 1 giugno 1457; 2° Il *De quatuor sectis philosophorum*, cioè dei peripatetici, stoici, epi-

(1) *Opera*, I p. 986. Ferdinando Gabotto su questo trattato scrisse uno studio inconcludente, intitolato: *L'epicureismo (sic!) di M. Ficino*, in *Rivista di filos. scientifica* serie 2, vol. X, pp. 428-442.

(2) In esso si legge: *Prohemium (sic!) in Libros in adolescentia compositos sed collectos tandem atque ad Laurentium missos* (Florentiae Klis Januariis 1490).

(3) *Opera*, I, p. 619.

curei ed accademici; che si può considerare un primo tentativo di storia della filosofia (1); 3° Il *De furore divino*, che fu poi pubblicato nel I libro dell'Epistolario (2), del 1 dicembre del 1457; ed è una vibrante esposizione della teoria platonica del furore divino, su cui il Ficino, come vedremo, ritornerà con grande insistenza.

Dalla enumerazione delle opere giovanili del Ficino si raccoglie facilmente come egli conservasse immutata la sua tendenza al platonismo: l'entusiasmo per Platone diviene più occhiuto, ma è sempre più vivo di prima. Ed anche quando da Firenze passò a Bologna per attendere agli studi di medicina egli era dominato dal fascino della bellezza e della bontà della dottrina platonica. Nell'oraziuncola citata sulle lodi della medicina a confermare la sua tesi sull'origine e la natura di questa scienza ricorre ai pitagorici e ai platonici (3).

Perfezionatosi nello studio della lingua greca, tradusse, come abbiamo accennato, gl'Inni che correvano sotto il nome di Orfeo, e che egli cita frequentemente specialmente nella sua *Teologia Platonica*, gl'Inni di Omero, di Proclo di Licia, la *Teologia* di Esiodo, l'*Argonautica* e infine il *Pimandro* di Mercurio Trismegisto. A queste traduzioni, in cui il Ficino fu occupato fino all'anno 1463, bisogna aggiungerne altre, che egli stesso menziona un po' confusamente, ma chiaramente il suo amico Giovanni Unghero (4). Il quale in una lettera parla della traduzione di molti scritti pitagorici (*Pythagorica multa*), che comprendono i quattro libri di Giamblico Calcidico intorno alla setta pitagorica, i libri matematici di Teone Smirneo, i precetti aurei e i simboli di Pitagora (5), che in parte si trovano nel codice Laurenziano citato, e infine i carmi di Zoroastro.

(1) Anche G. B. di Roberto Buoninsegni, amico e collaboratore del Ficino pubblicò a Firenze nel 1458 una *Epistola de nobilioribus philosophiae sectis et de eorum differentis*, che qualcuno vorrebbe far passare come la prima storia moderna della filosofia, laddove non è che una breve raccolta di pagine di Cicerone e di S. Agostino sui principali sistemi di filosofia.

(2) Dedicata a Peregrino Agli; in *Epist.* lib. I, pp. 612-615. Cfr. FLAMINI, *Peregrino Allio umorista e filosofo del Ficino*, Pisa, 1893 (*Nozze Cassin-D'Ancona*).

(3) Molto probabilmente il trattato *De physiognomia* che il Ficino ricorda nella lettera al Poliziano, ma che a noi non è pervenuto, appartiene a questo periodo dei suoi studi di medicina.

(4) *Epist.*, lib. VIII, p. 871. Rivolgendosi al Ficino: « mox et Mercurium Trismegistum antiquissimum traduxisti, et Pythagorica multa. Item carmina Zoroastris explanavisti ».

(5) In *Opera*, II, pp. 1978-1979 si trovano soltanto poche cose sotto il titolo: *Pyth. phil. aurea verba e Symbola Pyth. phil.*

Parecchie di queste traduzioni non erano semplici esercitazioni, perchè di esse si gioverà per la dimostrazione di talune tesi che gli stavano a cuore. Ma la traduzione che egli voleva compiere e a cui lo aveva destinato Cosimo dei Medici, era quella dei dialoghi di Platone; a cui si accinse l'anno stesso che termine alle traduzioni sopra ricordate, cioè nel 1463.

Il primo dei dialoghi platonici da lui tradotti fu il *De legibus* per esortazione dei giureconsulti Ottone Niccolini e Bernardo Accolti e dei cavalieri Piero dei Pazzi e Bernardo Giugni (1) nonchè di Cosimo dei Medici, ai quali lo inviò in omaggio. Al *De Legibus* seguirono per desiderio di Cosimo il *Filebo*, il *Parmenide*, il *Teeteto* (2), e il *De Morte* di Senocrate (3).

Frattanto il Ficino s'era volto agli studi della sapienza cristiana, per servirci d'una sua espressione favorita, e segnatamente a S. Agostino; le cui tracce profonde noi avremo occasione di notare nello svolgimento della filosofia di lui.

Le opere del grande Vescovo d'Ipbona studiate intensamente destarono nell'animo del Ficino il proposito di dar corpo a quell'idea che divenne l'unica ispiratrice della sua filosofia, e che consiste nella conciliazione del platonismo con il cristianesimo. Così si ebbe il rimaneggiamento della *Teologia platonica*, in cui il Ficino s'affaticò per lo spazio di cinque anni (4). Quest'opera, che rappresenta il meglio della speculazione del Ficino, era già terminata nel 1474. Ma prima di pubblicarla, così ne scriveva a Lorenzo: « Prima che pubblici quel gran volume della Teologia, il quale è dedicato al tuo gran nome, dove qualche cosa rimane che ha bisogno d'esame, mi son proposto, se ti piace, di tesserne l'argomento » (5). E difatti lo

(1) « Persuasistis mihi ut Graecas Platonis leges Latinas efficerem; ad idem cohortatus est me etiam magnus Cosmus. Itaque feci iam atque eo libentius, quod arbitrabar civitati magis opus esse optimis viris consultis quam mercatoribus bonis aut medicis ». *Epist.* lib. I, p. 611.

(2) Vedi la lettera di Cosimo al Ficino (*Opera*, I, p. 608) « Contuli heri me in agrum Charegium, non agri, sed animi colendi gratia, veni ad nos, Marsili, quam primum. Fer tecum librum de Summo bono, quem te isthic arbitror e Graeca lingua in Latinam, ut promiseras, transtulisse ». « Vale et veni non absque Orphica lyra ». [Qui si allude soltanto al *Filebo*.

(3) Quest'ultimo tradotto immediatamente dopo la morte dello stesso Cosimo, che negli ultimi momenti di sua vita aveva voluto ascoltarne la lettura per prepararsi a morire degnamente.

(4) Vedi la lettera al Bandini (*Opera*, I, p. 660) che è del 1474, già citata.

(5) *Epist.* lib. II, p. 706; e vedi anche il *Compendio della Teologia platonica* in *Epist.* lib. II, p. 690.

dedicò poi a Lorenzo con un proemio, dove parla delle linee generali della sua opera che tiene a segnalare come scritta sotto l'ispirazione platonica; il che, dice egli, può vedere chiunque legga le cose platoniche che da parecchio tempo erano state da lui tradotte (1). Da queste ultime parole si raccoglie evidentemente che la traduzione degli altri dialoghi platonici fu continuata con alacrità dopo il 1464, in cui, come s'è detto, morì Cosimo dei Medici, e compiuta molto tempo prima del 1482, che è l'anno della pubblicazione della *Teologia platonica*.

Del valore della traduzione del Ficino, così variamente giudicata, noi parleremo in seguito. Ma a questo punto non possiamo tacere che il Nostro era profondamente persuaso che nell'opera platonica si nascondessero sotto la forma di miti e d'allegorie misteri altissimi che egli credeva d'aver spiegato servendosi degli sviluppi del platonismo dovuti a Plotino, Olimpiodoro, Proclo ecc.

E torniamo alla *Teologia platonica*, della quale il Ficino parla anche nel suo trattato *de Religione*, composto nel 1474 (2). Pertanto il Galeotti che pone la data della *Teologia platonica* tra il 1475 e il 1480 ha preso una grave svista (3). È certo che essa prima di di essere stampata dal Miscomini, che la pubblicò l'anno 1482, subì delle correzioni e altri rimaneggiamenti (4); ma la sua composizione è da porre nel quinquennio che va dal 1469 al 1474.

Alla pubblicazione della *Teologia platonica*, per la munificenza di Filippo Valori, seguì quella della traduzione dei dialoghi platonici verso la fine del 1484 (5), dopo tante peripezie che egli narra

(1) « Quamobrem quisquis Platonica (quae iamdiu omnia Latina feci) diligentissime legerit ». V. *Opera*, I, p. 38 ed *Epist.* lib. IX, p. 901.

(2) « Quoniam vero de communi religionis veritate, providentia Dei, animorum divinitate, in theologia nostra latissime disputavimus, haec de his ad praesens breviter dicta sufficiant, nam ad Christianae religionis mysterium properamus ». (*Opera*, I, p. 3 in *De Christ. relig.* c. 3; cfr. p. 12.

(3) L. GALEOTTI, *o. c.*, IV, p. 2^a, p. 81.

(4) Nella seconda redazione della *Teologia platonica* « gli attuali libri VI e IX furono composti, secondo il DELLA TORRE, e sostituiti a quelli che v'eran prima, dopo una discussione avvenuta nella seconda metà di febbraio del 1475 a Firenze in un banchetto a casa Bembo, e ripetuta poi il 1^o marzo dello stesso anno a Rignano presso il Cavalcanti; e al libro XVIII fu aggiunta come prova della risurrezione dei corpi la notizia di certi miracoli, che erano stati compiuti a Volterra da alcune reliquie di S. Pietro nel dicembre del 1477 e nel gennaio del 1478 »: *O. c.*, p. 612, e vedi dello stesso A. *La prima ambasceria di B. Bembo a Firenze*, in *Giorn. stor. d. letter. ital.*, vol. XXXV.

(5) Sulla pubblicazione della traduz. dei dialoghi platonici cfr. le lettere del Ficino contenute in *Opera*, I, pp. 870, 871 e 872.

nelle sue lettere. Ma Platone, pensava il Ficino, da solo non poteva intendersi senza il suo più grande illustratore, Plotino. Così malgrado la sua grande penetrazione nell'intendere alcuni problemi posti da Platone, egli si lasciava forviare dalla corrente del suo tempo che poneva sopra un medesimo livello tutti gli scrittori classici. Onde il Pico, che era andato a Firenze nel 1484, non dovette durare nessuna fatica per indurre il Nostro a tradurre le *Enneadi* che del resto, gli erano assai famigliari, tanto che il 16 gennaio 1486 le aveva tutte tradotte (1), provvedendole poi di un commento, che pregato dai suoi amici espose in un corso di pubbliche lezioni (2) tenute in varie chiese.

L'attività del Ficino in questo periodo della sua vita fu davvero meravigliosa: mentre era occupato a commentare Plotino, traduceva l'operetta di Psello intorno ai *Demoni*, i *Sogni* di Sinesio, la *Teologia* degli Egizi e degli Assiri di Giamblico, il *Comento* di Prisciano Lidio al *De Mente* di Teofrasto, e brani scelti da opere demoniche di Porfirio e di Proclo. Tuttavia queste traduzioni non gl'impedirono di portare a termine il suo commento plotiniano, di cui parla in una lettera del 10 aprile 1491 a Martino Uranio (3), ma che veramente compì nell'agosto del 1491 (4). Da questa lettera si rileva pure che egli attendeva al commento al *Filebo*, di cui aveva fatto una pubblica esposizione molti anni prima per esortazione di Piero; ma il commento più originale che contiene la parte più viva, secondo noi, della filosofia ficiniana, è quello sul *Simposio* di Platone. Al quale s'era accinto nel tempo, in cui Piero gli aveva donato parecchie opere d'interpreti platonici, fra le quali quella di Speusippo sulle *Definizioni platoniche*, che tradusse verso il 1463. Il commento al *Simposio* è dedicato al suo amico Giovanni Cavalcanti, da cui era stato consigliato a farlo per sollevarsi dalla malinconia che l'opprimeva.

(1) « Annos deinceps natus unum ac quinquaginta Pici Mirandulae precibus Plotini traductionem aggressus est »: CORSI, *o. c.*, p. 40. Cfr. anche l'annot. del Bandini che parla del magnifico codice in due vol. in fol. esistente in *Laur. Bibliot.* Plut. LXXXII n. X. XI con l'immagine del Ficino: In calce al 2 vol. si legge: *Ego Lucas Geminianensis, Ficini amanuensius, exscripsi hoc opus et finem imposui in agro Caregio die XII Novembris 1490.* La data, del resto, si ricava da una lettera del F. a Pier Leone in *Epist.* lib. VIII, p. 874.

(2) Cfr. *Opera*, II, p. 1547.

(3) *Epist.* lib. X, p. 909.

(4) *Ivi*, p. 914.

come ci assicura il Corsi (1). Ma esso è pervenuto a noi nella redazione interamente nuova (2), che egli fece per desiderio di Lorenzo dei Medici tra il 1474 e 1475; e che poi tradusse in lingua volgare dentro il 1475, dedicandola al suo amico Bernardo del Nero. Di poco posteriore è il commento al *Fedro*, dove sono frequenti riferimenti alla *Teologia platonica* e allo stesso commento al *Simposio*, e per il quale si giovò del commento di Ermia pure al *Fedro*, che tradusse.

In ordine di tempo seguono i cinque opuscoli, di cui parleremo fra poco; dove svolge la teoria, accennata anche nel commento al *Simposio*, della graduale ascensione dell'uomo a Dio. Di questi opuscoli quello intitolato *De raptu Pauli* fu dal Ficino tradotto in volgare e dedicato a Bernardo del Nero.

Nel Natale del 1477 aveva composta la *Vita Platonis*, che con i dialoghi platonici tradotti aveva inviata a Lorenzo dei Medici, quando prima la congiura dei Pazzi (1478) e poi la peste da cui fu percossa Firenze lo distolsero quasi interamente dagli studi. Dinanzi ai gravissimi mali della sua patria, egli non sa pensare, non sa scrivere. « Tutte le volte, scrive al Bembo, che in questi tempi prendo la penna, il che faccio spesso, mi viene di scrivere qualcosa sulla pazienza. Questi secoli di ferro non apportano a noi se non male. Nè altro le Muse ci ricordano che la pazienza, la virtù che ci rende capaci di sopportare i mali » (3). E difatti scrisse tre lettere sulla pazienza che mandò al Bembo e ad altri amici; ma la sua meravigliosa attività filosofica subì una pausa, appena interrotta da un breve trattato intitolato *Consiglio contro la pestilentia*. Fu dopo il 1480 che egli si rimise al lavoro, tornando a Firenze per riprendere il suo ufficio di restauratore del platonismo. Rimaneggiata la *Teologia platonica* e tradotte parecchie opere filosofiche, come abbiamo sopra visto, cominciò il commento alle *Enneadi*, che di quando in quando interrompeva, perchè attratto da altri argomenti suggeritigli dalle ricerche stesse che era costretto a fare per condurlo a termine. Così, comentando il libro di Plotino *De favore coelitus hauriendo com-*

(1) « Commentaria in Amorem scripsit, ad quem librum componendum Joannes Cavalcantes, vir patritius ac Marsilio cum primis carus, et eo quidem consilio adhortatus est. » : *O. c.* p. 31 e 32. Questa notizia è confermata da una lettera autografa del Ficino che si trova nel codice Laurenziano-Stroziano, XCVIII.

(2) Nella prima redazione c'era qualche cenno della vita e del sistema filosofico di Platone: cfr. *Opera*, I, pp. 763-770.

(3) *Epist.* lib. V. p. 803 e anche la lettera a Gerolamo Rossi, lib. VI, p. 825.

pose il *De vita coelitus comparanda*, dove si parla della vita dei cieli e della loro influenza sulla vita umana. A questo libro composto nel 1489 ne aggiunse un secondo intitolato *De differendo senio* o *De vita studiosis propaganda*, scritto dopo la lettura di un libro di Arnaldo da Villanova che tratta dello stesso argomento (1); e infine un terzo composto nel 1480 intitolato *De curanda literatorum valitudine* (2). Così si formò il *Liber de vita*, che il Ficino dedicò a Lorenzo dei Medici. Dalla pubblicazione di questo libro e delle traduzioni delle opere demonologiche trasse origine l'accusa mossagli, come s'è accennato nel capitolo precedente, dai suoi avversari, di magia; da cui volle difendersi con una *Apologia*.

Ora non ci resta che parlare delle opere del Ficino d'argomento strettamente religioso, a qualcuna delle quali abbiamo avuto occasione di riferirci.

Nella lettera al Poliziano, che conosciamo, il Ficino parla d'un suo *Commentarius in Evangelia*, che forse, come congettura il Della Torre, egli compose prima d'essere ordinato sacerdote. Certa, invece, è la data della composizione del trattato *De Christiana Religione*, che scrisse non solo per la coscienza dei doveri che lo stato ecclesiastico da lui abbracciato e un voto fatto gl'imponevano, ma anche per sdebitarsi con Lorenzo dei Medici, che gli aveva donato il rettorato della chiesa di S. Cristofano (3). Questo trattato terminato nel 1474 (4) è importante per la conoscenza della religiosità del Ficino; ma contiene tutte le ingenuità storiche proprie dei teologizzanti e, tranne alcuni spunti che ci rivelano il concetto nuovo della religione, peculiare al periodo del Rinascimento, ha un contenuto teologico strettamente positivo. Poco dopo l'autore lo tradusse in volgare dedicandolo a Bernardo del Nero. Nella dedica, fra l'altro, scrive: « Volendo il tuo Marsilio Ficino usar l'ufficio suo almeno in qualche parte, ha in questo anno composto con l'adiuto divino un libro in confirmatione et difensione della vera religione, quale è la cristiana. Et perchè la religione è dote e virtù commune a tutti appartenente, mi parve si convenisse detto libro non solo in lingua latina, ma ancora in toscana comporre, perchè il libro della virtù universale

(1) Vedi in *Epist.* lib. IX, p. 900 la lettera a Pico della Mirandola e a p. 901 una seconda lettera a Pico e quella a Martino Uranio.

(2) Vedi la lettera s. c. all'Uranio.

(3) Vedi il *Proemio* in *Opera*, I, p. 1-2.

(4) *Epist.* lib. I, p. 644.

a molti fosse comune ». Al *De Christiana Religione*, nell'autunno del 1476, tennero dietro cinque opuscoli teologici i cui titoli sono i seguenti: 1° *De divina providentia*; 2° *De nominibus Dei*; 3° *De gaudio contemplationis*; 4° *De triplici in Deum mentis ascensu*; 5° *De raptu Pauli ad tertium coelum* (1). E come appare da una lettera a Bernardo Bembo aveva in animo di comporre un altro libro intorno alla *Provvidenza di Dio e la libertà dell'umano arbitrio* (2).

Degne di nota sono le sue *Praedicationes aut conciones* tenute nella Chiesa degli Angioli e in S. Marla del Fiore nel dicembre del 1487 (3), perchè alcune di esse sono di argomento filosofico, pur non contenendo nulla che non sia stato svolto più compiutamente in altre opere.

In ultimo non possiamo chiudere questa rapida rassegna delle opere del Ficino senza accennare ai suoi comentari su Platone, che rifiuse sotto la guida spesso ingannevole degli Alessandrini, e specialmente a quelli sul *Teeteto*, *Filebo*, *Fedro*, *Sofista*, *Parmenide* e *Timeo*, e alla traduzione della *Mistica Teologia* e dei *Nomi divini*, che in tutto il Medio Evo e anche nel Rinascimento erano falsamente attribuiti a Dionigi l'Areopagita, compiuta, come afferma il Corsi, nell'ultimo settennio di sua vita (4).

Prima del 1493 scrisse i due opuscoli *De sole* e *De lumine*, che dedicò a Pietro dei Medici, e di cui il Ficino sente il bisogno di parlare in varie lettere ai suoi amici, perchè essi contengono le sue intuizioni mistiche, a cui teneva molto e sono un documento notevolissimo delle condizioni dell'astronomia di quei tempi.

(Continua)

GIUSEPPE SAITTA.

(1) Vedi in *Epist.* lib. IV, p. 733 le due lettere a Giovanni Cavalcanti che portano la data, la prima, del 28 ottobre 1476 e la seconda del 10 novembre 1476.

(2) *Epist.* lib. IV, p. 772.

(3) Vedi GALEOTTI, *o. c.*, X, p. 2^a, 47 e segg. n. 4. Alle spiegazioni del Vangelo e delle Epistole di S. Paolo del Ficino, dice il Corsi conveniva molta gente (*O. c.*, § XIV p. 47. Di esse ci resta solo un commento di 25 capitoli sulla 4^a epistola di S. Paolo ai Romani. Il BANDINI nelle sue Annotazioni al Corsi ricorda anche come esistenti in un codice Riccardiano i *Sermoni morali* in lingua toscana e una traduzione del *Saltero* per Clarice moglie di Lorenzo. Bella è la traduzione del *De Monarchia* di Dante che ha avuto ai nostri tempi varie ristampe, e di cui avremo occasione di occuparci.

(4) *O. c.*, p. 47

LA GENESI DEGLI "EROICI FURORI", DI G. BRUNO

Gli *Eroici furori* di G. Bruno (1) sono stati finora considerati quali un trattato di etica e di filosofia. Il giudizio che se ne ha è ancora quello del De Sanctis: « una filza di sonetti, ciascuno col suo commento, il quale nella sua generalità è una dottrina allegorica intorno all'entusiasmo e all'ispirazione. L'amore del divino, spinto sino al furore eroico lega Bruno coi mistici ».

Che l'opera di Bruno contenga una dottrina e sia pervasa da un alto sentimento della divinità è indubitabile. Ma appunto perciò, a chi cerca di esaminarla nei suoi particolari suscita spesso un senso di ramarico e di scontento. I paragoni che Bruno vi adopera, le allegorie di cui si serve, le immagini che vi profonde nascono in piccola parte da un animo assorto in una profonda visione della divinità. In generale richiamano non già Plotino o Leone Ebreo, ma precorrono il Marino e i marinisti. Sono preziosità, concettini contrasti degli occhi e del core, il libro dei ciechi, insegne e divise amorose, danze e suoni di citare, lire, viole, timpani d' Ispagna, liuti, arpe e rebecchine.

Se l'ispirazione di Bruno fosse stata effettivamente, fin dall'origine, eroica e religiosa, egli non avrebbe adoperato questi motivi sconvenienti, o, se si vuole convenienti, ma non religiosi ed eroici. E, difatti, tutti quelli che si sono messi a studiare da vicino l'opera del Bruno, si sono imbattuti in qualche cosa d'estraneo, e il giudizio stesso del De Sanctis è prudente e vago. Se negli *Eroici furori* c'è un'allegoria, dev'esservi altresì un significato letterale. E quale questo sarà mai? Una pura bizzarria d'ingegno, o non già, come è più plausibile, una situazione di spirito effettivamente vissuta? A mantenere tradizionalmente il significato allegorico quale l'unico effettuale degli *Eroici furori* ha contribuito la figura eroica

(1) GIORDANO BRUNO, *Opere Italiane*, II, *Dialoghi morali*, a cura di Giovanni Gentile, Bari, Laterza, 1908.

del Bruno, alla quale non possiamo appressarci se non con animo seriamente commosso.

Ma se noi cercassimo sotto quell'allegoria un significato letterale, ne verrebbe forse diminuito l'eroismo del Bruno? Non risulterebbe invece più luminoso se noi riuscissimo a dimostrare che negli *Eroici Furori* Bruno non tesseva una figura astratta d'eroe, ma narrava la propria vita, nascondeva una delle tante tragedie in cui il destino l'irretì e da cui eroicamente si svincolò per procedere più alto? Io ritengo fermamente di sì, ed è perciò che senza il minimo scrupolo mi accingo a dimostrare che gli *Eroici Furori* originariamente non costituivano un libro di filosofia, ma un canzoniere d'amore.

Bruno innamorato? — E perchè no? Meraviglia sarebbe se non fosse stato. Egli voleva intitolare il suo libro *Cantica*, ad imitazione del *Cantico dei Cantici* di Salomone. E che cos'è questo Cantico? Vi si parla di occhi di colombe, collo di torre, lingua di latte, fragranza d'incenso, di denti che paiono greggi di pecore che discendono dal lavatoio, di capelli che sembrano le capre che vengono giù dalle montagne di Galaad. Sono immagini che nascono da una ispirazione schiettamente erotica, e se significato allegorico c'è, è qualcosa d'aggiunto, di posteriore, una traduzione o travasamento del significato primitivo. Ritenerne che il *Cantico* abbia significato esclusivamente allegorico è assurdo, pedantesco, farisaico. È un'opinione che Bruno canzona. Ebbene, gli *Eroici Furori* sono un *Cantico* anch'essi nel suo duplice significato; « medesimo mistero e sostanza d'anima » è nell'uno e negli altri. Un amore per donna elevato ad eroico amore per l'infinita bellezza e verità.

E Bruno sente che gli sarà impossibile fare sparire l'originario significato letterale sotto a quello allegorico, essendo il suo linguaggio il solito che si adopera per Licori, Dori, Cinzia. Lesbica:

Facilmente ognuno potrebbe esser persuaso, che la fondamentale e prima intenzion mia sia stata indirizzata da ordinario amore, che m'abbia dettati concetti tali; il quale appresso, per forza de sdegno, s'abbia improntate l'ali e divenuto eroico; come è possibile di convertir qualsivoglia fola, romanzo, sogno e profetico enigma, e transferirli, in virtù di metafora e pretesto d'allegoria, a significar tutto quello che piace a chi più comodamente è atto a stiracchiar gli sentimenti, e far cossì tutto di tutto, come tutto essere in tutto disse il profondo Anaxagora.

E infastidito:

Ma pensi chi vuol quel che gli pare e piace, ch'al fine, o voglia o non, per giustizia, la deve ognuno intendere e definire come l'intendo e definisco io, non io come l'intende e definisce lui (pag. 292);

La conferma di questo duplice significato degli *Eroici Furori* si ha nel commento che Cicala fa al sonetto introduttivo col quale si invocano le muse:

Or dunque, sicuramente costui, per diverse vene, che mostra in diversi propositi e sensi, potrà infrascarsi de rami per diverse piante (312);

e cioè di rami di mirto, simboleggianti l'amore, e di rami d'alloro, simboleggianti l'eroismo.

Ciò a cui Bruno poteva pretendere, e a cui pretende, è che si tenga ben fermo che quando egli scriveva il commento ai suoi versi il suo fuoco d'amore s'era già spento e convertito in ardore divino; che non si confondessero i versi col commento:

D'una cosa voglio che sia certo il mondo: che quello, per il che io mi essagito in questo proemiale argomento . . . e negli dialoghi formati sopra gli seguenti articoli, sonetti e stanze, è ch'io voglio ch'ognun sappia, ch'io mi stimarei molto vituperoso e bestialaccio, se con molto pensiero, studio e fatica mi fusse mai delettato o delettasse de imitar, come dicono, un Orfeo circa il culto d'una donna in vita, e dopo morte, se possibil fia, ricovrarla da l'inferno (p. 292).

Ma, per abile ed agile che fosse l'ingegno di Bruno a scoprire tutto in tutto, era impossibile che gli riuscisse di sciogliere completamente tutto ciò che egli aveva prodotto secondo la primitiva ispirazione. Per la qual cosa, è facile scorgere nel commento o mancanza d'interessamento spirituale nella traduzione a cui s'era accinto, o la soddisfazione ironica di chi dà ad intendere una cosa per un'altra, o, infine, la confessione schietta che la traduzione è impossibile.

E così egli fa dire ai suoi personaggi che ha introdotti quali illustratori dei suoi versi:

Andiamone, perchè per il cammino vedremo di trovar quest'intrigo se si può (p. 400). Qua non mi confido de intendere e determinare tutto quel che significa il furioso (p. 432). Questo mi par più presto enigma che altro; però non mi confido d'esplicarlo a fatto (p. 399). Questa tavola più vera che propriamente esplica il senso della figura (p. 395).

Del motivo della gelosia, spesso ricorrente, giustamente fa osservare: « Questo non mi pare ch'abbia luogo nell'amore eroico » (p. 468). E infine, infastidito: « Questa impresa costui la ha finta come finta, la porta come la porta, la intendo come l'intendo, la vale come la vale, la stimo come un che la stima » (p. 397).

Tutte le difficoltà che Bruno aveva incontrate qua e là nel portare a significazione filosofica i suoi versi, nel quinto dialogo della

seconda parte diventano insormontabili. S'egli ne avesse fatto il comento, facilmente avrebbe svelato il segreto che voleva tramandare ai posteri sotto sigillo. Tra il serio e il faceto lascia « a qualche maschio ingegno il pensiero o negozio di chiarir » la cosa significata. Al quale « per alleviar o veramente togli la fatica » regala, nell'introduzione, un'allegoria complessiva circa il passaggio dalla cieca sensualità alla luce spirituale e al rischiaramento divino.

Vi si parla di nove bellissimi giovani che, disperando di poter ottenere l'amore di una fanciulla, partitisi dalla Campania felice giunsero al palazzo di Circe.

Dalla quale, in conclusione, furono talmente trattati, che ciechi, raminghi, ed infortunatamente laboriosi hanno varcati tutti mari, passati tutti fiumi, superati tutti monti, discorse tutte pianure, per spazio de diece anni; al termine de' quali, entrati sotto quel temperato cielo dell'isola Britannica, giunti al conspetto de le belle e graziose ninfe del padre Tamesi, dopoi aver essi fatti gli atti di conveniente umiltade, ed accettati da quelle con gesti d'onestissima cortesia, uno tra loro, il principale . . . , con tragico e lamentevole accento espose la causa comune (p. 479).

Si narra del loro accecamento e d'un vaso fatal ad essi donato dalla maga con l'avvertenza che non sarebbe stato possibile scoprirlo, ed essi non avrebbero recuperata la vista,

. . . se non quando alta saggezza
e nobil castità giunte a bellezza (p. 482)

vi avrebbero applicato le mani. Per la qual cosa egli prega:

Leggiadre Ninfe, ch'a l'erbose sponde
del Tamesi gentil fate soggiorno,
deh, per Dio, non abbiate, o belle, a scorno
tentar voi anco in vano
con vostra biancea mano
di scuoprir quel ch'il nostro vase asconde.

Chi sa? forse in queste spiagge, dove
con le Nereidi sue questo torrente
si vede che cosi rapidamente
da basso in su rimonte,
riserpando al suo fonte,
ha destinato il ciel ch'ella si trove

Prese una delle Ninfe il vaso in mano, e, senz'altro tentare, offrillo ad una per una, di sorte che non si trovò chi ardisse provar prima; ma tutte de commun consentimento, dopo averlo solamente remirato, il riferivano e proponevano per rispetto e riverenza ad una sola; la quale, finalmente, non tanto per far pericolo di sua gloria, quanto per pietà e desio di tentare il soccorso di questi infelici, mentre dubbia lo contrattava, come spontaneamente, s'aperse da sè stesso (p. 483).

I nove ciechi, recuperata la vista, cantano ciascuno una *sestina* al suono d'uno strumento diverso, e finalmente « tutt'insieme ballando in ruota e sonando in lode dell'unica Ninfa con un suavissimo concerto cantarono una canzona ».

Giulia, una delle due interlocutrici del dialogo, prega l'amica di riferirgliela per quel tanto che possa ricordarsene. La canzone è un contrasto tra Oceano e Giove. Oceano dice che non invidia Giove per avere egli in potere il fiammeggiante cielo e il sole:

Ed io comprendo nel mio vasto seno,
tra gli altri, quel paese, ove il felice
Tamesi veder lice,
c'ha di più vaghe ninfe il coro ameno;

Tra quelle otteguo tal, fra tutte belle,
per far del mar più che del ciel amante
te, Giove altitonante,
cui tanto il sol non splende tra le stelle.

Giove risponde...

Vaglia il sol tra tue ninfe per costei;
e, per rigor de leggi sempiternae
de le dimore alterne,
costei vaglia pel sol tra gli astri miei.

Terminata la recita, Laodamia conchiude. « Credo averla riportata intieramente tutta ». Giulia risponde: « Il puoi conoscere, perchè non vi manca sentenza, che possa appartenere alla perfezion del proposito; nè rima, che si richieda per compimento de le stanze ».

Ora, per rispondere così, Giulia doveva conoscere in precedenza la canzone, e conoscerla tutta. Sorge infatti legittimo il sospetto che ai versi recitati ne seguissero altri, sebbene non necessari alla comprensione del proposito, e non legati con le rime riferite. Il sospetto è avvalorato dalla considerazione che i ciechi sono nove, la canzone dei ciechi è di diciotto stanze (due volte nove), le *sestine* degli illuminati sono nove, e la canzone degli illuminati è di otto. Stando alla simmetria, ne manca una; quella per l'appunto che la risposta di Giulia lascia supporre non essere stata riportata.

Procedendosi ad un esame intrinseco della questione, si vedrà che uno degli scopi degli *Eroici furori* è di celebrare una donna. La situazione è antieroica ed antiplatonica. Il furioso, secondo il platonismo; è illustrato dalla verità, ma non l'illustra: « Vien piuttosto ad oscurarla che a retribuirlgli luce per luce », Qui il rapporto è invertito, e Bruno sente il bisogno di scusarsene:

Or chi quell'aura de mia nobil brama
d'un ossequio divin credrà men degna;
s' in diverse tabelle ornata vegna
da voti miei nel tempio de la fama?

Per ch'altra impresa eroica cui richiama
chi penserà giamai, che men convegno
ch'al suo culto cattivo mi ritegna
quella ch'il ciel onora tanto ed ama? (p. 404).

e di farne la teoria:

Maricondo: Io, senza che metta in bilancio e comparazione gli studi di costui, torno a dire quel che ti dicevo l'altrieri, che la lode è uno degli più gran sacrificii, che possa far un affetto umano ad un oggetto. E per lasciar da parte il proposito del divino, ditemi: chi conoscerebbe Achille... (p. 409).

Con che si può ritenere per dimostrato rigorosamente, e non per via di congetture, che gli *Eroici furori* vanno letti in un modo se non diverso, certo più pieno e concreto di quello in cui siano stati letti finora. Ma la precedente dimostrazione difficilmente potrebbe ingenerare la fede nella nostra tesi, se non si dimostrasse col fatto che gli *Eroici furori* possono esser letti come un canzoniere d'amore.

Anzitutto sarà bene avvertire che se ci è dato di sollevare il velo nel quale Bruno volle avvolgere la sua passione, non è possibile toglierlo del tutto. Le circostanze di persone, di tempo e di luogo ci sfuggono. Le situazioni sono idealizzate e rese generali. Sembra soltanto che si tratti d'un amore londinese.

L'amore in lui nacque, come suol nascere, spontaneamente, senza che egli se ne avvedesse:

Lasciato il porto per prova e per poco,
feriando da studi più maturi,
ero messo a mirar quasi per gioco
quando viddi repente i fati duri

.....
Tipo di mio mal forte
è quel, che si commese per trastullo
al sen nemico, improvido fanciullo (p. 431-2).

Su questo motivo egli si paragona ad un giovane che si affidi incautamente al mare:

Gentil garzone, che dal lido scioglieste
la pargoletta barca, e al remo frale,
vago del mar, l'indotta man porgeste,
or sei repente accorto del tuo male.

Son gli miei fati crudi
simili a' tuoi, perchè, vago d'Amore,
sento il rigor del più gran traditore. (p. 431).

?

Egli resistette ad Amore per trent'anni; ma questi poi, accampatosi nelle luci sante della sua donna, lo ferì con doppio strale:

Forte a' colpi d'Amor feci riparo,
quando assalti da parti varie e tante
sofferse il cor smaltato di diamante;
ond' i miei studi de' suoi trionfaro.

Al fin (come gli cieli destinaro)
un dì accampossi in quelle luci sante
che per le mie, sole tra tutte quante,
facil entrava al cor mio ritrovarlo.

Indi mi s'avventò quel doppio strale,
che da man di guerriero irato venne,
qual sei lustri assalir mi seppe male.

Notò quel luogo, e forte vi si tenne;
piantò 'l trofeo di me là d'onde vale
tener ristrette mie fugaci penne.

Indi con più solenne
apparecchio, mai cessano ferire
mio cor del mio dolce nemico l'ire (p. 425).

Ma per forte che fosse la sua passione, non venne corrisposta. Bruno vinto da riverenza, non trovò neanche il coraggio di rivelarsi. È questo un motivo che ricorre spesso, con accenti seri, scherzosi o tragici. La guida del nono cieco, il cieco muto, dice:

Fortunati voi altri ciechi amanti,
che la caggion del vostro mal spiegate:
esser possete, per merto de' pianti,
graditi d'accoglienze caste e grate:

Di quel ch'io guido, qual tra tutti quanti
più altamente spasma, il vampo late,
muto forse per falta d'ardimento
di far chiaro a sua diva il suo tormento.

Aprite, aprite il passo,
siate benigni a questo vacuo volto,
de tristi impedimenti o popol folto,

Mentre ch' il busto travagliato e lasso
va picchiando le porte
Di men penosa e più profonda morte (p. 467).

A togliere qualsiasi dubbio che possa trattarsi dell'umiltà che si avvicina in presenza della divinità e non già, più semplicemente, della riverenza che si prova per donna a noi non uguale, basterà riportare al dialogo tra il Pastore e Filenio, col relativo commento :

Fil. Pastor! — *Past.* Che vuoi? — *Fil.* Che fai? — *Past.* Doglio. — *Fil.* Perché? || *Past.* Perché non m'ha per suo vita nè morte. || *Fil.* Chi fallo? — *Past.* Amor. — *Fil.* Quel rio? — *Past.* Quel rio. — *Fil.* Dov'è? || *Past.* Nel centro del mio cor se tien si forte. || *Fil.* Che fa? — *Past.* Fere. — *Fil.* Chi? — *Past.* Me. — *Fil.* Te? — *Past.* Sì. — *Fil.* Con che? || *Past.* Con gli occhi, de l'inferno e del ciel porte. || *Fil.* Speri? — *Past.* Spero. — *Fil.* Mercè? — *Past.* Mercè. — *Fil.* Da chi? || *Past.* Da chi si mi martora nott'e dì. || *Fil.* Hanne? — *Past.* Non so. — *Fil.* Sei folle. || *Past.* Che, se cotal follia a l'alma piace? — *Fil.* Promette? — *Past.* No. — *Fil.* Niega? — *Past.* Nè meno. — *Fil.* Tace? || *Past.* Sì, perchè ardir tant'onestà mi tolle. — *Fil.* Vaneggi. — *Past.* In che? — *Fil.* Nei stenti. || *Past.* Temo il suo sdegno, più ch'è miei tormenti.

Qua dice che spasma: lamentasi dell'amore, non già perchè ami (atteso che a nessuno veramente amante dispiace l'amore) ma perchè infelicamente ami... E quantunque molto apertamente vegga la sua follia, non per tanto avvien che in punto alcuno si corregga, o che almen possa conciperne dispiacere... Non ardisce esplicarsi e proporsi, onde ha o con ripudio escluso, o veramente con promessa accettato: perchè nel suo pensiero più contrapesa quel che potrebbe esser di male in un caso, che bene in un altro. Mostrasi, dunque, disposto di soffrir più presto per sempre il proprio tormento, che di poter aprir la porta a l'occasione, per la quale la cosa amata si turbe e contriste (p. 329).

Ne nasce una situazione ricca di contrasti e di dolori. Egli ha le speranze gelide e i desiderii ardenti. Il suo cuore se n'è fuggito da lui, e soggiorna lieto dove si spasima e muore. I suoi pensieri lo abbandonano.

Sovvengavi il tornar, e richiamate
il cor, ch'in man di dea selvaggia late (p.355).

La sua donna è sempre costante nel rigore, egli sempre nell'ardore. Sempre egualmente saldo al piangere e ai sospiri. Talvolta ha un raggio di speranza, un istante di coraggio, ma ricade poi nello sconforto :

Sopra de nubi, a l'eminente loco,
quando talvolta vaneggiando avvampo,
per di mio spirto refrigerio e seampo,
tal formo a l'aria castel de mio foco:

s'il mio destin fatale china un poco,
a fin ch'intenda l'alta grazia il vampo
in cui mi muoio, e non si sdegne o adire,
o felice mia pena e mio morire!

Quella de fiamme e lacci
tuoi, o garzon, che gli uomini e gli divi.
fan sospirar, e soglion far cattivi,

L'ardor non sente, nè prova gl'impacci;
ma può 'ntrodurti, o Amore,
man di pietà, se mostri il mio dolore (1).

I soldati di Cesare sorgevano fortissimi in battaglia all'approssimarsi dell'imperatore; la sola presenza della sua donna rianima i suoi pensieri. Si paragona ad una fenice, e mostra quanto il suo destino sia più crudele:

Hai termini prefissi
di lunga vita, e io ho breve fine,
che prontò s'offre per mille ruine;
ne so quel che vivrò, nè quel che vissi:
me cieco fato adduce,
tu certo torni a riveder tua luce. (p. 377).

L'anno ha le sue stagioni, ma egli è sempre in una stagione sola di pene. Paragona la sua donna alla luna incostante e varia. La prega di non nascondergli i suoi sguardi. Vulcano dice di non aver più bisogno di tornarsene al suo monte siciliano avendo trovato un uomo,

dov'un petto ha sospiri
che quasi mantici avvivan la fornace
u' l'alma a tante scosse sottogiace
di que' si lunghi scempii e gran martiri;
e manda quel contento,
che fa volgar si aspro e rio tormento (p. 387).

«E' introdotto Eolo parlar ai venti, quali non più dice esser da lui moderati ne l'Eolie caverne» (p. 393), ma da due lumi omicidi ed innocenti. Egli è perseguitato dallo sguardo della sua donna:

Questi focosi rai,
ch'escon da que' doi archi del mio sole,
de l'alma mia (com'il mio destin vuole)

(1) Pag. 371-2. La divisa che viene spiegata da questo sonetto è delicatissima: «Un fanciullo ignudo, disteso sul verde prato, e che appoggia la testa sollevata sul braccio, con gli occhi rivoltati verso il cielo a certi edifici de stanze, torri, giardini ed orti, che son sopra le nuvole; e vi è un castello, di cui la materia e fuoco; e in mezzo è la nota che dice: *Mutuo fulcitur*» (p. 370). E chi sa che non si tratti di un dolce e mesto ricordo della sua adolescenza, quando, semplice e puro, sdraiato nei prati della sua bellissima Campania, gli brillavano negli occhi i misteri e le speranze.

da l'orizzonte non si parton mai;
bruggiando a tutte l'ore
dal suo meridian l'affitto core (p. 395).

Dice che, contro la legge universale, la sua pena è senza mutamento:

Un tempo porge, un tempo si ritoglie;
un muove, un ferma; un fa vive, un occide;
in tutti gli anni, mesi, giorn ed ore
m'attende, fere, accende e lega amore.

Continuo mi disperge,
sempre mi strugge e mi ritien in pianto;
è mio triste languir ognor pur tanto,

in ogni tempo mi travaglia ed erge,
troppo in rubbarmi è forte,
mai non si scuote, mai non mi dà morte (p. 398).

Parla ad una serpe paragonandosi ad essa:

Languida serpe

S'il ghiaccio avesse per udirti senso,
tu voce che propona o che rispondi,
credo ch'arestè efficace argomento
per renderlo pīatoso al tuo tormento.

Io nè l'eterno foco
mi dibatto, mi struggo, scaldo, avvampo;
e al ghiaccio de mia diva per mio scampo

nè amor di me, nè pietà trova loco,
lasso! perchè non sente
quant'è il rigor della mia fiamma ardente (p. 399).

In complesso, la condizione del suo animo è tale da presentare la maggiore scissione interna. Ciò non ostante, Bruno è lieto di amare:

Benchè a tanti martir mi fai soggetto,
pur ti ringrazio, e assai ti deggio, Amore,
che con si nobil piaga apriste il petto,
e tal impadroniste del mio core,

per cui fia ver, ch'un divo e vivo oggetto,
de Dio più bella imago 'n terra adore;
pensi chi vuol ch' il mio destin sia rio,
ch'uccide in speme, e fa vivo in desio.

l'ascomi in alta impresa;
e benchè il fin bramato non consegua,
e 'n tanto studio l'alma si dilegua;

basta che sia sì nobilmente accesa;
 basta ch'alto mi tolsi,
 e da l'ignobil numero mi sciolsi (p. 339).

La farfalla vola alla fiamma senza sapere che vi si brucerà, il cervo corre alla fontana senza sapere che vi sarà ferito a morte, il liocorno corre al casto seno senza sapere che vi sarà legato. Egli vede nel suo bene le fiamme, gli strali e le catene, e nondimeno è lieto d'amare. E ancora:

Mai fia, che de l'amor io mi lamente,
 senza del qual non voglio esser felice;
 sia pur ver, che per lui penoso stente,
 non vo' non voler quel che si me lice (p. 373).

Ma la situazione, come ognuno vede, resta penosissima, instabile e tale che non è possibile mantenersi. Non è possibile retrocedere allo stato da cui s'è partiti, e non si può risolvere il problema come naturalmente andrebbe risolto, ottenendo di essere riamato. Eppure, una soluzione è necessaria, e non può essere se non precisamente quella trovata da Dante, l'idealizzazione dell'oggetto amato, il passaggio dall'amore per la Beatrice terrena a quello per la Beatrice celeste.

Ma in qual modo si avrà il passaggio? In qual modo Bruno «tranquillarà li sensi, mitigarà gli dolori del spirito, appagarà il core e darà li propri censi a la mente»? Questo processo spirituale attraverso cui il suo spirito si svincola dalla passione è esaurientemente svolto dal Bruno stesso:

Se una bellezza umbratile, fosca, corrente, depinta nella superficie de la materia corporale, tanto mi piace, e tanto mi commuove l'affetto, m'imprime nel spirito non so che riverenza di maestade, mi si cattiva, e tanto dolcemente mi lega e mi s'attira, ch'io non trovo cosa, che mi vegne messa avanti dagli sensi che tanto m'appaghe; che sarà di quello che sustanzialmente, originalmente, primitivamente è bello? che sarà de l'anima mia, dell'intelletto divino, della regola de la natura? Convieni, dunque, che la contemplazione di questo vestigio di luce mi amene, mediante la ripurgazion de l'animo mio, all'imitazione, conformità e partecipazione di quella più degna ed alta, in cui mi trasformo, e a cui mi unisca; perchè son certo, che la natura, che mi ha messa questa bellezza avanti gli occhi, e mi ha dotato di senso interiore, per cui posso argumentar bellezza più profonda e incomparabilmente maggiore, voglia ch'io da qua basso vegna promosso a l'altezza ed eminenza di specie più eccellenti. Nè credo che il mio vero nume, come me si mostra in vestigio ed imagine, voglia sdegnarsi, che in imagine e vestigio vegna ad onorarlo, a sacrificargli, con questo, ch'il mio core e affetto sempre sia ordinato, e rimirare più alto; atteso che chi può esser quello, che possa onorarlo in essenza e propria sustanza, se in tal maniera non può comprenderlo? (p. 405).

Il non esser corrisposto, che ad altri di tempra comune sarebbe stato sommo male, a lui, di spirito eroico e favorito dal cielo, si converte in occasione di maggior vittoria :

Stimolo, dunque, altri a sua posta infelice per questa apparenza de rio destino, come che l'abbia condannato a cotai pene; perchè egli non lascerà pertanto de riconoscer l'obbligo, c'have ad Amore, e rendergli grazie, perchè gli abbia presentato avanti gli occhi della mente una specie intelligibile, nella quale, in questa terrena vita, rinchiuso in questa priggione de la carne, ed avvinto da questi nervi, e conformato da queste ossa, li sia lecito di contemplar più altamente la divinitade, che se altra specie e similitudine di quella si fusse offerta (1).

Ma a questa calma di visione non s'arriva d'un tratto. Per entrare in paradiso occorre attraversare il purgatorio, nel quale il primo è soltanto desiderio e speranza :

Alto pensier, pia voglia, studio intenso
de l'ingegno, del cor, delle fatiche,
a l'oggetto immortal, divin, immenso
fate ch'aggiunga, m'appiglie e mi nodriche;
nè più la mente, la raggion, il senso
in altro attenda, discorra, s'intriche (p. 415).

Talvolta questo desiderio intenso di liberazione assume accenti strazianti e contorti:

Destin, quando sarà ch'io monte monte,
qual per bearm'a l'alte porte porte,
che fan quelle bellezze conte, conte,
e 'l tenace dolor conforte forte

Chi fe' le membra me disgionte, gionte,
nè lascia me potenze smorte morte?
mio spirto più ch'il suo rivale vale;
s'ove l'errore non più l'assale, sale.

Se dove attende, tende,
e là, 've l'alto oggetto ascende, ascende:
e, se quel ben, ch'un sol comprende, prende,
per cui convien, che tante emende mende,
esser felice lice,
come chi sol tutto predice dice (p. 365)

La vittoria non è facile. Bisogna conquistarla attraverso stenti e dolori; e soltanto quando le lagrime saranno state rasciugate, egli potrà veramente cantare con le parole del Tansillo il canto del trionfo:

(1) Pag. 339; cfr. pp. 312 e 405.

Poi che spiegate ho l'ali al bel desio,
 quanto più sott' il piè l'aria mi scorgo,
 più le veloci penne al vento porgo
 e spreggio il mondo e verso il ciel m'invio.

Nè del figliuol di Dedalo il fin rio
 fa che giù pieghi, anzi via più risorgo.
 Ch'i 'cadrò morto a terra, ben m'accorgo;
 ma qual vita pareggia al morir mio?

La voce del mio cor per l'aria sento:
 — Ove mi porti, temerario? China,
 chè raro è senza duol tropp'ardimento. —

Non temer, respond'io, l'alta ruina.
 Fendi sicur le nubi, e muor contento,
 s'il ciel si illustre morte ne destina (p. 342-3).

Da quanto precede mi sembra risulti chiaro che l'amore che si nasconde negli *Eroici furori* non è un amore comune, un episodio come tanti altri e privo di speciale importanza nella vita. Esso invece costituisce un momento decisivo nella formazione spirituale di Bruno. Dopo gli *Eroici furori*, il *Candelaio* non sarebbe più possibile. È vinto e sorpassato. L'uomo ha ritrovato la sua umanità, l'amore ch'aveva sognato da fanciullo.

Per Bruno, quest'amore rappresentava il superamento del ferino insensato, la liberazione da un padrone bestiale e selvaggio. L'amore

in qualunque è più intellettuale e speculativo, inalza più l'ingegno e più purifica l'intelletto, facendolo svegliato, studioso e circonspetto, promovendolo ad un'animosità eroica ed emulazione di virtù e grandezza per il desio di piacere e farsi degno della cosa amata. (p. 318).

Giove da Dio si trasformò in aquilone, in pastore, in oro, in pesce, in caprone, in bianco toro, in cigno, in drago.

Ed io, mercè d'amore,
 mi cangio in dio da cosa inferiore (p. 344).

La sensualità è la dissipazione dell'anima, un vagare perpetuo e tormentoso. L'amore concentra ed indirizza ad un fine tutte le forze dell'uomo. La gioia che Bruno sente amando passionalmente è appunto quella che deriva dall'elevamento della bestia ad uomo.

Ma era destino che egli s'aggirasse sempre in situazioni fuori del comune. A prescindere dagl'impedimenti che potessero essere nella donna, Bruno non poteva godere di un amore nobilmente umano, per ostacoli di temperamento e di situazione sociale. Alla sua profondità di sentimenti contrastava un'esuberanza meridionale

di carattere, una superficialità liberatrice e l'insofferenza per il tragico. La tragica Melpomene lo traeva con più materia che vena, e la comica Talia con più vena che materia (p. 309). Di modo che, egli dice, suffurandolo l'una a l'altra, accadeva ch'egli rimanesse in mezzo più tosto neutrale, che comunemente negocioso. Ma ciò nei riguardi dell'arte. Nei riguardi della vita egli rimaneva con l'animo sempre in contrasto, e nei momenti di stanchezza annoiato e fastidito. In Bruno c'era una mancanza totale di pedanteria, quell'odio per le regole e l'artefatto, che nella vita sociale rende impossibile il successo; per lo meno quel successo che è dovuto al riconoscimento sociale.

Gl'impedimenti estrinseci consistevano nella situazione di Bruno di domenicano sfratato, privo di una riconosciuta situazione sociale. Un monaco non monaco, un insegnante non insegnante, uomo di corte senza essere uomo di corte, un irregolare, un accademico di nulla accademia, un irrequieto vagabondo, nato non alla gioia, ma all'eterno martirio e alla morte. Ed è veramente eroico che, con l'animo in perenne dissidio come un empio perseguitato instancabilmente dalle furie, riuscisse a trovare la forza e la calma di scrivere libri e dare all'umanità una delle più grandiose concezioni del mondo. Era nato eroe. Non il vuoto eroe di Seneca, che non ha altro ideale se non quello di morir dignitosamente, ma il santissimo eroe dello spirito che non è legato e vinto da sventura alcuna e serba libero l'animo e l'entusiasmo.

Io non credo d'esser legato; perchè son certo, che non basterebbono tutte le stringhe e tutti gli lacci, che abbian saputo e sappian mai intessere e annodar quant' furo e sono stringari e lacciauoli, (non so se posso dir) [*e sappiamo che poteva dirlo*] se fusse con essi la morte istessa, che volessero maleficiarmi (p. 290).

Il non esser riamato non lo abbatte. Chiusogli l'adito al paradiso dell'amore, « ch'è in similitudine ombra e partecipazione », egli si apre forte il varco al paradiso della filosofia, « assoluto in verità ed essenza ».

Pervenuto a questo, lo stesso amare nobilmente umano gli si macchia allo sguardo di sensualità. L'amore passione era stata la scuola attraverso la quale il suo spirito s'era purificato d'ogni traccia terrena. Continui pure la sua dura sorte a perseguitarlo senza posa. Ormai non potrà più nuocergli; non già perchè un dio abbia preso cura di lui, ma perchè egli si fa un dio, convertendosi con tutte le forze vive dell'anima alla inesauribile ricerca della sconfinata divinità.

Gli *Eroici furori* più che un'allegoria, sono un processo vivo e

|| vero di purificazione attraverso l'amore passione. Sono la *Divina Commedia* di Giordano Bruno. E se a questo punto c'è ancora qualcuno che dubita, egli potrà trovarne conferma nelle parole di Giulla, sotto il cui nome Bruno nasconde la donna del suo cuore:

Or io, se per grazia del cielo ottenni d'esser bella (1), maggior grazia e favor credo mi sia gionto; perchè, qualunque fusse la mia beltade, è stata in qualche maniera principio per far discoprir quell'unica e divina. Ringrazio gli dei, perchè in quel tempo, che io fui sì verde, che le amorse fiamme non si posseano accendere nel petto mio, mediante la mia tanto restia, quanto semplice e innocente crudeltate, han preso mezzo per concedere incomparabilmente grazie maggiori ai miei amanti, che altrimenti avessero possute ottenere per quantunque grande mia benignitade (p. 487-8).

E Bruno non può fare a meno per bocca di Laudamia, di esprimere la sua riconoscenza e forse (chi sa?) di perdonare:

Quanto agli animi di quelli amanti, io ti assicuro ancora, che, come non sono ingrati alla sua maga Circe, fosca cecitade, calamitosi pensieri ed aspri travagli, per mezzo de' quali son gionti a tanto bene, cossi non potranno di te esser poco ben riconoscenti (p. 488).

Nonostante gl'indiscutibili pregi, da qualsiasi punto di vista vengano riguardati, gli *Eroici furori* restano un libro incondito, senza composizione e svolgimento. L'ordinamento v'è estrinseco, arbitrario, dissipato. Volendo però darne un indice approssimativo, secondo il significato letterale, potremo proporre il seguente:

Prima Parte: — dialogo primo: Introduttivo; — secondo: Pene d'amore; — terzo: Trionfo d'Amore; — quarto: Libro dei pensieri; — quinto, anch'esso delle Pene d'amore.

Seconda Parte: — Dialogo primo: Della nascita d'Amore; — terzo: Contrasto degli occhi e del cuore; — quarto: Libro dei ciechi; — quinto Libro della vista recuperata.

Il dialogo secondo della seconda parte non saprei come definirlo. È costituito da un unico sonetto d'indubbio significato amoroso, portato a significato allegorico con la teoria della *venatio veritatis*. Sembra altresì ch'esso sia estraneo al complesso dell'opera, facendovisi accenno ad un amore campano, laddove, come s'è visto, gli *Eroici furori* nell'insieme accennano ad un amore inglese. Forse Bruno deliberatamente volle lasciarlo solo, ma per quali motivi, non è dato neanche congetturare.

ANTONIO SARNO.

(1) In un sonetto B. la paragona a Venere per la bellezza, a Pallade per la saggezza e a Giunone per la maestà; ed in un altro la descrive così:

. . . il più bel busto e faccia
che veder possa il mortal e divino,
in ostro ed alabastro ed oro fino (p. 347).

IL PROBLEMA DELLA NAZIONALITÀ

NELLA FILOSOFIA DI B. SPAVENTA

1. Il Risorgimento italiano non potè esser compiuto finchè non si formarono correnti di pensiero capaci di risollevar gli spiriti a quel senso di sè, della propria dignità, del proprio valore, ch'è il fondamento della libertà umana. Queste correnti furono più d'una, e ciascuna contribuì per suo conto alla formazione dell'Italia; la quale appunto perciò non risultò da un'idea astratta, ma da un'idea in sè contrastante, dialettica, e quindi viva.

Ma, pur non volendo attribuire ad una sola corrente di pensiero il merito d'aver prodotto l'unità italiana, non si può far a meno di valutare diversamente queste correnti a seconda del valore formativo che esse ebbero per il pensiero italiano.

Qualcuna che potè avere una maggiore efficacia immediata, può esser d'un minor valore speculativo, ed altra che ebbe immediatamente uno scarso valore potè più tardi rendere frutti più importanti. Il sentimento generale che, fatta l'Italia, bisognava fare gli Italiani, mostra come i contemporanei abbiano inteso questo insufficiente sviluppo critico del nostro pensiero nel momento storico in cui l'unità italiana parve compiuta.

2. Coloro i quali credono che la razionalità della storia debba esser la corrispondenza univoca dei fatti ad una idea dell'intelletto, negano tale razionalità, poichè nessun fatto della storia è razionale in tal senso. Ma chi invece considera che la storia non è formata di fatti, ma è un farsi continuo, e questo farsi non c'è senza movimento dialettico, senza contraddizione, senza opposizione d'idee, quindi di spiriti, intende appunto per razionalità della storia questo interiore movimento dello spirito creatore. La contraddizione non è il segno di mancanza di spiritualità nella storia; ma appunto il segno della sua razionalità. Il risorgimento italiano procede in modo perfettamente razionale, cioè spirituale, perchè il risultato di due opposte tendenze, da un lato l'affermazione dell'idea cattolica, dall'altro il razionalismo astratto alla francese. La prima corrente dà luogo ad una filosofia spiritualista, che liberandosi sempre più dai

rapporti con la teologia ed acquistando un movimento sempre più libero ed ardito diviene idealismo assoluto, cioè l'idealismo che è anche realismo storico. La seconda diviene empirismo, e perciò teoria del fatto compiuto, accomodamento politico, intesa superficiale; e momento per momento ottiene dei risultati che non possono essere messi in valore se non dalla prima.

3. Gioberti comincia con l'appartenere alla prima corrente. Reazione cattolica. Ma che reazione! Bisogna pensare che i primi rappresentanti di questa reazione sono Manzoni, Pellico, Gioberti. La filosofia empirista, o sensualista come fu allora chiamata, aveva condotto in Italia allo scetticismo. Scetticismo di ben altra portata che lo scetticismo di David Hume, poichè mentre quello investiva i principii di sostanza e di causa, questo demoliva ogni speranza nel viver civile, nella ricostituzione dello spirito e della vita italiana. Il grido di dolore di questo scetticismo fu il *Iacopo Ortis* del Foscolo. Il Foscolo stesso ritrova una fede nei *Sepolcri* esaltando lo spirito nella sua costruzione di sè, e creazione d'un mondo suo proprio. I *Sepolcri* riparlano di quella Provvidenza umana che aveva svelato all'anima degli Italiani il Vico. Manzoni e Pellico riparlano della Provvidenza divina. È superficiale spiegare con mode straniere, con imitazioni di movimenti francesi, questo moto degli animi italiani. La fede di Pellico non è la fede dei gesuiti buona a tutti gli accomodamenti, ma la fiaccola della speranza riaccesa in mezzo ad una lotta nella quale lo spirito non vuol soccombere. Il cattolicesimo di Manzoni rappresentato dalla fede ardente nella forza del volere cristiano (cardinal Borromeo) è, come per il Gioberti, una forza civile, essenzialmente umana, spirituale, capace di rinnovare *ab imis* la coscienza degli uomini. Ma in Manzoni questa fede ha un valore ancora prettamente individuale. Dalla Provvidenza il Manzoni non attende che la soluzione dei problemi individuali; da questo senso del valore soverchiante della spiritualità, l'uomo deve trarre quella forza che non ha, ma che ciascuno può darsi in quanto sente di doverla avere. In Gioberti invece questa forza, non c'è solo per l'individuo, ma per le nazioni, e dalla rinascita spirituale del cattolicesimo egli si attende la rinascita dei popoli, la rinascita della virtù civile, e perciò delle nazionalità. Non si può intendere questo valore se non quando il cattolicesimo stesso sia inteso come quella forza di esaltazione dell'umanità, dello spirito, quale apparisce poi nella *Riforma* cattolica del Gioberti.

4. Il *Primato* è la conclusione di questo primo periodo del Gio-

berti. L'anima di un popolo è in sè duplice, da una parte il genio nazionale, l'individualità soggettiva che dà luogo alla determinata costituzione politica; dall'altra l'obiettività, l'universalità, l'umanità, ossia l'idea. Il genio nazionale è qualche cosa di naturale, un insieme di qualità, determinazioni accidentali che danno la fisionomia particolare ad un popolo. Quanto più questi caratteri tendono ad esprimere l'idea, tanto più alto è il valore d'un popolo. L'Italia ha per carattere nazionale l'universalità, che si esprime sopra tutto nell'essere essa la sede del cattolicesimo. Quanto più le istituzioni italiane esprimeranno il cattolicesimo, che è l'idea vivente, tanto più risponderanno al carattere nazionale, e tanto più saranno umane. Questa felice coincidenza tra il genio nazionale d'Italia e lo sviluppo dell'idea è la base del primato d'Italia. A questo spirito parve ispirarsi tutto il movimento del 48, e parve che col fallire di questo movimento dovesse fallire anche questo spirito. La filosofia della rivoluzione (fallita) parve dovesse essere necessariamente lo scetticismo (Ferrari). Ma Gioberti non era una mentalità astratta fissa in una intellettualistica rappresentazione della realtà; e trasse esperienza dai fatti per concretare novellamente la sua idea nel *Rinnovamento*.

5. Tra le esigenze manifestatesi in questo movimento intellettuale, si fa innanzi quella d'una filosofia nazionale. Gli Italiani non sono nazione, perchè non hanno un pensiero proprio. Rinnovare la loro grandezza sarà in principio rinnovare la loro filosofia. Se l'idea è la base della grandezza d'una nazione, occorre rinnovare l'idea. Qual'è la filosofia che ha fatto grande l'Italia? Quella bisogna rinnovare. Gioberti ha bisogno di risalire molto in su nella storia per ritrovare la grandezza politica d'Italia insieme con la grandezza filosofica. L'educazione scolastica si presenta in lui con un carattere speciale. Le idee nuove non debbono essere presentate come contraddizione e negazione delle idee classiche; ma come interpretazioni. La grande scolastica ha avuto questo carattere: ha presentato tutte le nuove dottrine come interpretazioni delle antiche. Così viene insieme rispettata l'autorità, e l'originalità e libertà del pensiero. Gioberti si presume platonico. E Platone egli presume pitagorico, e Pitagora erede d'un'antica filosofia pelasgica. Così ritorna al mito d'una *antiquissima Italarum sapientia*. Ma questo che per Gioberti era ben un mito, cioè una rappresentazione ideale di un processo che vien posto nel passato appunto perchè dia il suo frutto nell'avvenire, per i giobertiani divenne fede giurata.

6. Forse dal Gioberti, col quale fu in corrispondenza, trasse il Mamiani il bisogno d'un rinnovamento dell'antica filosofia italiana. Anch'egli in fondo pensa che per rinnovare la grandezza d'Italia occorre rinnovare la grandezza del suo pensiero speculativo. « Per qual ragione, egli pensa, si vorrebbe stimare impossibile ripetere oggi tutta la gloria della scuola antica italiana e riprendere la signoria degli studi speculativi che tenemmo, anche a giudizio degli stranieri, nel secolo XVI? » Questa filosofia, per la quale noi fummo primi, era la filosofia del « metodo naturale », di quel metodo che viene « da natura insegnato a ogni generazione d'intelletti e per ogni forma di studi », che nella filosofia deve però andar soggetto, per gli usi propri della filosofia, « a modificazioni speciali ». « Appartiene agli antichi italiani la storia e il pregio d'aver non pur restaurato in ogni sua parte il metodo naturale, ma anzi d'averlo piegato più che abilmente alle condizioni singolari della filosofia ». La conclusione è che bisogna rinnovare l'empirismo, come antica filosofia italiana. A parte che al Mamiani sfugge completamente il carattere e il valore metafisico dell'opera del Telesio, del Campanella, del Galilei stesso; è strano che egli possa pensare che basti rinnovare i metodi di quel secolo per ridare all'Italia tutto lo splendore filosofico che le manca. O che forse non c'erano empiristi attorno a lui, e non ce n'erano stati nel secolo precedente?

7. Queste due correnti di pensiero, così diverse di valore, hanno in comune il concetto che ci sia una filosofia nazionale da rinnovare; l'una la cerca negli antichi pitagorici, l'altra nell'empirismo del sec. XVI. Filosofia nazionale significa dunque filosofia tradizionale. L'entità nazione è un presupposto che porta con sé un certo carattere del pensiero filosofico, che deve essere mantenuto perchè una data nazione possa raggiungere un certo grado di grandezza.

8. Bertrando Spaventa, formatosi in un ambiente filosofico del tutto diverso, è educato fuori del concetto d'una filosofia nazionale. La sua filosofia anzi è una filosofia straniera; alemanna egli la chiama, chè non ha coraggio di chiamarla tedesca, mentre i tedeschi (austriaci) « dimoravano non solo nelle contrade lombarde e venete, ma anche in Toscana » (1). « Hegel e gli altri filosofi anteriori tedeschi erano noti, forse più che ora, a Napoli, anche prima del 1848; gli avea studiati e, a suo modo, interpretati e discussi, oltre il Galluppi, il vecchio Colecchi; e gli studiavano Cusani, Ajello, Gatti, e

(1) B. SPAVENTA, *Logica e Metafisica*, Bari, 1911, p. 13, n. 2.

e i miei cari amici Tari e Calvello e qualcuno gli ebbe compagni e consolatori nella galera e negli ergastoli borbonici » (1). Nè lo studiare, e l'essersi formato sopra autori stranieri era d'impedimento al sorgere d'un vivo sentimento nazionale. Piuttosto questa possibilità di sollevarsi alla considerazione delle condizioni dell'Italia da un punto di vista europeo, faceva sì che l'italianità, invece di manifestarsi come sfogo di sentimento, s'adoprasse a sollevare e purificare la vita nazionale. Nel 1844 S. Spaventa fondò in Napoli una rivista, nella Introduzione-programma della quale sono esposte alcune idee che indubbiamente rispecchiano il pensiero di Bertrando (se egli non ne è l'autore). Notato lo stato di decadenza della filosofia in Italia, si afferma che non bisogna illudersi « con turpi e nocive menzogne, non ostinarsi tra le vergogne del presente, nell'idea d'una gloria che non ci appartiene ». « Noi ci proponiamo di dimostrare che tutto il movimento filosofico che oggi agita popoli interi, è venuto ugualmente operoso nel nostro paese dall'individuo filosofo, letterato, pensatore, . . . Sarà tema di tutte le nostre fatiche fedeli sempre mai a questo principio: l'unità dello spirito umano; o in altri termini la solidarietà nel suo perfezionamento » (2).

Da un lato dunque l'esaltazione dell'italianità, il vanto nazionale, il disconoscimento anche del valore della filosofia straniera (Gioberti, come Rosmini, era stato asprissimo critico della filosofia tedesca e, in genere, europea da Cartesio in qua); dall'altro, dispregio per la filosofia contemporanea in Italia; concetto della necessità di un rinnovamento mediante la critica spassionata, severa, che non conosce menzogna. Da una parte, ciò che si è soliti chiamare idealismo, e che è illusione; dall'altro, ciò che ha nome realismo ed è senso concreto, storico della realtà.

9. Ma restava nella filosofia di Spaventa un punto astratto. Come era possibile far nostra una filosofia maturatasi fuori del pensiero, della vita nazionale? Lo Spaventa fu dapprima convinto che bastasse che quel pensiero fosse vero, e non ci fosse da cercare altro. Ma questo concetto della verità era pure un astratto concetto della verità, buono per un platonico; insufficiente per chi aspirava ad

(1) B. SPAVENTA, *o. c.*, pp. 12-13. Il « qualcuno » fu certamente il fratello Silvio, che si sforzava di leggere ed intendere in carcere la *Fenomenologia* di Hegel e ne iniziò una traduzione. Vedi SILVIO SPAVENTA, *Dal 1848 al 1861 lettere, scritti, documenti*, pubbl. da B. CROCE, Napoli, Morano, 1898.

(2) S. SPAVENTA, *o. c.*, p. 8.

una filosofia che fosse vita concreta. Se la verità fosse un « concetto della mente » o una « entità astratta » sarebbe pur possibile concepirla fuori della vita nazionale. Ma la verità doveva essere anche per lo Spaventa azione. Azione magari come pensiero: diffusione del suo pensiero. Ma, esule in Piemonte, egli dovette ben presto convincersi della inutilità dei suoi sforzi per diffondere e fare intendere la sua verità. Studiando la *Fenomenologia* di Hegel scrive al fratello: « Il difficile non è solamente comprendere il concetto e il metodo di essa, ma anche il trovare una radice nella nostra filosofia, un punto d'appoggio per la critica » (1). Egli si pose allora allo studio dei nostri filosofi, dei quali fino allora aveva fatto poca stima. « Ero persuaso che la filosofia italiana presenta pochi gradi, e la mia critica non doveva essere altro che un saggio da mettere nella *Introduzione* [alla *Fenomenologia*] specialmente intorno alla questione della conoscenza. Io volevo far vedere i *vizi* delle *teoriche della conoscenza* dei nostri filosofi; come non bastino a sè stesse e vogliano un'altro modo di soluzione, ecc.; quindi la necessità (un po' estrinseca è vero; ma così doveva essere in una introduzione) della *Fenomenologia* » (2). Del Rosmini, del Gioberti e del Mamiani egli allora pensava: « tutte e tre queste maniere di filosofare negano l'idea dello spirito come una cosa medesima colla libertà stessa; negano la natura assoluta dal pensiero, la cui essenza e dialettica è la essenza e dialettica stessa dell'essere; negano la medesimezza della natura divina e della natura umana, e perciò rigettano il principio del mondo moderno; negano la scienza » (3). Quella del Mamiani è almeno una filosofia del senso comune; quella del Rosmini è invece il nullismo, l'astrazione: « ciò che è corpo diventa ombra, ciò che è vivente diventa morto »; quella del Gioberti è « realismo giudaico, filosofia mosaica ». E fino al '58 il suo giudizio sui filosofi contemporanei italiani non cambia. Nel settembre del '58 scrive al fratello Silvio « Mi sono un po' riconciliato con questo uomo (Gioberti). Procedo per aforismi. Ma se ne può cavare gran bene, perchè il contenuto è profondamente speculativo » (4). Da questo momento comincia a pigliar corpo la sua idea

(1) S. SPAVENTA, o. c., pp. 203-05 lett. del 13 luglio 1857.

(2) O. c., p. 213, lett. dell'11 ottobre 1857.

(3) *Framm. di studi sulla filosofia ital. del sec. XVI*, nel *Monitore bibliografico italiano*, nn. 32-33, Torino, 1852.

(4) S. SPAVENTA, o. c., p. 229, lett. del 2 sett. 1858.

della «circolazione del pensiero italiano» (1) che espresso per la prima volta nella prolusione alle lezioni di storia della filosofia nell'Università di Bologna (2), fu poi ripresa e sviluppata nelle lezioni d'introduzione alla logica nel corso di filosofia teoretica in Napoli nel 1861 (3). Silvio gli scriveva nell'ottobre del '59: «Tu hai capito credo una buona verità: che gli italiani non comprenderanno mai che cosa sia la filosofia moderna se non ricavandola dagli stessi loro filosofi; e di questo c'è una ragione forte, che non dà loro poi tanto torto se non capiscano niente di una filosofia che si vedono cadere in sul capo come dal cielo. E tale è la vera filosofia moderna per essi. Dunque il tuo lavoro su Gioberti potrà essere l'anello di comunicazione tra la filosofia ordinaria che ci è in Italia e quella che noi vorremmo che ci fosse» (4).

Dalla riconciliazione con Gioberti lo Spaventa risalì a Rosmini e Galluppi, che gli apparvero nel loro legame con Gioberti anch'essi giustificati e ricostruì il corso della filosofia italiana in rapporto alla filosofia europea. La filosofia moderna, nata in Italia con Telesio, Campanella, Bruno emigrò fuori d'Italia in Cartesio, Spinoza. Inavvista e profetizzata da Vico, si sviluppò in Germania, da Kant ad Hegel. Galluppi, Rosmini, Gioberti compirono in Italia in forma italiana, il processo stesso della filosofia europea, rifacendo originariamente Kant, Fichte, Hegel.

10. Il motivo della lacuna tra la filosofia del risorgimento (Telesio, Campanella, Bruno) e quella di Vico apparve allo Spaventa sempre quello che aveva intravisto nel 52; «una forza prepotente ed ingiusta, inesorabile come antico destino, che ci arrestò nel cammino della civiltà, ci divise dalle nazioni sorelle, estinse i germi e gli elementi della vita nuova, perseguì ed uccise i nostri filosofi, corruppe i nostri artisti, disperse i nostri riformatori, indebolì i nostri Stati, guastò la moralità del cuore, violò il libero sentimento religioso, e pose in luogo della libertà la cieca obbedienza, in luogo della virtù l'ipocrisia, in luogo della legge l'arbitrio umano, in

(1) Vedi GIOV. GENTILE, *Discorso sulla vita e le op. di B. Spaventa*, nella intr. all'opera dello S., *Scritti filosofici*, Napoli, Morano, 1901, pp. LV, e sgg.

(2) Stampata per la prima volta a Modena nel 1860, ristampata negli *Scritti filosofici* pp. 116-152.

(3) Stampato la prima volta col titolo *Prolusione e intr. alle lezioni di filosof. nell'Univ. di Napoli*, Napoli, 1862, rist. dal Gentile col titolo *la Filosofia ital. nelle sue relaz. con la fil. eur.*, Bari, Laterza, 1909.

(4) S. SPAVENTA, *o. c.*, p. 267, lett. del 27 ott. '59.

luogo dello spirito la materia, in luogo della vita la morte » (1). Con minore enfasi nel 1861 ripeteva: « Per la malvagità degli uomini e della fortuna, la nostra [coscienza] non è stata finora quel che avrebbe potuto essere. Dopo le lunghe torture di Campanella e il rogo di Bruno, si formarono in Italia come due correnti contrarie: quella dei nostri sommi pensatori e quella dei loro carnefici. Questi dicevano naturalmente che la loro era la vera corrente della nostra vita, la vera filosofia italiana. Questa corrente non è ancora del tutto estinta; anche oggi dicono che l'Italia, che noi stiamo facendo, non è la vera, ma la vera è quella che abbiamo disfatta. Tale contraddizione nel seno stesso della vita nazionale impedì lo sviluppo della filosofia del Risorgimento, e fu cagione che Vico e Gioberti poco fossero compresi, anzi, dirò francamente, non comprendessero perfettamente se stessi. Così la mancanza di libertà ci fece per lungo tempo come stranieri a noi medesimi, e il nostro vero pensiero divenne quasi un segreto per noi, prosperando in altre contrade » (2). La reazione cattolica alleata ai governi dispotici fu e restò, per lo Spaventa, la causa della decadenza della filosofia in Italia. Non può esserci filosofia là dove non c'è liberi spiriti. Ma si può opporre che Cartesio si sviluppò in paese cattolico e ossequente lui stesso al potere della Chiesa; e che Vico e Gioberti non trovarono un impedimento alla loro libera filosofia nel cattolicesimo (3). In verità per Cartesio non concorreva insieme al cattolicesimo l'altra causa del trovarsi in terra schiava; e per Vico e Gioberti lo Spaventa avrebbe risposto che appunto per ossequio all'autorità religiosa essi erano stati oscuri a se stessi; cioè non avevano sviluppato tutte quelle idee che erano racchiuse in germe nel loro pensiero. La verità è che l'empirismo, astrattismo e sensualismo del Seicento favorì l'afforzarsi della tirannide; questa affiacchì gli spiriti, che esclusi dalla vita pubblica, mancando della possibilità di esercitare il loro potere creatore nel diritto e nella morale, non ebbero più problemi filosofici, e quindi non fecero più filosofia. La filosofia si mantenne nelle università, e fu solo cultura, e quindi non ebbe progresso. Lo spirito non può speculare sopra se medesimo quando non vive e non vede se stesso in atto, creatore del suo mondo. Solo quando i principi illuminati lasciarono svi-

(1) *Framm. di studi* già citati.

(2) *La filos. it. nelle sue relas. con la filos. eur.*, p. 32-23.

(3) Vedi GENTILE nella *Prefas.* al vol. *La filos. ital.* p. XIX-XX.

luppate un nuovo patto di vita civile, la speculazione rinacque. Vico è possibile in quanto il diritto è di nuovo una forza viva in elaborazione. Gioberti nasce in quanto il problema nuovo della creazione d'uno spirito nazionale a cui tutti aspiravano rende necessaria una nuova filosofia.

11. Questo problema era la vita. E perciò Mamiani empirista voleva una filosofia italiana, e Gioberti idealista la disegnava fra l'aspettazione generale. L'uno la trovava nel Rinascimento, l'altro nei Pelasgi, nei Pitagorici, nella rivelazione cattolica. Si trattava di vedere che cosa doveva essere questa nuova Italia che si voleva creare. Non bastava dire Italia, Italia. Occorreva mostrarla, questa nuova Italia, e mostrarla intera e vivente, che nessun ministro d'Austria potesse ripetere ch'era una semplice espressione geografica. Ma il Mamiani impotente nella sua speculazione non riusciva a concretarla e restava nel vago e indeciso. Unico suo merito cominciare a scrivere in lingua di gusto italiano, ed in modo che tutti potessero leggerlo, come gli riconosceva il Gioberti (1). Con più vigore il Gioberti cercava di trasformare l'avversario stesso della filosofia italiana in alleato. Lo spirito neo-guelfo del *Primato*, la sua affermazione che la filosofia cattolica fosse la stessa filosofia italiana, e che il Papa dovesse mettersi alla testa del movimento italiano, trovano la loro spiegazione nella *Riforma cattolica*, cioè nel modo come il Gioberti intendeva cattolicesimo e papato. Era la celebrazione della libertà dello spirito comè già vincitore, ed avente in sè la sua autorità.

12. Che il problema nazionale fosse problema filosofico lo dice chiaramente il Gioberti nella introduzione al *Primato*. «Nè attendendo a questo lavoro credo di dilungarmi dallo scopo principale delle mie fatiche; cioè dalla filosofia; sia perchè l'argomento è per se stesso altamente filosofico, ed appartiene all'etnografia razionale, e perchè era d'uopo purgare e disboscare il terreno, nettandolo dalla zizzania e dagli sterpi forestieri, chi voglia gittarvi la generosa semenza di una filosofia veramente italiana. Ora siccome i triboli che isteriliscono i nostri ingegni debbono le loro origini alla persuasione funesta, per cui non ci crediamo buoni a nulla, e ci tegniamo in debito d'accattar d'oltremare e d'oltremonte, il seme acconcio a far fruttificare le menti italiche, parmi opportuno per apparecchiare una nuova epoca filosofica nella penisola, e spianar la via alla redenzione degli intelletti, il venir mostrando che in ogni

(1) GIOBERTI, *Primato*, Brusselle, 1843, t. II, p. 74.

genere di coltura e di gentilezza noi fummo e dobbiamo essere i primi, che ci appartiene il guidare altrui e non l'essere guidati, e che questa insigne prerogativa è talmente nostra che niuno può rapircela a proprio ad a comune vantaggio » (1). Il male pareva al Gioberti che consistesse nella depressione di spiriti, e perciò occorre esaltarli. Di contro risuonava la voce: « Non bisogna illudersi, non ostinarsi tra le vergogne presenti, nell'idea d'una gloria che non ci appartiene ». Il male era la boria, e bisognava vincerla affrontando la verità. « Noi altri italiani, prima di metterci davvero in via, e dar corso a tutta l'originalità precoce, che non ci cape in seno, abbiamo l'obbligo di rientrare ancora in noi medesimi, di orizzontarci, di guardarci anco attorno, di vedere e conoscere ciò che gli altri hanno fatto da sessant'anni in qua, e specialmente ciò che stanno facendo. Solo così noi faremo nel mondo del pensiero, come abbiam quasi fatto nel mondo politico, un'Italia che duri, non un'Italia immaginaria, pelasgica, pitagorica, scolastica e che so io, ma un'Italia storica; una Italia che abbia il suo degno posto nella vita comune delle moderne nazioni » (2). Così rispondeva nel '61 Spaventa, dando forma definitiva a quel pensiero che aveva cercato fin dal '42.

13. Il Gioberti stesso del resto nel *Rinnovamento*, aveva dato prova di apprezzare questo realismo politico per il quale l'uomo, « non potendo mutare l'essenza delle cose, deve studiarci di conoscerla per secondarla, guardandosi dalla stolta presunzione di volerla urtare, piegarla a' suoi capricci, farla ubbidire alle proprie preoccupazioni » (3). Da tale nuovo punto di vista il rinnovamento dello spirito italiano non poteva procedere che nel rinnovamento dello spirito europeo. « Il Rinnovamento di Europa è l'ultimo atto d'una rivoluzione incominciata quattro o cinque secoli addietro e non ancora compiuta; rivoluzione che io chiamerei « moderna » perchè destinata a sostituire un nuovo convitto a quello del medio evo » (4). Questa rivoluzione è « universale di soggetto, perchè abbraccia ogni appartenenza del pensiero e dell'azione e spazia così largamente come tutto il reale umano e tutto lo scibile » (5).

(1) *Primato*, t. I, p. 10.

(2) SPAVENTA, *La filosofia italiana*, p. 202-3.

(3) *Rinnovamento*, a cura di F. Nicolini, Bari, Laterza, 1911, vol. II, p. 172.

(4) *O. c.*, II, p. 197.

(5) *O. c.*, II, p. 177.

I suoi caratteri fondamentali sono « la maggioranza del pensiero, la costituzione delle nazionalità e la redenzione delle plebi » (1). Il fallimento dei moti più recenti provenne dall'aver guardato alla nazionalità ed alle plebi, ma dall'aver trascurato il pensiero che è il capo più importante. Così il Gioberti riconosceva il valore di quel movimento razionalista europeo, contro il quale apertamente egli si era posto pur essendone il migliore rappresentante in Italia.

14. Mentre il Gioberti perveniva all'idea d'un pensiero europeo partendo dalla sua cieca fiducia in un pensiero esclusivamente italiano, e riconosceva la necessità di accordare il nostro movimento nazionale col pensiero europeo e l'universalità della coltura coll'individualità nazionale (2); lo Spaventa partiva dal concetto di una coltura supernazionale per pervenire al concetto d'una coltura nazionale. Che egli però necessariamente non poteva concepire nè come i giobertiani di vecchia maniera che lo circondavano, pelagica, pitagorica, scolastica; nè come voleva Luigi Palmieri facendogli quasi un solenne ammonimento, nel discorso inaugurale dell'anno accademico a Napoli nel 1861, italiana perchè esclusiva del pensiero europeo e ligia principalmente alle verità rivelate (3). « Se la filosofia non è una vana esercitazione dell'intelletto, ma quella forma reale della vita umana, nella quale si compendiano e trovano il loro vero significato tutti i momenti anteriori dello spirito, è cosa naturale che un popolo libero si riconosca ed abbia la vera coscienza di se stesso anche nei suoi filosofi. » (4) Dunque, la nazionalità della filosofia è per lui la sua stessa concretezza e

(1) *O. c.*, II, p. 178.

(2) « Nè i partimenti nazionali offendono l'unione cosmopolitica, anzi ne fanno parte, perchè l'universale non può stare senza il particolare e il concerto maggiore presuppone quelli di minor tenuta. Nei tempi antichi le nazionalità e le patrie erano contrarie alla cosmopolitia, perchè la scarsa coltura fra loro le inimicava, etc. »: *O. c.*, vol II, p. 182-83.

(3) L. Palmieri successo nella Università di Napoli a P. Galluppi nel 1847, fedele al vecchio regime, nemico allo Spaventa, del quale secondo una lettera di quest'ultimo al fratello fece chiudere la scuola privata nel 47 stesso (v. *App. di documenti* nell'op. cit. *La filos. it. nelle sue rel. etc.*, p. 287) aveva nella solenne inaugurazione dell'anno accademico nel 1861 a Napoli ammonito contro l'introduzione della filosofia nordica in Italia, specialmente contro coloro che vorrebbero inoculare il panteismo alemanno alla nostra gioventù (*Nuovo indirizzo da dare alle Università italiane*, Napoli, Gargiulo, 1861). Vedi negli *Scritti filosofici* dello SPAVENTA già citati l'*Intr.* del Gentile, pp. XXIX sg. e pp. XCII e sg.

(4) B. SPAVENTA, *La filos. ital.* p. 8.

storicità, e non può essere intesa se non da quel punto di vista che proclama l'identità del razionale e del reale, del reale e del razionale. E perciò bisognava introdurre Hegel in Italia.

15. « Essendo persuaso della necessità del commercio delle idee come di quella del traffico delle derrate », diceva L. Palmieri nella citata prolusione, egli non si sentiva di condannare lo studio degli stranieri. Ma forse a quel modo che lo faceva il Vera in una cattedra parallela a quella dello Spaventa e da lui giudicato così: « Ieri ha proluso Vera. Io non l'ho sentito. Chi l'ha sentito e *inteso* m'ha detto: volgarità senza pari. Vera, io già lo sapeva, non intende che Hegel, e l'intende molto superficialmente » (1).

E lo Spaventa ad opporre che la filosofia non è una merce che possa importarsi.

« Dove manca (la coscienza di sè) la importazione forestiera non giova; giacchè la coscienza di sè non è una merce, che se non ci è, si acquista; ma è noi stessi, il vero noi ». (2) E però a combattere contro il vacuo sentimento nazionale per far sì che questo amore diventasse conoscenza « perchè quando, si tratta di filosofi, amarli è principalmente conoscerli » e perciò a combattere contro la boria nazionale ed a sforzarsi di fermare una chiara e netta conoscenza del vero pensiero italiano, perchè non s'avesse a scambiare per pensiero italiano quello del boia e dei carnefici, in cambio di quello delle vittime e gridar « viva la nostra morte e muoia la nostra vita » (3).

Perciò la sua vera opera nazionale, in contrasto all'apparente spirito straniero della sua filosofia, fu la costruzione della piena ed intera storia della filosofia italiana, che nessuno fino a lui aveva veramente fatta.

16. A sentire Luigi Ferri (4) primo d'una serie di critici più o meno paolotti od empiristi, il difetto di questa storia è d'aver ridotto tutta la storia della filosofia ad alcuni grandi sistemi, e averne determinato il valore secondo il loro rapporto col sistema di Hegel, risultato, fine e misura di tutti. Così si verifica il processo dialettico nella storia della filosofia, ma si perdono di vista la filosofia

(1) *O. c.*, p. 293 e sg.

(2) *O. c.*, p. 8.

(3) *O. c.*, p. 8.

(4) L. FERRI, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIX^e siècle*, Paris, Durand Didier, 1869, T. II, p. 199 e seg.

inglese e francese, i sistemi sensualisti e le dottrine sperimentali, Locke, Reid, etc. Accuse superficiali, primo perchè la storia dello Spaventa non cerca di dare se non il carattere e lo sviluppo della filosofia italiana dal sec. XVI fino ai suoi tempi, quindi deve necessariamente parlare solo dei grandi sistemi che includono in sè il movimento di pensiero dei piccoli sistemi, o danno loro origine; secondo, perchè, appunto la storia della filosofia è giudizio dei sistemi, e non può giudicarli senza un criterio, e questo criterio non può essere che il grado di filosofia il più elevato. Anche il Ferri, che ritiene il più elevato grado della filosofia il sistema del Mamiani, giudica da questo tutta la filosofia contemporanea, e quindi inclina a considerare fra i grandi sistemi i sistemi empiristi e psicologisti. Che se poi l'accusa vuole, intendersi nel senso che lo Spaventa commisuri tutti i sistemi a quello dello Hegel, è una falsa accusa, perchè egli giudica ciascun sistema, nel suo tempo, alla stregua delle sue relazioni coi sistemi che l'hanno preceduto e coi sistemi che lo seguono, cioè alla stregua dello sviluppo del pensiero, della fecondità del sistema. Nè il sistema di Hegel, come, tale è per lui il punto d'arrivo della filosofia, è anzi il momento attuale di esso, punto di partenza per una revisione e ricostituzione della filosofia stessa, quale egli cercò di fare in tutta l'opera sua. Ma di fronte alla infecondità della scuola del Mamiani, di fronte all'inaridimento del giobertismo e del rosminianismo, sta la fecondità di lavoro storico sorto dall'opera dello Spaventa. Così, formando una storia della filosofia italiana costituita con criterio storico e scientifico, debellate le ipotesi d'una antichissima filosofia italica, sminuzzate con metodo positivo e realistico le fantastiche costruzioni fatte sopra immaginari movimenti di popoli e arbitrarie etimologie (1), lo Spaventa potè dimostrare ch'era falso « che l'ultimo risultato a cui è giunta la speculazione moderna europea, sia in opposizione coll'ultimo risultato, a cui è giunta la nostra » (2). Ed esponendo l'idealismo assoluto dichiarare: « È tempo di ripigliarlo, chè è nostro, ora che siamo liberi » (3).

17. Certamente nessuno dei filosofi suoi contemporanei poteva giustificare il concetto della nazionalità della filosofia così pienamente come lo Spaventa.

(1) *La fil. it.* pp. 46 - 66

(2) *O. c.*, p. 48.

(3) *O. c.*, p. 33.

Lo stesso Gioberti nell' *Introduzione* lo giustificava solo dall'esterno: « Può parere a prima vista assurdo e ridicolo il dire che le scienze speculative debbano acconciarsi al genio nazionale dello scrittore; giacchè il vero essendo assoluto, non appartiene ad un uomo o ad un paese più che ad un altro. Ma se ben si considera, il lavoro intellettuale che si fa per esprimere esso vero, trovasi che le idee principali s'incarnano e si vestono con idee accessorie, le astrattezze e i generali si aiutano e s'incorporano cogli affetti e colle immagini, le dottrine si corroborano coi fatti e con gli esempi. Ora nello scegliere tutti questi elementi, nel contemperarli insieme, nel disporli e significarli colle parole, nel colorire con essi tutto il ragionamento e dargli quella forma che chiamasi stile, ciascuno che scrive procede in modo suo personale... » (1).

E così esteriore doveva sembrargli il carattere nazionale della filosofia finchè egli aspirò ad una filosofia scolastico-platonica, che però non riusciva a pensare essendo tutta contraria alla sua indole. Solo più tardi, appunto nel *Rinnovamento* egli intese la nazionalità della filosofia come la sua stessa concretezza.

Lo Spaventa invece fin da principio intese che « la vita vera e concreta dello spirito universale non è la formale identità di tutte le nazioni, ma la manifestazione varia e distinta del suo contenuto nelle differenze nazionali » (2). La nazionalità « è più che il semplice costume, la lingua stessa, l'arte e la letteratura, il sentimento e l'intuizione. Questa nazionalità noi l'abbiamo da un pezzo: e non ce ne siamo contentati. Nazionalità è per noi unità: unità viva, libera e potente come Stato. E perchè noi vogliamo questa unità come libero Stato? Perchè noi sappiamo che solo nella unità come libero Stato possono spiegarsi tutte le potenze della nostra vita; solo in quello poi possiamo essere e saperci veramente noi (3) ». Solo cioè mediante l'unità nazionale noi potevamo raggiungere la libertà e solo mediante questa la coscienza di noi, l'autocoscienza, ragione e fine della filosofia. La quale perciò non correva *ab extra* al risorgimento nazionale, ma ne era il fine e la realtà stessa. Come già nel '48 col fratello Silvio avevano pensato che la libertà napoletana dovesse mirare alla libertà nazionale (4),

(1) GIOBERTI, *Introd. allo studio della filosofia*, Brusselle, 1840, vol. I, p. 507 nota 37 intornò alla Nazionalità della filosofia.

(2) *Framm. di studi* già citati; vedi Pref. *Logica e Metafisica*, p. 8.

(3) *La filos. ital.*, p. 9.

(4) Vedi il processo a S. Spaventa, nella raccolta di *Lettere o documenti* già citata.

così ora l'unità nazionale non era nè per lui nè per il fratello un'astratta unità; ma la realizzazione libera che lo spirito doveva far di se stesso, la celebrazione della sua propria natura.

18. Lo stesso concetto della nazionalità ha per lo Spaventa un processo storico. Altro è il modo di concepire la nazionalità nel mondo antico, altro nel mondo moderno. (È da notare com'egli sia scevro da quella mania di ridurre ogni cosa a triade, propria di quegli hegeliani che accendono le candele dinanzi all'idea e credono così di celebrare lo spirito). La vita delle nazioni nell'antichità si svolge in un campo chiuso, consiste nel differenziarsi dei popoli, di quelli che hanno avuto anche una vita comune, e tendono a distinguersi, a costituirsi « un fondamento proprio, naturale, esclusivo, il quale è come principio che si esplica e riconosce nettamente in tutte le manifestazioni della vita » (1).

La comunità è il punto di partenza, la differenza il punto d'arrivo. La comunità è quindi un'unità astratta, indifferenziata, priva di vera universalità. Il differenziarsi costituisce appunto il merito, il pregio della nazionalità in Grecia, nell'India, a Roma. All'opposto nei tempi moderni il punto di partenza è la differenza posta ormai come natura, e ciascuna nazione tende « ad essere non solo se stessa ma anche l'altra, anzi non è veramente se stessa, che in questa relazione e intima unità colle altre (2) ».

L'unità dell'umanità sopra le nazioni « è il risultato d'una lunga paziente e dolorosa elaborazione comune, che apparisce come un rimescolamento, e la lotta di popoli e di stirpi; è una nuova origine; una seconda nascita (3). » La nazionalità così muta di significato e valore. « Non apparisce più come qualcosa che è dato naturalmente e immediatamente e dirò quasi ciecamente da un inesorabile destino; ma come un prodotto assolutamente spirituale, come il posto che ciascun popolo piglia da sè, per sua propria e conscia energia, nello splendido banchetto della nuova vita. D'ora innanzi nazionalità non significa più esclusione o assorbimenti delle altre nazioni, ma l'autonomia d'un popolo nella vita comune de' popoli; come la personalità dell'individuo consiste nel conservare la propria autonomia nella comunità dello Stato (4) ».

(1) *La filos. it.*, p. 9 10.

(2) *O. c.*, p. 10.

(3) *O. c.*, p. 10.

(4) *O. c.*, p. 10-11.

A questo concetto lo Spaventa poteva pervenire mediante la elaborazione del concetto dell'universalità concreta, superando in ciò e Gioberti ed Hegel. Poichè Hegel in fondo pensava che il mondo germanico dovesse assorbire la nazionalità in quanto rappresentante della verità, e non intendeva lo spirito degli altri popoli, nè questa personalità autonoma di ciascuno di essi. Il pensiero dello Spaventa mirò sempre invece a raggiungere una maggiore concretezza nel sistema hegeliano. Indizi luminosi di questo lavoro sono la riforma da lui proposta all'interpretazione delle prime categorie della logica di Hegel (1); le lunghe meditazioni sulla *Fenomenologia*; il rifiutare la filosofia della natura nei suoi concetti fondamentali; le successive critiche del realismo e del positivismo nelle quali lo Spaventa prova sempre la concretezza del suo idealismo che è storia, vivezza di problemi, vera ricerca dell'identità del reale col razionale e del razionale col reale (2).

19. Tornando nel 1869 sul concetto di nazionalità lo Spaventa approfondisce questa relazione tra lo spirito assoluto e l'unità concreta degli stati, cioè degli spiriti nazionali realizzati in se stessi e perfetti. (3) Le nazioni differiscono tra di loro per il diritto *proprio*, per la *propria* moralità, per il *proprio* stato. Questi elementi costituiscono il presupposto formale della storia di ciascun popolo. Cioè non sussiste nazione senza diritto, morale, stato. Ma questo non costituisce ancora l'entità storica d'un popolo. Questa ha un fondamento più alto, l'entità storica, cioè la realtà, la vita vera di un popolo nella storia, ch'è la formazione dell'infinita personalità umana, consiste nell'arte, nella religione, nella filosofia. (4) Posto ciò, non bisogna credere che l'arte, la religione, la filosofia possano confondersi con il presupposto formale dell'essere d'un popolo. « Vi ha di quelli che ammettono l'arte, la religione, la filosofia — e come negarle? —; ma dicono che non sono niente per se stesse, e che hanno il loro fine nell'oggettività stessa: l'arte deve

(1) Vedi in *Scritti filosofici* citati, *Le prime categorie della logica di Hegel*, e *Esame d'una obbiezione di Teichmüller etc.* e poi in GIOV. GENTILE. *La Riforma della dialettica hegeliana*, pp. 65-71 il *Frammento inedito di Bertrando Spaventa*.

(2) *Studi nell'etica di Hegel* rist. da G. Gentile col titolo *Principi di Etica*, Napoli, Piero, 1904, p. 164.

(3) Vedi in *Scritti filosofici*, il saggio *la legge del più forte* p. 339; poi *Esperienza e Metafisica* a cura di D. Jaja, Roma, Loescher, 1888 e la *Prefazione a Logica e Metafisica* Bari, 1911.

(4) *O. c.*, p. 166.

essere morale; la religione politica; la filosofia *idem*, p. e. civile (1) Ora, di certo, queste forme sono oggettive, mondane; ma non sono solo ciò, anzi più di ciò; in esse la oggettività, è già risolta e superata. » (2).

Lo spirito come nazionalità naturale è un certo spirito, particolare. Ma come arte, religione, filosofia egli pone dinanzi a sè il suo essere naturale, lo idealizza, lo purifica dall'accidentalità, gli dà una forma che trascende i limiti della nazionalità naturale, l'eternizza. Mentre la nazione, naturalisticamente intesa, è come un destino del popolo («ogni popolo ha la sua nazionalità, la sua comunità etica, e questa è il suo destino») la nazione intesa spiritualmente si solleva al di sopra di questo destino. Lo spirito interroga se stesso, vuol conoscere il suo destino, la sua origine, la sua ragione, il suo fine ultimo; e così trasforma il mistero del suo essere nazionale in un problema, nel problema della vita, dell'esistenza e divenire universale. (3)

Lo spirito assoluto è la verità e attualità degli spiriti nazionali e questi sono i momenti del suo sviluppo (4).

20. In tal modo il concetto della nazionalità della filosofia nato da una parte come boria nazionale, sviluppato e proclamato dall'altro come necessità per la rinascita della nazione, riconosciuto infine come una necessità a cui si doveva sottostare per rendere fruttuosa la propria azione di pensatori, viene sollevato a pura concezione filosofica.

Certamente lo Spaventa non ci si inchinò dapprima che per necessità; poter operare sul pensiero italiano che gli sfuggiva perchè il suo modo di pensare gli era totalmente estraneo. Poi ne riconobbe il valore nel senso che solo dando una filosofia allo spirito italiano si poteva risvegliarlo al senso di sè e farne una forza operativa del proprio risorgimento. Infine, intesa e posta la differenza tra il modo naturalistico d'intender la nazione, la nazione che già c'è, ed ha quei caratteri che le competono per natura, e che perciò ella porta seco come il proprio destino; e il modo idealista d'intenderla, cioè la nazione che fa se stessa, lo spirito che si crea in una forma determinata (e lo spirito non può crearsi se non indi-

(1) Tale p. e. il Mamiani.

(2) *O. c.*, p. 167.

(3) *O. c.*, p. 167-68.

(4) *O. c.*, p. 168.

viduandosi, determinandosi) e così liberamente si pone come personalità, eroe della storia del mondo; lo Spaventa trovò la conciliazione tra il suo sentimento nazionale e la sua filosofia. Non solo questa gli apparteneva, perchè fondata sullo sviluppo del pensiero italiano del Risorgimento, costretto ad emigrare per malvagità di tempi; ed egli poteva ripigliarsela perchè sua; non solo gli apparteneva e non era merce materialisticamente introdotta, perchè proprio la filosofia del Galluppi, Rosmini e Gioberti s'era sforzata di dare la medesima soluzione del problema filosofico; ma egli aveva ben il dovere di rifarne la filosofia degli italiani, di ripigliarsela e con quella foggia il nuovo spirito degli italiani al di sopra della loro attuale naturalità nazionale, perchè essi padroni del più elevato grado della filosofia, potessero essere finalmente di nuovo l'eroe della storia del mondo.

VITO FAZIO-ALLMAYER.

NOTE DI ETICA

I.

IL NON PENSARE E LA FEDE.

Tra i « doveri » sembra che ce ne sia uno molto strano: il dovere, in circostanze date, di *non pensare*. Ed è un dovere del quale, in verità, abusano gli uomini impetuosi, pronti sempre a dire: « Qui non si tratta di pensare, ma di agire »: « Io mi conduco così, e non sto a stillarmi il cervello sul come debba condurmi »; e simili.

Ma gli uomini impetuosi non considerano che quel dovere è stato escogitato non per essi, ma proprio pei loro contrarii, per gli irresoluti e paurosi. Si sa che cosa sia la paura: è una rinunzia al fare per la indagine senza fine degli ostacoli e dei rischi, che incontrerà il fare. Logicamente, il perfetto pauroso dovrebbe rinunciare addirittura alla vita, e lasciarsi morire, come certi fanatici di fame per amor di Dio, esso per amor della paura. Perché la paura non è limitabile: rassicurata in un punto, si trasporta in un altro e trova sempre un punto nuovo dove trasportarsi. E se una volta si risolve a fermarsi e a convertirsi in coraggio, non si vede perché non debba fare questa conversione sin da prima, e perché abbia rinunciato o rinunzi a tanta parte di operosità.

L'errore, da cui il pauroso si trova avvinto, è, insomma, l'idea di una vita che non sia al tempo stesso pericolo di morte. E quando gli si dice che egli ha il dovere di non più pensare ma di agire, lo si esorta semplicemente a smettere il perseguimento di ciò che non troverà mai, ad abbandonare un problema che non è problema perché è una folle immaginazione. Lo si esorta, dunque, non già a non pensare, ma anzi a pensare sul serio.

Con che, nello stesso atto, si rischiarà il detto opposto, rivolto agli impetuosi e irreflessivi: il cui torto non è già nel voler agire affrontando i rischi e i pericoli, ma nel voler saltare sopra gli effettivi problemi di pensiero, sulla meditazione e ponderazione che preparano l'azione.

Ma c'è un'altra opposizione al « pensare » che si muove in nome della « fede », sembrando che le due cose stiano tra loro in contrasto, e che l'una debba sostituire l'altra, o ripartirsi tra loro in

buon accordo il campo di sapere. Questa seconda concezione è, anzi, la più comune: tirandosi volentieri una linea per metter di qua ciò che spetta al pensiero, e di là ciò che è materia di fede: o, anche, collocando la fede a capo del conoscere, e dando al pensiero ufficio secondario e sussidiario, che sarebbe quello di ragionare su supposti di fede. Senonchè, tutto ciò è falso, e di vero c'è soltanto che, quando sorge la fede, cessa il pensiero e all'inverso; ossia la distinzione tra due diverse condizioni spirituali, le quali, appunto per questo, nè s'identificano l'una con l'altra, nè l'una distrugge l'altra, nè si spartiscono tra loro in buon accordo l'unico campo.

Ma perchè, quando sorge la fede, cessa il pensiero? Perchè la fede non è altro che il risultato del pensiero, e solo sul pensato si forma la tranquilla coscienza di possedere il vero, di essere rischiarati, di sapere quel che occorre per ben condursi praticamente, o in questa e quella particolare situazione. Ogni fede è nata da un ragionamento, e sia anche da un ragionamento che concludeva ad accettare un'autorità o una rivelazione. E quando una fede è scossa, non c'è altro modo di restaurarla saldamente, o surrogarla con una nuova, che il pensare; perchè l'altro, che sarebbe di premere su sé medesimi e, come si dice, di « suggestionarsi », si adopererà nel fatto e sarà comodo, ma non è certo morale: e se i ministri di religione talora lo raccomandano, essi adottano in questo caso espedienti gesuitici e peccano contro lo Spirito Santo, contro lo spirito di sincerità. Volete, uomini dubitanti, la fede? Non temete il pensiero e la sua critica, anche la più radicale: indagate e meditate, siate di buona fede, e otterrete la fede buona.

II.

LO SDOPPIAMENTO.

In molteplici figurazioni della poesia del secolo decimonono è stato ritratto quel che si chiama « sdoppiamento »; tantochè la parola è passata nell'uso comune e a tutti accade adoperarla e parlare di « sdoppiamento della coscienza ».

Ma, per aver chiaro questo concetto, conviene non confonderlo, come spesso si fa, con lo sdoppiamento, per dir così, normale, onde l'uomo a ogni istante si rappresenta le proprie volizioni ed azioni, le critica, le giudica, le intende, sdoppiandosi quasi in attore e spet-

tatore. Perchè tale sdoppiamento è solo apparente, e in effetto non è altro che l'unità stessa, la quale non può essere cosa statica, ma anzi coincide col processo dell'unificare, e il processo dell'unificare ha a suoi momenti necessari le antitesi, cioè lo sdoppiamento che è affermato come tale solo in quanto è negato e risolto nell'unità. La critica dell'azione è nient'altro che processo di nuova azione, il quale s'inizia sempre dalla mente che rappresenta, pensa e giudica. E il corrispondente tipo psicologico è perciò quello dell'uomo riflessivo, ponderato, coscienzioso, scrupoloso, cauto.

In altri e più compendiosi termini, lo sdoppiamento non può essere una divisione tra pensiero e volontà, salvo il caso che per pensiero si intenda un pensiero frivolo, un miscuglio caotico di pensieri e immaginazioni, uno stordimento di parole, cioè il non pensiero. In questo caso, sembra che si ragioni bene e si operi male, perchè in effetto, insieme con quel pensiero apparente, c'è un pensiero reale, che forma esso veramente il nesso con l'azione, laddove l'altro ne rimane diviso. Chi pensa davvero una propria condizione d'animo o una situazione storica, chi la pensa a fondo, è tratto a volere ed operare (almeno fintantochè quel pensiero gli stia innanzi presente e vivo) in modo conforme e adeguato; divisione non può nascere, e, se pare che nasca, allora è segno che quel primo pensiero è stato surrogato da un altro o dal non pensiero. Nè il tipo psicologico corrispondente a questo caso è quello della coscienza sdoppiata, sibbene l'altro dell'uomo incoerente, della testa confusa, dell'animo torbido.

Il vero sdoppiamento, che è oggetto delle ricordate rappresentazioni letterarie, s'insinua invece nella cerchia volitiva; e può prendere diverse forme, alcune delle quali facili a scambiare colle precedenti, come sarebbe quella in cui si viene operando male con la intermittente ma limpida coscienza morale che pronunzia la riprovazione di quell'operare, il quale, non per tanto, continua, barcollando ma irrefrenabile, per la sua strada.

L'uomo, allora, è sdoppiato, ossia è volitivamente debole, analisi e non sintesi, con forze cozzanti che prendono aspetto di forze poderose, laddove sono il contrario, non avendo nessuna di esse la capacità di dominare e sottomettere le altre e di creare così l'unità del volere, che è la vera possanza. Un conato morale si frappone e contrasta ai conati utilitari senza nè vincerli nè esserne vinto. Si dirà il medesimo del caso inverso, in cui si opera bene, ma con la coscienza che ciò che si fa non merita che sia fatto, è sciocchezza,

folia, abito, pigrizia, mancanza di coraggio a seguire la reale voce del proprio essere e la legge della realtà. Qui le spontanee buone tendenze, l'educazione, la tradizione, la generosità, conducono al ben volere e al ben fare, ma senza quella gioia che nasce dall'intimo consenso, dall'accordo di tutti gli aspetti della volizione.

Che tale sia il vero sdoppiamento, e come tale una condizione di *fiacchezza volitiva*, si scorge poi chiarissimo in un terzo caso, che appartiene alla cerchia della volontà meramente utilitaria: quando cioè si è insieme passionali e impassibili, interessati e indifferenti, calorosi e freddi, goditori e annoiati: che è appunto la figurazione più frequente nella letteratura alla quale si è accennato. Per certi rispetti, ma solo per certi rispetti, essa trova un precorrimento nell'*Amleto shakesperiano*, ma, nel suo complesso, è ben moderna, e appartiene al travaglioso formarsi di una nuova coscienza religiosa, che ha dato e dà alla società moderna molti istanti simili a quelli che patì Gesù nell'orto di Getsemani. Ripetuta in innumerevoli copie, sovente manierate, i suoi originali sono nello Chateaubriand e in Benjamin Constant, il quale appunto visse e descrisse sentimenti come questo: « Sono furente, perdo i lumi pel furore, ma, in fondo, tutto ciò mi è affatto indifferente! ». Il Leopardi chiamava questo stato d'animo la « noia », e non solo lo cantò da gran poeta, ma lo analizzò con acume di psicologo e percezione di storico. E chi di noi non ha avvertito talvolta in sè stesso siffatto nemico? Il merito non è già nel non averlo mai sentito in sè, ma nell'averlo, sentendolo, combattuto e represso, rifuggendo dall'adagiarsi in quella condizione e dal compiacersene come di aristocratica finezza, e gridandole in faccia la vergogna del suo vero nome, che è « impotenza »: impotenza a vivere, a vivere da uomo.

III.

LA SPECIFICAZIONE DELLE ATTIVITÀ E LA RECIPROCA INTOLLERANZA.

Ogni specificazione — si dice — ha la sua angustia, onde nega o non sopporta le altre e diverse specificazioni. Prendiamole nella loro quadruplicità fondamentale, simboleggiata nelle quattro figure eminenti del poeta, del filosofo, del politico e del santo, nelle quali, intendendole in modo proprio e universale, ogni forma di opera

umana è veramente compresa. Ed ecco vediamo di continuo che il poeta aborre l'uomo d'affari e di politica, sbeffeggia le astrazioni del filosofo, compassiona l'ascetismo del santo; o se anche ammira tutte queste cose in quanto le innalza a immagini poetiche, ammira bensì in quel caso le proprie fantasie, ma non ama davvero, e non cerca, quelle cose nella vita reale. Di qui ciò che si chiama la bizzarria del poeta. Del pari, l'uomo pratico, di affari e di politica, considera frivolo il poeta, perditempo il filosofo, semplice e inetto il santo, « profeta disarmato »; ed è codesta la sua rozzezza. Ma anche il santo, nella sua mitezza di santo, si ritrae con iscrupolo dalle sensuose immagini e parole della poesia, tiene orgogliosa vanità lo speculare del filosofo, e peccatori gli uomini pratici che si azzannano l'un l'altro su quest'aiuola che li fa tanto feroci. E questa è la santa stoltizia e pia devozione, come la chiamava Bruno. E il filosofo non ha anch'esso la sua stoltizia? Certo, ed è nella credenza che gli altri uomini siano stolti ed esso savio, gli altri ciechi ed esso illuminato; e che, come stolti e ciechi, il poeta si perda nella poesia, il pratico negli interessi e negli affari, o il santo negli ideali di interiore perfezione: laddove esso, filosofo, scorge l'errore di tutti, conosce il giuoco che fanno e che reputano cosa seria, e dall'eterno tumulto si ritrae nell'eterna pace, dal mare che agitano i capricciosi venti delle illusioni, sulla ferma isola del vero, donde « la terra, il mare e il ciel guarda e sorride ».

Bisogna essere indulgenti verso codeste reciproche intolleranze, le quali, quando non si riducono ad atteggiamenti artificiosi e d'imitazione, quando siano spontanee, ingenue, e, per dire così, fanciullesche, rappresentano il bollore e il fumo dell'attività stessa nella sua opera fattiva, le esagerazioni, e quasi le garanzie, della forza che beneficamente attende al lavoro che le è proprio. E indulgenti si è nel fatto, perchè al poeta non si fa carico delle sue bestemmie filosofiche, purchè ci dia viva e bella poesia, nè all'uomo d'affari della sua rozzezza di gusto purchè faccia progredire la vita economica della società, nè al santo delle sue negazioni della pratica e della ragione, purchè ci consoli con la bontà del suo animo e ci edifichi col suo esempio. Ma ciò non toglie che questa reciproca intolleranza è una reciproca ignoranza, si alimenta di reciprochi pregiudizi, e, meritando indulgenza, perciò appunto non merita approvazione nè lode. Il che vuol dire che non ha carattere d'assoluta necessità e può essere superata. E superata in certo modo, o almeno temperata, la si osserva nei casi non estremi come quelli che abbiamo descritti, nei

casi nei quali, almeno a parole, l'uomo pratico rende omaggio all'arte, alla filosofia e alla santità, e il poeta ha il buon senso di riconoscere che, oltre la poesia, ci sono al mondo altre opere da compiere, e il santo non vuol negare il mondo ma integrarlo e perfezionarlo, e il filosofo non si sente tanto sulla ferma sponda da non accorgersi che quella sponda è mobile e partecipa della natura del mare, dal quale è prodotta e nel quale rientra.

Che cosa sono codesti riconoscimenti nel poeta, nel pratico e nel santo? Sono la filosofia che in essi, non solo uomini specificati ma uomini interi, si accende e splende, e svela ai loro occhi l'unità della quale essi sono parte e funzione, e così critica e dissolve i pregiudizi nati dalla forza e passione della specialità. E nel filosofo? Sono la più completa filosofia, con la quale egli critica non solo i pregiudizi degli altri, ma anche i pregiudizi della propria specificazione e figura di filosofo e riconosce che la filosofia stessa è parte e funzione dell'unità dello spirito, e che essa non sarebbe se non fosse un momento dello spirito, un eterno momento, ma che nasce dai momenti che la precedono e si risolve nei momenti che la seguono: simile al nuotatore che leva bensì la testa dalle onde a scernere la distesa delle acque, ma per ripiegarla nelle onde e proseguire più alacre il nuoto. È questa la maggiore vittoria che la filosofia riporta, la vittoria che, distruggendo tutte le trascendenze, distrugge la trascendenza stessa della filosofia; e impedisce che la distruzione di tutti gli idoli non diventi, a sua volta, un idolo, l'idolo di una forma dello spirito che stia disopra della altre tutte, e trasferisca l'uomo della terra a un empireo, dal quale sarebbe impossibile ridiscendere alla terra.

IV.

IL DISINTERESSE PER LA COSA PUBBLICA.

È noto che non vi ha niente di più stupido e di più noioso dei discorsi che si fanno, si sono sempre fatti e sempre si faranno, col censurare l'andamento della pubblica amministrazione, notando negligenze, oziosità, falsità, imbrogli, ruberie, viltà, per concludere che le cose vanno male, e anzi che il mondo peggiora e corre alla rovina. Il presupposto di queste censure — che a ragione sono chiamate « critiche facili », — il presupposto da cui nasce la loro perpetuità, è la « perfetta amministrazione », in cui ciascuno adempia

con perfetta intelligenza e perfetta volontà il proprio dovere: cioè, uno schema astratto, che come tale non può trovare rispondenza nella realtà. Nella realtà, lo stato è la continua archia dell'anarchia, e perciò continua lotta tra le forze dissocianti e la forza associante, le prime delle quali sono nient'altro che la forma immediata e spontanea del rigoglio vitale, e, se si potesse domarle sino al punto da spezzarne le intime molle, anche tutto il resto cadrebbe, cioè non avrebbe luogo. Che cosa, infatti, sono quelle forze dissocianti, che incutono (e sotto certo aspetto debbono incutere) tanto ribrezzo e tanto spavento? Sono gli individui che seguono le loro inclinazioni naturali, che vogliono amare, proteggere sé o i propri figliuoli o i propri amici, abbandonarsi ai dilette della loro carne e del loro spirito, e, insomma, vivere la vita. Sovente, quando ci si appressa a guardar da vicino quegli uomini i cui atti sono stati così fortemente biasimati, la simpatia e l'indulgenza, o almeno la compassione, ci prende, e ci sentiamo come disarmati del nostro sdegno. E si comincia a non più richiedere e ad aspettare che si faccia a tutto in modo perfetto, ma solo che tutto si faccia come meglio si può. Dal che non si trae, dunque, la conseguenza del lasciar correre, che è quella di tutti gli inetti e cinici, i quali con l'ultimo dei Medici di Toscana ripetono neghittosamente: « Il mondo va da sé ». Gli uomini di Stato, che adottano questo atteggiamento, nel miglior caso preparano involontariamente la rivoluzione, cioè il violento risanamento che lo Stato finisce col fare di sé medesimo mercè le forze che si annidano nel suo fondo; e, nel peggior caso, mandano a dissolvimento e distruzione lo Stato stesso e il popolo che dovrebbero guidare. La conseguenza è, invece, il dovere di un atteggiamento, non certo impaziente, ma fermo e combattente.

. Peraltro, l'uomo politico non soffre troppo dei mali che si vede innanzi e attorno, e che deve affrontare e raffrenare e sviare e piegare, appunto perchè egli agisce e risolve nell'azione la sua angoscia. Così, l'artista non soffre troppo delle difficoltà che gli oppone la materia riluttante, e anzi le cerca e le sfida, e gode del trionfo, sia pure non mai completo, che viene ottenendo su di essa. Coloro che assai soffrono dal « mondo che va male », delle irregolarità e illogicità e ingiustizie che si scoprono in ogni parte, non sono gli uomini politici, ma gli altri, i contemplatori poetici e riflettenti, e gli uomini della giustizia e di dovere e del sacrificio, ossia le anime buone e operose al bene.

Pungentissimo è il loro soffrire alla vista del male nell'anda-

mento della cosa pubblica, perchè lo Stato è, nell'aspetto in cui qui si considera, un istituto etico, il maggiore di tutti gli istituti etici e quasi la somma di tutti; e perciò le violazioni del dovere e della giustizia, che si compiono in suo nome, sono altrettanto offensive quanto le male azioni di chi passa per onest'uomo e come tale è tenuto nella pubblica stima, e ingenerano una particolarmente triste sfiducia nella effettualità del bene. Con la maschera dell'utile pubblico, perfino con quella dell'aiuto che si deve ai miseri, agli umili, agli sventurati, si fondano uffici, vi si prepongono impiegati, si spendono le forze dell'erario; e in realtà queste cose non hanno altra origine e non servono ad altro fine che al vantaggio e alla baldoria di alcuni poco degni individui. Questo carattere di maschera si scopre in tante parti della pubblica amministrazione che sembra quasi che tutto sia maschera, tutto prepotenza, tutto finzione, resa più odiosa da ipocrisia. E i gruppi di uomini e i partiti politici che nelle loro accuse ed invettive strappano queste o quelle di tali maschere, quando poi essi stessi giungono al governo, accrescono lo sfruttamento dello Stato a pro di singoli o semplicemente lo stornano da taluni di costoro ad altri: e le cose procedono come o peggio di prima. « Tutti i partiti si valgono »; « si stava meglio quando si stava peggio »: sono, questi, due degli innumerevoli detti comuni, che tale situazione ispira. La nausea invade i petti; e il tormento che crucia quei contemplatori e quelle anime rette e buone è il tormento dell'impotenza, che vede il danno e la rovina e non trova la via per porvi ostacolo e apportarvi rimedio. Meglio non guardare, meglio non pensarci, meglio chiudersi in sè stesso o in una ristretta cerchia di famigliari e di consenzienti e di amici.

Nel passato e nel presente si osservano moltissimi casi di questo proposito, e della conseguente attuazione, di disinteresse verso la cosa pubblica. Ma, nel passato come nel presente, si osserva anche che la spinta di quel proposito, dapprima nato da indignazione morale, presto e di necessità si perverte in egoistica; sicchè quei moralmente sdegnosi e nauseati si ritrovano, alla fine, nella assai numerosa e poco onorevole compagnia di tutti gli egoisti, che procurano sempre di disinteressarsi dell'universale e provvedere unicamente a sè stessi. Conosciamo nel presente gli esteti ed aristocratici, che parlano della politica e della guerra come di faccende da lasciare che le maneggino a lor modo i rozzi e grossolani, quasi si direbbe gli schiavi ebbri; ed essi invece se ne vogliono stare in una pre-

sunta superiorità, sorridendo con disprezzo ai bassi affaccendamenti del volgo cieco e appassionato, che litiga e perfino si scanna per un pezzo di territorio, per una tariffa doganale, per una forma di Stato che si chiami così o con altro nome, come se qualcosa d'essenziale potesse con ciò mutarsi, o all'individuo potesse togliersi il godimento che trova esso nel proprio voluttuoso sentire. E conosciamo nelle storie i savi che si trassero in disparte dai popoli cui appartenevano, per attendere agli studi, e non altro bramavano e cercavano che la tranquillità favorevole alla loro immobilità, la pace quale che fosse, pronti ad accettare il despota se il despota solo poteva imporla; e conosciamo quali anime fossero i monaci e i canonici che si erano scaricati del peso del mondo, quelli di essi che se n'erano scaricati davvero (perchè i « monaci valenti », come li chiamava Tommaso Campanella, non accettavano quella rinuncia ed ignoranza). Sono tutte codeste, del passato e del presente, figure ignobili, alle quali niuno oserebbe rivolgere, per nessun loro aspetto, un lampo di ammirazione. Ma sappiamo anche che il pretesto che essi spesso adducevano, o l'illusione nella quale si cullavano, di promuovere a quel modo la vita contemplativa, di coltivare le scienze e le arti, e di giovare con opere pie all'umanità dolorante, erano fallaci; perchè, recisi i frementi legami con la vita, la scienza e l'arte intristiscono, si fanno vuote e accademiche, frivole e pettegole, e lo stesso esercizio della pietà e della bontà si attenua in tali forme da deprimere e offendere e non sollevare e confortare gli uomini che soffrono, e ai quali si porge vero e solido e durevole aiuto non già con la cosiddetta beneficenza ed elemosina, ma col cangiare politicamente le condizioni della società e far che essi respirino meglio e più agevolmente operino. Non occorrono, di queste proposizioni, esempi storici: la storia, che più ci è familiare, la storia d'Italia, di alcuni secoli della vita italiana, ce ne ha impressi nella memoria numerosi e spiccantissimi.

Il disinteresse per la cosa pubblica pare logicamente così ben motivato e riesce nondimeno così turpemente attuato, per questo che esso non è altro che lo sviamento di un principio giusto: il principio della specificazione, che è, insieme, limitazione, e perciò importa sempre una certa rinuncia a ciò che si bramerebbe e non si deve fare, perchè non si può senza danneggiare il proprio compito, imperfettamente e malamente maneggiando l'altrui. E perciò è consigliabile di non guardare troppo appassionatamente al compito altrui, di non arrovellarsi per cose che sono remote della nostra

mano, di non battagliaire in fantasia spasimando in realtà, tanto più che, per solito, i concetti e giudizi che in questa condizione di spirito si generano sono, non solo sterili, ma esagerati e ingiusti, e i timori e le speranze del pari infondati. Piuttosto che un sentimento di superiorità, in questo atteggiamento è un sentimento di umiltà, o almeno di modestia: la rinunzia, che con esso si compie, non è sdegnosa, ma doverosa e ragionata. E per questa ragione anche non è essa un vero e intrinseco distacco dalla cosa pubblica, ma un portarsi e fermarsi sopra un determinato punto o in una determinata sfera che è anche « pubblica », cioè dell'universale, nella quale tutte le altre, poichè vi sono legate, vibrano e risuonano, e che a sua volta manda, alle altre tutte, vibrazioni e risonanze. Così il cittadino, che si fa poeta, filosofo o santo, in quelle forme continua ad essere cittadino, anzi quanto più le approfondisce e quanto più energicamente le esegue, tanto più è vero cittadino. Il poeta dà al suo popolo i sogni del cuore umano, il filosofo gli pone innanzi la realtà della vita e i lineamenti precisi della storia, il santo ne avviva e coltiva le virtù morali: che sono tutte forze le quali confluiscono poi in ciò che più strettamente si chiama politica. E può anche accadere che talvolta il poeta, il filosofo o il santo trapassi a uomo di Stato e a combattente, e si faccia politico nel senso stretto; e di questi riatteggiamenti e cangiamenti se ne sono visti, eb bene rari, e di solito non nei casi di coloro che in grado più eminente possedevano le vocazioni sopradette, o solo prima che queste si svolgessero, o quando si erano già svolte e come esaurite. L'ideale vagheggiato dal romanticismo e dall'età del Risorgimento nazionale era il poeta che cadesse « tra un inno e una battaglia »: e, qualche volta, l'ideale prese corpo. Comunque, le eccezioni non sono la regola; e la regola non è nel miscuglio delle attitudini, ma nella specificazione, regola che si è formata nel corso della storia e si è stabilita perchè salutare. E per quella regola non fa d'uopo aspettare le apparizioni rare e i prodigi per attuare l'unione della politica con le altre forme dell'attività umana, perchè l'unione è nella concretezza di ciascuna di quelle forme stesse.

BENEDETTO CROCE.

IL SUPERAMENTO DEL LOGO ASTRATTO

I.

Il logo astratto ha, come s'è veduto (1), natura circolare. La sua logicità è riflessione. Il concetto, in cui la sua logicità si spiega, non è concetto senza essere giudizio, nè giudizio senz'essere sillogismo, e in generale sistema. Ma giudizio è ritorno dal concetto a se stesso attraverso la sua interna mediazione; e così il sillogismo è mediazione del giudizio dentro di se medesimo, per cui il giudizio non si possiede come verità, nel suo valore logico, se non si riflette su se stesso, e non si allontana da sè che per ritornare a sè e chiudersi in se stesso. Così, parimenti, il sistema è enciclopedia, pensiero identico a sè in quanto riflettendosi e mediansi internamente circola attraverso tutte le parti in cui si articola. Sicchè infine il concetto, nucleo del logo astratto, è sistema, il quale non si può non concepire come processo, ma si concepisce e non si può non concepire come processo esaurito.

Assolutamente esaurito, e non semplicemente arrestato. Un movimento rettilineo che si allontani da un punto determinato per una certa direzione si può rappresentare come di fatto arrestato a un punto determinato della retta che segni quella direzione; ma poichè la retta è indefinita, lo stesso punto, a cui tale movimento cessa, non si può rappresentare se non come seguito da un numero indefinito di altri punti, che il movimento stesso potrebbe raggiungere. E questa possibilità è continuazione ideale del movimento. Ma un movimento circolare che si consideri cominciato da un punto determinato non può pensarsi che continui o possa continuare oltre lo stesso punto iniziale, che, percorrendo la circonferenza, esso necessariamente raggiunge. E se continua, esso non potrà essere che una semplice ripetizione di se stesso.

Tale appunto il movimento del logo nel concetto che si dilata, per la legge logica che gli è immanente, in giudizio, sillogismo,

(1) *Logo astratto e logo concreto* nel fasc. prec. di questo *Giornale*, e *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, parte seconda del vol. I.

sistema: un movimento che si chiude e conchiude: e che non può perdurare altrimenti che come ripetizione. E più precisamente: può perdurare soggettivamente nel pensiero che si distacca da esso, gli si contrappone e lo considera come trascendente la sua soggettiva attività; ma può perdurare soggettivamente nella tradizione (come questa volgarmente s'intende, quale trasmissione di un pensiero che non muta attraverso la trasmissione) in quanto oggettivamente è cesato, precipitando nella immobilità del vero che non tramonta attraverso il travaglio del pensiero umano, ma lo illumina dall'alto del cielo immoto.

II.

Questa circolarità del logo astratto non è una legge essenziale del pensiero se non in quanto nel pensiero si attua tutta la vita dello spirito. Che se noi ci fermiamo a distinguere dal pensiero forme astratte e inattuali dello spirito, che diventano reali in modo concreto e storico integrandosi nel pensiero, noi non riusciamo a realizzare nessuna di queste forme altrimenti che attraverso la circolarità del logo astratto. Non parlo della storia che è la concretezza dello stesso pensiero: la quale, in tutte le sue determinazioni, è concepibile come conoscenza di una certa realtà; la quale, a sua volta, non si può conoscere se non in forma concettuale giacchè come semplice « essere » nel significato parmenideo o presocratico sfuggirebbe affatto all'ambito del soggetto, e si porrebbe nella sua astratta oggettività come del tutto inconoscibile. Ma il concetto, quale che sia, e comunque raggiunto, della realtà storica, è un concetto che diventa, via via che si determina, la verità storica, in quanto circolare: coerente, logico, come tutti dicono; cioè sistemato in modo che tutte le singole parti si tengano insieme formando un'unità, da cui tutte dipendono; e sistemato a questo modo perchè organismo chiuso in se stesso e conchiuso, a cui nulla si può aggiungere da fuori e da cui nulla si può togliere salvo che per un atto d'arbitrio e una vera e propria manomissione della realtà della verità storica. Senza questa coscienza della circolarità del suo oggetto, lo storico smarrirebbe quella sua norma fondamentale di giudizio, che si dice il senso storico; per cui lo storico non si confonde col poeta. Così, se si considera quella determinazione speciale della funzione storica, che è la critica artistica, se si vuole conoscere la poesia di Dante (che non è altro la critica), noi dobbiamo cominciare dall'assumere verso di essa, e dal mantenere poi ad ogni grado del nostro studio,

tale atteggiamento spirituale, per cui questa realtà, a cui ci rivolgiamo, sia un concetto, e quindi un pensiero circolare: ossia qualche cosa di pensabile come un sistema già chiuso, norma del nostro pensare. Non già che effettivamente questa norma preesista al nostro pensare. Ormai quest'equivoco dovrebbe essere eliminato definitivamente, dopo tutto ciò che si è detto per mettere nella più chiara luce l'assurdità d'un tal presupposto (1). Ma questa norma nasce nel nostro pensare come preesistente al nostro pensare: preesistente perchè noi la generiamo come concetto, che non è concetto se non per quella circolarità, che s'è detta.

III.

Ma, a prescindere dalla storia e dalla filosofia, tutto ciò che noi realmente si pensi, è allo stesso modo concetto, e quindi circolare. Il poeta trae dal suo animo, dal suo cuore il suo mondo: e perciò la sua arte è essenzialmente lirica: in lui noi non cerchiamo la verità, ma la bellezza, o una verità, che non è verità logica, ma verità estetica. Ebbene questo che egli trae dal suo interno, in tanto davvero lo trae, in quanto lo pensa, o se si vuole intuisce (parole differenti che non corrispondono a concetti diversi); e lo intuisce in conseguenza di quella costruzione spirituale, che è la sua opera d'arte. Ma questa costruzione è possibile in quando egli comincia dall'assumere e poi via via dal mantenere verso l'oggetto che è il suo fantasma, il suo mondo, quel tale atteggiamento che lo storico assume verso la realtà storica: e quel mondo perciò gli apparisce come cosa viva e reale, che ha la sua vita, a cui egli, il poeta, deve piegarsi, e che non può arbitrariamente toccare e menomamente modificare: una vita che è circolo, una logica: la logica del concetto che è l'ispirazione del poeta, alla quale egli non si sottrarrà mai impunemente. E il poeta diventa come prigioniero dei suoi stessi fantasmi, che lo attraggono a sè, e lo assorbono in guisa da non permettergli distrazione, e da non dargli pace finchè egli non abbia tutta percorsa quella linea che tornando al principio suo si chiuderà in se stessa, e sarà l'opera d'arte nel suo organismo, nella relazione reciproca di tutte le sue parti, che è la sua unità ed identità riflessa di sè con se stessa. Quella identità che sarà poi il presupposto del critico.

(1) Cfr. *Sistema*, I, parte I.

E le matematiche? e le scienze naturali? Esse costruiscono il loro oggetto: ma un oggetto in cui il soggetto non si riconosce; e che perciò oppongono alla propria attività costruttiva, e quindi lo presuppongono: e parlano perciò sempre di « scoperte ». Ossia, si rappresentano il sistema di verità, che esse costruiscono come quel sistema di cui la parte già conosciuta è così intrinsecamente connessa col resto, che anche quando questo non sia tuttavia noto, ci sia già quasi testa di una statua scoperta solo inferiormente fino al petto: ci sia come già^o predeterminato nella totalità del rispettivo vero.

Ma la religione è la funzione spirituale preminente per questo rispetto. Essa non è altra conoscenza che mistica: rapporto dello spirito con l'infinito: con l'oggetto il cui concetto è puro concetto, logo astratto. Il quale ha, per così dire, la massima astrattezza. Il pensiero si pone di fronte all'oggetto, prescindendo assolutamente da sè; e quindi rappresentando l'oggetto come infinito. Il suo oggetto intanto, dicasi pure oggetto di conoscenza immediata (rivelazione o mistico intuito o sentimento) è concetto. Comunque definito, anche come in conoscibile, la sua essenza, quello che esso è per lo spirito che lo afferma, è concetto che si riflette in sè, e però si media come giudizio, come sillogismo, come sistema. Dalla religione si sviluppa perciò la teologia. La quale non è altro che l'esplicazione d'un nucleo essenziale e perciò originario nella stessa religione. E la teologia è scienza degli attributi di Dio, in quanto questi attributi formano un sistema, la divina verità, il logo eterno, in sè determinato con legge ferrea; onde ogni attributo è inseparabilmente congiunto col sistema, e il sistema a se stesso, nella sua ciclicità ideale o riflessa intelligibilità che voglia dirsi.

Affacciarsi col pensiero alla realtà è vederla nel concetto, come concetto; quindi come circolo. Aspirare alla verità è un desiderare di chiudersi in quel circolo.

IV.

Il desiderio del circolo, così profondo nello spirito umano che si potrebbe dire la radice di tutta la sua vita, è quello che ci spinge su su pel monte, la cui vetta vediamo sempre illuminata dai raggi del sole: scienza, arte, religione, virtù, comunque definita, quella realtà che è a noi idea o ideale da realizzare; e che non possiamo altrimenti vedere che come una realtà determinata, rispondente cioè

a un concetto. Il quale, se si arrivasse a possedere, ci libererebbe da questo assillo incessante che non ci dà mai pace, e ci stimola, ci stimola di continuo implacabilmente verso la cima, dove è la luce, e dove sarebbe perciò il pieno appagamento del nostro bisogno spirituale. Noi non possediamo il concetto, dicono sempre gli uomini a se medesimi: ma il concetto è lì, dov'è diretto il nostro cammino.

Avanti! Noi lo raggiungeremo; e quando saremo lassù, potremo dire davvero: *hic manebimus optime*. Lassù infatti si potrà (e dovrà) restare poichè nel concetto c'è un solo movimento del pensiero, il circolare.

Ma a questo desiderio, che primo senti ed espresse con alto sentimento nostalgico il grande Platone, fa riscontro un altro sentimento non meno potente e radicale, su cui si regge e di cui è quasi sostanziata la nostra vita spirituale. La verità sì, quella verità circolare, dentro la quale lo spirito poserebbe, è di là da questo spirito che non posa mai, e la cui vita è appunto inquietitudine. Pure, questo concetto di una verità a cui non si può che aspirare, non è pensabile se non come, esso stesso, una verità. E chi lo afferma, e volge gli occhi desiosi alla cima luminosa del monte, lo afferma con la fede invincibile di essere nella verità, e di essere tutto nell'intimo del suo essere, donde guarda a quella cima, e platonizza, e celebra in questo modo la potenza del pensiero, compenetrato dalla luce della verità. Non si nega la cognizione se non affermandola; non si aspira alla verità se non realizzandola. Il pensiero è circolo, sì, ma non può essere circolo in cui si aspiri a chiudersi e a fortificarsi, senza essere circolo in cui l'uomo già sia chiuso e forte della corazza del suo concetto. Donde lo stesso Platone se ora indulge misticamente all'Amore di Diotima, che è aspirazione all'idea trascendente, ora, sicuro di sè, e della verità che è la sua forza, la torre ben munita e inespugnabile in cui egli s'è chiuso a difesa, si volge intorno a sorridere dei filosofi del movimento, come Protagora, la cui filosofia si muove anch'essa e non sta mai ferma. E se non sta ferma, non si definisce, non si determina, non è un pensiero, che non sia un concetto, un sistema, una dottrina. Sorride, nell'incrollabile certezza della sua posizione, che è verità: e verità non desiderata, ma posseduta.

Desiderio e possesso, due corde che rendono suoni diversi, anzi opposti, eppure armonicamente consonanti, e reciprocamente integranti. Si desidera quello che non si possiede; ma si desidera possedere quello non si possiede. Il nuovo a cui si aspira, deve di-

ventare vecchio come quello a cui non si aspira più, perché già si possiede. Il tutto ci attira come identico a quella parte che abbiamo già ottenuta. Quindi la contraddizione intrinseca al desiderare, come aspirare del soggetto a un oggetto astratto, o naturalisticamente rappresentato: desiderio di una soddisfazione, che non può essere, per definizione, soddisfacente: perché il nuovo è sempre un baratto del vecchio, e il tutto ha la natura stessa della parte: e il vecchio disgusta e la parte non appaga. Platone concepisce l'idea a cui aspira ad analogia di quella che presume di possedere: e ogni uomo trasporta nell'avvenire e sulla cima del monte, nella cui ascensione consuma la vita, quella stessa verità del cui possesso intanto egli vive. La verità che si vuole scoprire, si crede suscettibile di scoperta, cioè preesistente come circolo chiuso alla nostra cognizione, perché la verità che noi conosciamo, la conosciamo proprio a questo patto: come circolo chiuso. Il mito della verità immaginata come circolo chiuso, a cui si debba aspirare, dipende insomma dal concetto della verità posseduta come logo astratto, o, più semplicemente, dal concetto astratto del logo astratto. Il concetto concreto di questo logo è la critica perentoria del carattere mitico della verità trascendente.

V.

Il concetto concreto del logo astratto è il logo concreto in cui si dissolve quello astratto. Dissoluzione storica e dissoluzione ideale, che ci fa intendere quella storica, e in fondo è tutt'uno con essa.

La dissoluzione storica venne esposta nella prima parte di questa *Logica* (1), poiché la posizione da cui la nostra logica si costruisce fu dimostrata come la conseguenza necessaria dello svolgimento storico della logica. La quale prende le mosse dal concetto del logo come logo astratto; e mette capo al concetto del logo come logo concreto. E vi mette capo perché la logica stessa del pensiero trae il pensiero a superare la vecchia posizione e a sottrarsi al concetto, a cui s'arrestava da prima, di una verità norma al pensiero perché presupposta al pensiero. Ora questa logica risorge dal seno del pensiero come pensiero del logo astratto; risorge per sollevare questo logo alla sua propria concretezza.

In conclusione, una logica del logo astratto, come quella da noi formulata, inchioderebbe il pensiero allo stesso trascendente presup-

(1) Cfr. *Sistema*, I, pp. 151 segg.

posto dalla logica platonico-aristotelica, se non avesse coscienza dell'astrattezza del suo logo, e della conseguente necessità di superarlo. E se la trascendenza del logo platonico-aristotelico, è il principio dello scetticismo in cui lungamente si dibattè la filosofia posteriore, condannando il pensiero ad accettare una verità immediata, e a rinunciare alla verità che egli possa costruire a se stesso, la conseguenza della nostra Logica del logo astratto, così rigoroso, così scheletrica, sarebbe anche più desolante. Perchè la nostra Logica del logo astratto in sè considerata e astratta a sua volta dalla logica del concreto a cui è grado, in questo si distingue dalla logica aristotelica: che questa, fantasticamente e in contraddizione col suo principio, ammetteva una molteplicità attraverso il quale potrebbe spaziare il pensiero logico, laddove la nostra logica assorbe ogni molteplicità nella più rigida unità. Con la vecchia logica ci si sforzava di intendere il giudizio come rapporto tra due concetti; il sillogismo come rapporti tra tre giudizi, o tre concetti; e la scienza come catena indefinita di sillogismi, in cui il numero degli anelli triadici poteva prodursi fino all'individuo, a quell'*omnimode determinatum*, che è diviso dai principii per una via effettivamente prolungabile all'infinito. Sicchè il pensiero poteva illudersi di avere modo di muovere attraverso le differenze di concetti diversi l'uno dall'altro. Ma la nostra Logica toglie questa illusione, e non riconosce altri concetti sistemabili che quelli che sono realmente un concetto unico. Onde il concetto non è per noi l'elemento, ma il tutto; in guisa che determinare un concetto è determinare tutto il determinabile. Quindi o ammettere che sia già noto immediatamente, o che non si possa conoscere mai. Mediato in se stesso, immediato per noi che lo dobbiamo conoscere. E se conoscere è mediare, esso è inconoscibile, assolutamente inconoscibile. Conoscibile dommaticamente, cioè per un atto di fede, che ci faccia prescindere affatto dal pensiero, e accogliere così in blocco il concetto nella sua struttura già sviluppata e solidificata.

Tutto ciò, ripeto, se noi non si avesse coscienza dell'astrattezza del logo astratto. Ma la filosofia in ciò si distingue dalla religione: nella consapevolezza del carattere astratto di quell'oggetto, che anche lei non può non rappresentarsi religiosamente, cioè astrattamente. La logica dell'astratto è nata infatti storicamente, e nasce eternamente, se così ci è consentito di esprimerci, in quella situazione dello spirito, nella quale questi non ha acquistato coscienza di sè, e non vede perciò l'astrattezza dell'astratto, e lo scambia pel

concreto. Situazione naturalistica, in cui il reale è presupposto dello spirito. Situazione, da cui lo spirito è destinato ad uscire: e vi si sottrae all'infinito, in quanto già nell'atto stesso in cui crede di realizzarla, la supera, affermando non propriamente la natura, come gli pare, ma la propria conoscenza della natura; non il concetto, ma il suo concetto del concetto. La supera perchè questo lo spirito fa nella stessa sua più ingenua posizione naturalistica od oggettivistica: e non c'è pare per esso che non sia saper di fare: sapere che diventerà sempre più chiaro, ma che non è mai ignorare, nè anche a principio.

VI.

Quando nello stesso idealismo trascendentale allo spirito che sa di fare si premette un fare irrigidito nel suo non sapere (Schelling); quando perfino nell'idealismo assoluto all'auto coscienza si manda innanzi un logo di cui lo spirito non giungerebbe ad aver coscienza, se questo logo per diventare spirito non estraniasse da se, spiegandosi nell'esteriorità della natura, si rimane nel vecchio dualismo intellettualistico che presuppone dentro alla stessa coscienza il suo oggetto, come fare tuttavia inconsapevole. Il dualismo è oggi superato negando la distinzione del fare al sapere dello spirito; e facendo consistere quell'attività onde lo spirito come autocreazione (Io) si realizza, nella coscienza di sè.

Orbene, il pensiero che costruisce quell'oggetto, che come tale non può essere al pensiero se non logo astratto, non lo costruisce in verità se non come il proprio oggetto; ossia come quell'oggetto attraverso al quale egli stesso arriva ad avere coscienza di sè: in altri termini come quell'oggetto che esso pensa, e pensando il quale è pensiero, realizza sè stesso, secondo diceva il vecchio Cartesio, come sostanza pensante. O ancora: il pensiero non può aver coscienza del pensato se non in quanto ha coscienza del pensare in cui esso attualmente pensa quello che pensa.

Il pensiero è pensiero di sè: perciò autocreazione, e quindi libertà; e quindi valore, verità. Ma per essere pensiero di sè, deve pensare; e per pensare deve porsi come oggetto di sè, e però come oggetto. Deve pensare qualcosa in cui riconoscerà se stesso, ma intanto non si riconosce. Deve rappresentarsi l'oggetto nell'alterità onde questo si pone di fronte al soggetto, ed è suo opposto. Se l'oggetto restasse opposto così come da prima si presenta al

soggetto, esso nella negazione assoluta d'ogni soggettività, e quindi nella sua pura irrelatività o solitudine resterebbe irraggiungibile all'attività del soggetto. E il soggetto potrebbe sprofondarsi negando sè stesso e immedesimandosi immediatamente col suo oggetto: e in ambedue i casi rinunciando al conoscere. Il quale è possibile perciò che l'oggetto non solo si oppone al soggetto; e gli si oppone assolutamente, in guisa da farlo uscire dalla sua immediata soggettività; ma oltre ad opporsi si riconcilia col soggetto, e concorre al suo divenire, onde il soggetto da soggetto immediato particolare, si media ed universalizza, realizzandosi effettivamente come spirito (che non è immediatezza, ma riflessione).

Questa riflessione importa non identità di sè con sè, ma identità mediante la differenza. Sicchè l'autocoscienza, al cui processo va ricondotto il logo astratto, per attingere la concretezza, storicità e positività della libertà non richiede soltanto l'identità dell'oggetto col soggetto del pensare, ma anche la differenza: la dura e rigida opposizione del pensare col pensato, del logo concreto col logo astratto. D'altra parte, questa opposizione sarebbe essa stessa impensabile se non fosse l'opposizione di due termini opposti in quanto correlativi, ciascuno dei quali non può essere tanto opposto all'altro ed esclusivo, da non includere perciò una relazione essenziale all'altro, e da non contenere per tal modo l'altro dentro di sè. Così l'uomo si vede nello specchio, che vede in sè; e pure vede nella propria immagine quegli occhi con cui guarda la propria immagine.

VII.

Il circolo del logo astratto si risolve pertanto nel circolo del logo concreto. Sistema il pensato, in quanto sistema il pensare. L'oggetto che è vero oggetto, il pensato che si pensa davvero, è pensiero consapevole di sè: pensiero di cui il pensante ha coscienza come di proprio pensiero; ond'egli si realizza come riflessione: uscire da sè per tornare a sè; perdersi, come ho detto altrove⁽¹⁾, per ritrovarsi: e quindi circolare. Ma non circolare per chiudersi una volta per sempre nel circolo. Perchè il circolo si chiude e il sistema si ribadisce come processo concluso nel logo astratto. Dove non si ha il pensiero come autocoscienza, ma il pensiero come l'altro dall'autocoscienza: non l'autodeterminazione, ma il determi-

(1) *Discorsi di religione*, II e III.

nato. Altro è il determinato, altro l'autoderminantesi, che si determina attraverso il determinato. Il determinato, il risultato della determinazione è la negazione dell'atto determinante, in cui consiste il soggetto come autodeterminazione. Di guisa che il soggetto che apparisca a sè come già determinato, è superato dall'autocoscienza di cui è determinazione (autodeterminazione): diventa un oggetto che come termine correlativo del soggetto rimanda a qualche cosa di diverso da sè, che sarà il vero soggetto. La determinatezza circoscritta e finita del logo astratto, importa l'autoderminazione infinita del logo concreto, e ha in essa la sua verità.

Così, per esemplificare, quella storia che vive di logo astratto, presupponendo una verità storica alla storiografia, colloca e quasi puntualizza in un punto del tempo il fatto storico: poniamo la dottrina di Socrate, che si dice, è quello che è: chiusa dentro le barriere della sua storica determinatezza. Ma questa dottrina di Socrate noi realmente l'apprendiamo attraverso la formazione della nostra cultura, che è lo svolgimento della nostra personalità o, se si vuole, la storia della storiografia: la quale soltanto è in grado di attestare e garantire quella verità. La quale attraverso la storiografia diventa la verità di questa; da logo astratto si converte in logo concreto e trascende tosto i limiti angusti del tempo nel quale come oggetto del nostro storico sapere si rannicchia, e si estende, empiricamente parlando, nel tempo indefinito di quel processo senza fine che è la storiografia in perenne processo di formazione e, parlando filosoficamente, nell'infinità dell'eterno in cui spazia il pensiero.

GIOVANNI GENTILE.

RECENSIONI

WILLIAM MACKINTIRE SALTER — *Nietzsche the thinker*, London, Palmer, 1917 (pp. 539 in-8).

Ecco un voluminoso libro di rielaborazione e ricostruzione critica del pensiero del Nietzsche, il filosofo la cui dottrina forse meno che ogni altra si presta ad un esame critico che voglia considerarla oggettivamente, prescindendo dal suo significato soggettivo, dalla vita dell'anima che la esprime dal suo dolore e dalla sua passione, e che la intrecciò al proprio tormento interiore con così tenaci fili, che è quasi impossibile staccarla da quello, senza alterarne la linea ideale. Risolvere il lirismo filosofico del cantore di Zarathustra in una molteplicità di elementi logici, tali che si possa, ricongiungendoli poi secondo un diverso ordine, trarne fuori un sistema ben arrotondato, è un lavoro che può anche attrarre, ma che offre a chi lo tenti un estremo pericolo: quello di lasciarsi sfuggire per l'appunto ciò che è essenziale al pensiero di lui. Pensiero frammentario, ricco, multanime, che si può cogliere forse solo a patto di accostarvisi con umiltà, immediatamente, e di fissarne ciascuna parola nella sua propria luce, fino a che, attraverso il paradosso, traluce l'intimo pensiero; attraverso il sarcasmo e l'ironia, l'intensa passione d'anima; attraverso l'apparente disordine, la profonda organicità interiore. Altrimenti ne vien fuori un libro come questo del Mackintire: ampio, preciso, largamente informato di tutto quanto si è fin qui scritto intorno all'argomento, non privo di osservazioni parziali acute e fini; un libro che può anche persuadere per qualcuna e per molte delle sue argomentazioni, ma che tuttavia, nel suo complesso, non persuade.

L'A. per altro non incorre inconsapevolmente in questo difetto, che anzi annunzia fin dalle prime pagine come una limitazione volontaria del suo compito; nè si nasconde (pag. 35) che siffatta maniera schematica e scheletrica non può dare che una pallida idea del pensiero di Nietzsche, che fu, innanzi tutto, creatura di carne e di passione; ma gli pare che, per cogliere « il fondo del pensiero e del sentimento » di lui, non si possa procedere altrimenti. E del resto — egli dice, con una triste rassegnata parola, che vale ad illuminare chiaramente circa la sua posizione spirituale e circa l'idea ch'egli si fa della filosofia — non v'è studio filosofico che non sia grigio rispetto al colore della vita.

-Straniata in tal modo la vita dalla filosofia, e ridotta questa a un arido

grigio lavoro, mortificante la vivida animazione della vita, è evidente che non resta altra via che quella che il M. segue. Ma chi, tra i lettori, non sente, a questo punto, tornargli nella memoria e nel cuore le bellissime parole del Nietzsche: «Noi filosofi non siamo liberi di staccare, come fa il popolo, l'anima dal corpo nè, ancor meno, l'anima dallo spirito. . . . Bisogna che senza tregua noi partoriamo i nostri pensieri dal nostro dolore, e che maternamente comunichiamo ad essi tutto il nostro sangue, tutto il nostro cuore, e tutto l'ardore, la gioia, la passione, il tormento, la coscienza, il destino, la fatalità che abbiamo dentro di noi.» (1)?

Ma il M. fedele al suo assunto, dopo aver diviso in tre grandi periodi il pensiero del N: il primo fin circa il '76 (ammirazione sconfinata per Schopenhauer e per Wagner, il periodo de *La genesi della tragedia*); il secondo dal '76 fin verso l'82, periodo che gli sembra di reazione al precedente (*Umano, troppo umano; Aurora; La gaya scienza*); il terzo dall'82 fino alla fine della sua vita, esamina particolarmente tutti gli scritti del Nietzsche, senza per altro studiarne nessuno per sè, nella sua integrità. Anzi, di ciascuno, discioglie il contenuto in tanti pensieri vari circa l'arte, la morale, la società; i quali, così isolati, raggruppa poi, per serie, sotto le varie rubriche. Si ha così, non più: *La gaya scienza; Al di là del bene e del male; Così parlò Zarathustra*; libri di cui ciascuno ha una sua propria linea e figura ideale bene caratteristica, ma: tutte le osservazioni del Nietzsche circa il male, tutte quelle circa i doveri, la giustizia, la responsabilità, e così via, astrattamente considerate. Il nuovo organismo logico che dovrebbe nascere da siffatta rielaborazione, in verità non nasce. Il lettore si trova dinanzi ad una giustapposizione di pensieri, riferiti quasi sempre testualmente, con una frequenza di citazioni che stanca, e che risulta, vorrei dire, infedele per troppo desiderio di fedeltà. Esaminato letteralmente e guardato minuziosamente, troppo da vicino, un pensiero ineguale, paradossale, mobilissimo, come quello del Nietzsche, si disperde; la linea generale della costruzione si rompe in una molteplicità di frammenti, ciascuno dei quali, così isolato, perde il suo valore. Talvolta il M. infila nella lunga corona della sua esposizione dei piccoli gioielli; ma quasi par che non se n'avveda.

Nè la distinzione nei tre periodi già ricordati giova all'intelligenza del pensiero del N. A partire dall'inquieta adolescenza, fino alla tormentata maturità, soffocata tragicamente nelle tenebre dell'ultimo decennio, lo svolgimento spirituale di lui forma una linea sola, pur attraverso le interruzioni, le trasformazioni, le crisi apparenti. Ma il Mackintire dà troppa importanza alle intenzioni programmatiche del Nietzsche (filosofia schopenhaueriana e positivismo del primo periodo); e non vede che, p. es., quella singolare gioia, prodotta dalla catarsi della conoscenza e della contemplazione, ch'egli assegna (p. 150) soltanto al terzo periodo, già anima tutti gli scritti e tutto l'orientamento spirituale del filosofo fin da principio.

(1) *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Werke*, ed. Naumann, Leipzig, 1900. vol. V, p. 8.

Tuttavia bisogna riconoscere che l'A. ha saputo cogliere con finezza qualcuno degli atteggiamenti spirituali del Nietzsche. Ha sentito che egli è un filosofo religioso; un uomo che, staccatosi con dolore dalla fede tradizionale, effonde poi tutta l'intima sua religiosità nel vivere la vita con un continuo senso di cose trascendenti. Ha visto profondamente di quanta amarezza e di quanta sofferenza siano sostanziati il disprezzo e l'ironia che tante volte egli assume nelle sue opere, perchè «uno che disprezza è spesso uno che non ha dimenticato come si adora». Ha inteso bene il valore positivo della sua morale, apparentemente demolitrice di ogni tradizione e di ogni legge più sacra; e che è invece espressione di un titanico disperato sforzo di elevazione dell'uomo oltre se stesso; morale di dignità, di fierezza, di autonomia, di incessante creazione dal proprio caos di un nuovo mondo sempre più bello; morale che spinge senza tregua l'uomo a mantenersi degno della sua più sublime speranza: il superamento di se stesso. E che non è, come il Mackintire giustamente osserva, individualistica e aristocratica nel senso dell'accusa che così spesso le è stata rivolta: l'individuo che il filosofo celebra è l'uomo che meglio realizza l'idea dell'umanità; e che, lungi dall'esaltarsi nella propria perfezione, si fa anzi apostolo e banditore di questa legge spirituale di eterno superamento; e scende tra gli uomini, e li incita rudemente, con parole roventi di scherno e di dolore, a farsi migliori; a farsi, di strumenti di volontà estranee, finì a se stessi; di schiavi, liberi; di macchine, uomini. E non sa amarli, altrimenti che frustandoli e disprezzandoli.

Ma d'altra parte il M. esagera, quando dice che una siffatta critica, non a questa o a quella morale, ma alla morale stessa, pone Nietzsche in una posizione unica. Già, in generale, siccome non esiste una morale in se stessa, fuori delle singole concezioni e dottrine morali, il N. medesimo in realtà non demolisce la morale, ma quella peculiare morale borghese, fatta di viltà, di adattamento, di rassegnazione passiva, quella morale da schiavi che egli — con una valutazione senza dubbio grossa d'inconfessato rancore verso un bene perduto e pur sempre agognato, e di appassionata parzialità — crede impersonata nel cristianesimo. Quanto poi alla critica contro la posizione dualistica che ogni morale normativa presuppone, bisogna ricordare che già lo Schleiermacher si era posto per questo punto «al di là dal bene e dal male», e aveva esercitata una critica radicale verso quello che era parso fin allora il fondamento incrollabile della morale. E questo per non parlare di altri filosofi nelle cui dottrine già si trovava, più o meno implicita, la possibilità di siffatta deduzione.

Ma il Mackintire non guarda che al Nietzsche per sé; e si lascia sfuggire i molteplici rapporti ch'egli ha col pensiero a lui precedente e contemporaneo. Non si occupa che dell'influenza che su lui esercitarono Schopenhauer da una parte e Wagner dall'altra; e non coglie, p. es., i profondi punti di contatto ch'egli ha col romanticismo tedesco, di cui partecipa, pur attraverso l'apparente opposizione di alcuni atteggiamenti, molti stati

d'anima fondamentali. E pure, per determinare bene la posizione del Nietzsche in quanto pensatore, che è il compito precipuo che il M. si propone in questo studio, sarebbe stato necessario inserirlo nella storia del pensiero umano, in cui per l'appunto la sua posizione spirituale s'illumina di nuove luci e acquista il suo vero significato.

Malgrado queste lacune, bisogna riconoscere al Mackintire il merito di aver saputo conservare al suo studio una linea severa e aristocratica: sdegnoso di facili successi, egli ha saputo guardare senza la menoma indulgenza le opinioni comunemente diffuse intorno al N., e rimesse a nuovo durante l'ultima guerra, che potè perfino parere, come il M. accenna, ad un professore americano « Nietzsche in azione » e ad un gruppo di scolari di Oxford « una guerra euro-nietzschiana » ! Come pure ha ricondotto dentro i suoi giusti limiti la tanto malmenata dottrina della volontà di potenza, che non ha (p. 350) quel grossolano valore etico che le si è voluto assegnare nel mito della « bionda bestia » ruggente di sfrenata animalità attraverso il mondo, e sitibonda di preda e di dominio; ma ha valore metafisico: di forza universale, urgente il mondo e l'uomo stesso ad una sempre più piena efflorescenza della vita, e realizzantesi in modo differente nei differenti esseri, fino a sublimarsi nell'uomo, nella umana eroica esigenza di contemplazione e di pensiero.

C. DENTICE DI ACCADIA.

ERMINIO JUVALTA — *I limiti del razionalismo etico.* — Torino, Lattes, 1919 (pp. 58 in-8).

V'ha certo oggi una crisi di credenza etica: la coscienza e la vita moderna ricercano per molte e diverse vie qual'è il bene. Ognuna di queste vie però è incapace di mostrare la propria assoluta ed unica validità, perchè incapace di mostrare l'invalidità delle altre. « È un problema di attività concreta e viva... il problema per eccellenza della coscienza morale contemporanea » (p. 3). « La caratteristica nuova e più rilevante di tale molteplicità è appunto questa: che è nel regno stesso dei *beni razionali* che la diversità delle tendenze si è venuta delineando sempre più spiccata » (p. 7).

Ora può la ragione indicare i beni, uno o molti che essi siano? No, perchè la ragione ha il compito « di costruire incessantemente l'unità della persona... Ma non si può pretendere di ricavare da essa il principio dell'esistenza...; nè si possono trovare in essa o ricavare da essa i criteri sui quali si fonda la valutazione, e attorno ai quali la ragione unifica i giudizi di valore. Come non dà, essa, la certezza dell'esistenza, così non dà, essa, la coscienza del valore » (p. 45).

Infatti: a) o la funzione pratica della ragione si pone nella conoscenza stessa, e allora se si vuol veramente trovare nella conoscenza razionale il criterio di valutazione morale, bisogna ricercare « se ci sia un principio di valutazione e una affermazione diretta o primaria di valore che

sia razionale in sè, e che si distingue come razionale da altre valutazioni primarie che non siano in sè razionali». (p. 19). E, invece, dell'egoismo non può mostrarsi la contraddittorietà intrinseca.

b) O detta funzione starebbe invece nel trovare e giudicare in che consista il fine e quindi il bene supremo; ma in realtà la ragione in questa che par ricerca del fine supremo, non adempie se non a quel suo ufficio di unificazione, presupponendo un postulato di valore che « non è posto dalla ragione, nè è dato dalla realtà » (p. 43).

c) O infine la ragione stessa porrebbe la legge (Kant); e in tal caso, qualunque via si prenda per intendere il rapporto della forma della legge col contenuto, noi vediamo che « il dato iniziale della legge morale è presupposto dalla ragione... come oggetto o contenuto di una Volontà, la quale... non è nè razionale nè irrazionale in quel che riguarda la posizione di quei valori primari che costituiscono il *terminus ad quem* dell'operare » (p. 52).

Quale sia la sorgente di questo « ordine di valori », di questo « oggetto della volontà », di questo « dato valutativo irriducibile alla pura razionalità », « non si può cercare utilmente in breve, e non è facile; forse la sua origine è in quella stessa attività volontaria, nella quale bisogna cercare la fonte della credenza in una esistenza obbiettiva del mondo ». La volontà è, in quanto forza, « il dato irriducibile della credenza in una realtà obbiettiva »; « in quanto direzione, cioè scelta, cioè azione in vista di un risultato, è il fondamento irriducibile dei giudizi primari di valore » (p. 58).

Questo il risultato cui lo J. giunge attraverso questa delimitazione della attività della ragione nel campo pratico. Risultato che è una decapitazione, già presupposta nel concetto che si ha dell'ente, alla cui decapitazione si giunge. Infatti, una volta intesa la ragione come puro e semplice potere di unificazione, e una volta messale accanto l'esistenza non solo del *quid* soggettivo da unificare, ma anche del mondo oggettivo che si presenta al soggetto, non ci sarà sforzo dialettico che potrà trovare nella ragione ciò che già, col concetto e quindi colla posizione di essa, ne presupponiamo fuori. Di qui il bisogno di intendersi sulla ragione, e di vedere se è concepibile che qualche cosa ne sia fuori. Concetto che è già dimostrato assurdo. Sulla dimostrazione si può, certo, e si deve tornare, ma non è lecito trascurarla. Giacchè ciò o infirma tutta quella qualsiasi scoperta a cui il nostro ragionare può aver messo capo, o ci fa addirittura giungere a risultati contraddittori.

Ma, a parte tal questione della concepibilità di un dato esterno alla ragione, non si intende bene come, nell'ambito stesso della attività soggettiva, lo J. concepisca la ragione. Che, con quel suo compito unificativo della persona, essa sia pura attività conoscitiva, o teoretica, come si suol dire, non pare. Se fosse, avrebbe, sì, ragione lo J. nel non trovarvi il fondamento della moralità; ma dovrebbe anche escludere da essa ogni funzione pratica, cioè ogni funzione volitiva.

Inoltre, concepita la ragione come pura conoscenza, ci porremmo su un piano diverso da quello di Kant, pel quale la ragion pratica è nè più nè meno che volontà; e diventa quindi inconcludente ogni critica alla legge etica kantiana, fondata su un concetto diverso di ragione.

Se invece intendiamo la ragione come attività spirituale complessiva e indistinta, distinguendola quindi, come loro unico fondamento, sia dall'intelletto sia dalla volontà, è chiaro che, dopo aver dimostrato che il fondamento etico non può essere nè costituito nè scoperto dalla ragione, non potremo concludere che esso deve invece trovarsi nell'attività volontaria, che della ragione non sarebbe se non una determinazione. Se il fondamento etico sta nella volontà razionale, non sta certo fuori della ragione. Nè credo, per altro, che possa ammettersi, fuori delle singole attività dello spirito, una speciale attività unificatrice di esse. Non mi fermo a dimostrare come anche la concezione della volontà, quale risulta dai pochi cenni dell'ultima pagina, non pare molto coerente. Da una parte, quella direzione che non è lo sforzo, se consiste nella vista del risultato (e non mi pare che, tolto lo sforzo, possa consistere in altro), sa molto di conoscitivo: dall'altra, quello sforzo, tutto soggettivo, non so come mai possa darci, senza la ragione, il mondo oggettivo a cui deve farci credere.

Tutto ciò sta, secondo me, a dimostrare una cosa sola, e cioè che, chiudendoci esclusivamente nello studio della moralità, ci è impossibile intendere la natura di questa; sta a dimostrare che lo sforzo di costituire una scienza etica indipendente dalla metafisica sia un vano conato, che in tanto può non riuscire del tutto vano, in quanto fa, senza dirlo, della metafisica. Potrà forse l'etica trasformarsi in una scienza naturale dell'umano costume, in una sociologia o altra scienza naturale che immaginar si voglia (della possibilità e consistenza di tali scienze non voglio qui giudicare); ma se vuol, come deve, essere un sapere filosofico, deve trarre dalla universale visione dell'essere e del pensiero la determinazione dell'essere morale, deve con tale visione reggersi o cadere, deve, in una parola, essere metafisica. E gli sforzi che nella vigorosa, per quanto non copiosa, vita di pensiero l'amico Juvalta vien facendo, stanno a dimostrare ciò chiaramente.

I problemi che egli agita, menano direttamente ad un esame di tutta l'attività spirituale, al quale però egli non si leva, quasi per tema di uscire dal proprio campo di indagine, che ha costituito sempre «l'interesse più vivo e più alto» (v. il suo *Vecchio e nuovo problema della morale*, Bologna, 1914, p. IV) della sua vita. E non s'accorge che se egli vuole riuscire a portar un efficace contributo a quella indagine, come i suoi sforzi e la sua mente meritano, deve risolutamente superarla, risolverla in una indagine più ampia e più profonda.

Egli invece rimane chiuso nella propria scienza che si costituisce come catena del suo pensiero, gabbia della sua persona. È suo merito bensì sentire i vincoli di tal catena, ma ei non giunge a riconoscerla e quindi a spezzarla. Che anzi il disagio che egli sente nel sapere etico e che proviene dal cir-

coscrivere in questo, egli ritiene che dipenda proprio dall'andarsene che fa l'etica in casa d'altri; in casa della scienza o della metafisica. Giacchè questo andarsene in casa d'altri ha il presupposto e la necessità di una «fondazione extramorale della morale» (*V. e n. prob. I.* pag. 10). Ed io ritengo invece che solo mediante una metafisica la morale può trovare nella moralità il suo fondamento, e che lo J. stesso, solo da una concezione complessiva ed unica della realtà e dell'essere potrà trarre quella autonomia della moralità, che egli invano ora cerca di costruire positivamente. Giacchè, nei ceppi del proprio sapere etico, egli finisce per confondere quella che egli dice «*autoassia* dei postulati etici» (*Ib.* p. 66) con l'autonomia e l'indipendenza dello stesso sapere etico. Cosicchè quando discute l'antico problema etico e ne dimostra l'inconsistenza e l'insolubilità, non si coglie bene se l'assurdo sia nel fondare la morale o la moralità, la scienza dell'azione o l'azione stessa, fuori di se medesima. Evidentemente il vecchio problema cui allude lo J., è quello del fondamento della moralità, cioè della attività morale, e non del fondamento del sapere etico cioè di quella organizzazione dottrinarica che riguarda la moralità (*V. e n. problemi*, pag. 66).

E tal difetto è lungi dall'esser proprio soltanto dello J. È insito invece al circoscrivere dell'etica in se stessa. Giacchè dal pretendere di risolvere i problemi morali in una scienza della moralità, indipendentemente dalla metafisica, non solo consegue una sostanziale incapacità di risolvere quegli stessi problemi, ma anche una confusione del sapere etico con l'agire morale, una confusione della dottrina con la realtà concreta. Confusione, contro la quale già da tempo lo J. stesso ha posto in guardia se ed altri (1). Ma si ha un bel porsi in guardia contro un equivoco od un errore, quando l'atto stesso che noi compiamo col porci in guardia, ci pianta nel bel mezzo di esso. E ciò avviene quando, studiando i problemi morali, intendiamo chiuderci deliberatamente in essi per risolverli.

Noi infatti che costruiamo, con lo studio di quei problemi, una dottrina, facciamo evidentemente con questa costruzione qualche cosa, e questo nostro fare è certo un agire che può essere, o no, morale. Perchè adunque io studii la moralità, devo fare oggetto del mio studio il mio studio stesso, il quale così rientra nel campo del mio oggetto, ma non cessa di essere il mio atto soggettivo; non è più soltanto una conoscenza; è anche un atto morale. Di qui la necessità di considerare da una parte il valore etico anche della conoscenza come atto, dall'altra il rapporto tra il soggettivo e l'oggettivo: in breve, la necessità di studiare tutta l'attività spirituale nella sua unità e nella sua distinzione.

Se ciò faccio, io posso, secondo quello che dalla indagine risulta, identificare, o distinguere, il mio conoscere e il mio agire. Anche l'identificazione in tal caso non è confusione, perchè si parte proprio dalla critica

(1) Cfr. p. es. *La dottrina delle due etiche di H. Spencer*, nella *Riv. filosof.* 1904, p. 232-3.

della distinzione. Ma siamo così in piena metafisica: i problemi etici, per la loro stessa soluzione, mi piantano nel cuore della metafisica, che, se qualcosa è, non può essere altro che sforzo per una visione integrale della realtà.

Se invece quel passo ulteriore io non compio, il mio agire resta, di necessità, non più, se mai, identificato, ma soltanto confuso col mio conoscere. E di qui appunto il suo presentarsi, in tal caso, sotto l'aspetto, unico o almeno prevalente, di valutazione; ci attacchiamo a questa forma ambigua, appunto perchè non vogliamo aver occhi per distinguere ed intendere la distinzione; e non vogliamo avere occhi, perchè ci siamo, colle stesse nostre mani, costruito un insuperabile muro di cinta.

E così io confonderò il complesso di valutazioni, che è il mio sistema etico, con la concreta vita morale mia ed altrui, e per questa stessa confusione non riuscirò neppure ad intendere qual è il valore morale della mia dottrina etica. Potrò, nella creduta e voluta indipendenza del mio sistema etico da ogni metafisica, protestare, quanto vorrò, la sua distinzione dall'oggetto studiato; non potrò riuscirvi se non a costo di studiare la distinzione, cioè di piantarlo nella metafisica.

Il fisiologo, mettiamo, può presupporre distinto l'atto di vita cerebrale, che egli compie quando studia la vita cerebrale stessa, dalla dottrina che di tal vita enuncia; ma altrettanto non può fare il moralista, perchè non può confinare senz'altro nel mondo oggettivo l'atto morale oggetto del suo studio. Se ciò fa o crede possibile, si consideri senz'altro un naturalista dell'umano costume, studii l'attività etica umana quale nel fatto fu, e non pretenda altro. Di una tale scienza si potrà discutere la possibilità, ma in ogni caso essa è fuori della filosofia.

Questa confusione, che tra dottrina e attività concreta si avvera in ogni concezione circoscritta della etica come scienza a se stante, ha la sua radice e la sua cima, cioè si inizia e finisce, in una confusione più profonda.

Mi spiego. Il bene deve farsi; ed è proprio in quanto va fatto. Or l'uomo, che è uomo, tutto ciò che fa, lo fa con volontà, per volontà di fare. Tutto ciò che egli fa senza voler fare, non lo fa da uomo. E perciò il bene è l'oggetto della volontà. Ma posso io far qualcosa senza conoscer quella cosa? *Ignoti nulla cupido*, e quindi *nulla voluntas*. Par chiaro. E quindi la volontà non può non prender l'oggetto suo dalla conoscenza. Di dove altro infatti lo prenderebbe, se non lo prendesse dalla conoscenza? La volontà ha bisogno di un oggetto; gli oggetti per noi esistono in quanto sono conosciuti; dunque, la conoscenza dà l'oggetto alla volontà. Dunque la scienza detta la norma alla vita, dunque i sistemi di morale sono la norma di vita pratica. Ohibò, mi si grida, almeno da alcuni di fronte a questi ultimi «dunque». Eppure, non si possono rifiutare, se si ammette l'esattezza delle premesse. Dovrà allora ricercarsi l'errore nelle premesse. Qual è questo errore? Esso sta nei rapporti tra conoscenza e volontà, e più profondamente ancora sta nella concezione dell'oggetto.

Che in quei rapporti stia qualche cosa di enigmatico, a cui i filosofi, per sforzi che abbiano fatte da Socrate in poi, non son riusciti a strappare il velo, non è certo una novità. Ma a me pare che sia sbagliata la via per cui si tenta di risolvere l'«higma». E la via giusta non può trovarsi finchè non si pensa e non si dice esplicitamente che se il bene va fatto, e se invece il noto, in quanto tale, è già un fatto, non può la conoscenza che dispone soltanto di fatti, dare l'oggetto alla volontà, la cui natura è proprio quella di far qualche cosa e non di intendere il già fatto. Noi che agiamo, conosciamo il già fatto, ma vogliamo altro, vogliamo il da fare.

Non v'ha adunque identità di oggetto tra conoscenza e volontà. È uno di quei grandi errori secolari che traviano le menti umane, il credere che noi vogliamo l'oggetto noto proprio in quanto noto. Anzi par vero proprio il contrario: oggetto della volontà non è il noto. Si intende però che non è neppure l'ignoto. Giacchè l'ignoto è sul piano, e nel campo stesso del noto; nel campo, cioè, della esistenza. Un *quid* a me non noto vuol dire un *quid* esistente, ma che io non conosco. Questo relativo non noto non è oggetto della volontà, come non è il noto. L'oggetto della volontà è, se può dirsi, *a-noto*. Nè perciò la nostra volontà rimane senza oggetto. Tutt'altro: ha quell'oggetto che a lei è consentito ed imposto di avere: il bene. Il bene che non è il vero, senza che perciò sia il falso.

E dicevo che più profondamente l'errore sta proprio nella concezione dell'oggetto. Si confonde l'oggetto col fatto, e si dimentica che il fatto è un oggetto determinato, poichè c'è una oggettività di fatti, ma vi è anche una oggettività di qualcos'altro, una oggettività di fini. Fintantochè noi concepiamo l'oggetto esclusivamente come fatto, dovremo necessariamente nel nostro fare, in tutto il nostro fare, ricorrere alla conoscenza per avere degli oggetti. E non potremo fare più nulla, non potremo fare più altro, se non conoscere inerti il già fatto. Se vogliamo ammettere una oggettività una ed universale, questa non è quella del noto, non è la verità, ma l'essere, il puro e semplice essere; come se vogliamo ammettere una assoluta soggettività, questa non è intelletto, ma spirito, spirito che, oltrechè intendere, crea.

So che lo J. è, a tal riguardo, su questa stessa linea. Comunque egli tenti i dati dell'intelletto e della ragione, non vi trova i valori morali. Che anzi la impossibilità generica di risolvere quello che egli chiama il vecchio problema della morale, il problema del suo fondamento, lo pone appunto in questo, nel voler «derivare da delle idee una volontà, crearè con dei ragionamenti un potere» (*V. e. n. probl.*, pag. 5).

Ma anch'egli cerca questi valori morali in un modo e in un mondo, dirò, intellettivo. «La realtà si può interpretare come sistema di forze e come sistema di valori... Se queste forze si giudicano, cioè si valutano... allora la conoscenza della realtà diventa conoscenza dei valori» (*Ib.* p. 16-17). Dunque, la moralità si fonda su una conoscenza, sia pure conoscenza di valori. E così la realtà, conosciuta nel suo valore, è la stessa

realtà conosciuta nella sua esistenza. E, affermando ciò, lo J. crede di aver superato il Rosmini. Non l'abbiamo superato punto. Il giudizio di valore dello J. vale la stima speculativa rosminiana. L'uno vale l'altra, perché l'oggetto del nostro apprezzamento (che è sempre lo stesso, lo si chiami giudizio di valore, o stima speculativa) è lo stesso oggetto della nostra conoscenza. Lo J., per sforzi che faccia, non esce dalla conoscenza, perché non concepisce le diversità oggettive dell'essere in quanto voluto e in quanto conosciuto. E appunto perciò la sua moralità si può dire che è soltanto valutazione, non è azione, non è creazione. La realtà morale è quella stessa realtà conosciuta, è quella realtà di fatti che stan lì, già fatti, comunque essi siano interpretati, come forze o come fini, a parte la incongruenza di una concezione di fatti come fini. E quindi la moralità mia sta nel riconoscere valore di fini a questi fatti già esistenti, a questi fatti che già io conosco.

Se perciò questa unica, fissa, esistente realtà oggettiva che io conosco qual'è nella esistenza sua, interpreto poi io stesso nel suo valore, non può questa interpretazione non essere che l'arbitrario portato mio. E siccome il mio arbitrio personale è distinto e diverso dal personale arbitrio altrui, così diversa sarà questa interpretazione: quest'unica realtà sarà diversamente valutata. E sarà quindi vano ricercare e impossibile stabilire l'esatta, unica valutazione, la valutazione valida per tutti. Si avrà necessariamente una pluralità di criteri morali.

Così lo J., sospinto dalla sentita autonomia della moralità, ma cozzando di fronte ad una realtà esistente e come tale fissa ed immutabile, si rifugia nella soggettività arbitraria e plurima. Che non è, e non può essere sicuro rifugio. Giacché la posizione stessa di una pluralità di criteri morali è contraddittoria. Che cosa sia la moralità, lo J. certo sa: lo sa col suo agire di uomo morale, lo sa nella ricerca che vien facendo della natura di essa. Or questa moralità che egli viene indagando, non può essere che una, una per tutti gli agenti morali, che possono tutti dirsi agenti morali, solo se la moralità è una. Una la moralità, pur essendo diversi ed infiniti gli atti in cui vive. Questa infinita molteplicità di una stessa forma di essere è il concreto presentarsi dell'essere in ciascuna delle sue forme. Or che cosa sono mai questi criteri morali che lo J. trova diversi? Se gli atti stessi della moralità, il problema è appunto di ricercare in essi la caratteristica unica, l'identica natura che li rende tutti morali; se invece essi sono la moralità stessa che si frange in più e diverse moralità, noi abbiamo assolutamente perduta la moralità e insieme con questa anche i suoi diversi criteri, giacché sarebbero criteri di nulla.

La verità è che sotto questa pluralità di criteri lo J. presuppone, e non può non presupporre, come moralità, una certa forma unica di esperienza o di realtà. In nome di essa, che non sappiamo esplicitamente quale sia, egli dimostra la insolubilità dell'antico problema di etica. Ma questa insolubilità dovea condurlo, e l'ha in parte condotto, ad un esame diretto

della moralità stessa nella sua natura, ad una valutazione critica della moralità. Della moralità, però, come attività fattiva, e non come pura e semplice, astratta, valutazione; del « volere operante », e non del « volere valutante » (1).

Ma anch'egli è stato attratto dal fascino della parola « valore », sotto la quale chi sa quali tesori nascosti credeva di ritrovare, e ha perduto di vista la moralità in atto per fermarsi alla moralità del giudizio: altra forma questa in cui si concreta la notata confusione tra intelletto e volontà. E gli è sfuggita quindi la possibilità di elevarsi veramente a una concezione autonoma della moralità; gli è sfuggita la possibilità di profondarsi nella natura stessa della moralità, mentre ce n'erano già i germi nel suo stesso pensiero.

Pure gli studi dello J. rimangono sempre, tra il vano cianciare di tanti puri moralisti, degni di molta considerazione sotto ogni riguardo. E questa mia fugace critica non vuol essere che espressione di interessamento alle sue indagini, in cui sento vibrare vita di pensiero.

PANTALEO CARABELLESE.

G. A. CESAREO — *Saggio su l'arte creatrice*. — Bologna, Zanichelli, 1919 (pp. XII-314, in-16).

In ogni attività umana v'è il momento in cui sorge il problema filosofico: quando si va a dar di cozzo contro i limiti e i presupposti di quella particolare attività. Il fisico quando, giunto alla teoria degli ioni, vede che i concetti di materia ed energia gli si convertono, il fisiologo quando si accorge che sulla tavola anatomica e sotto il microscopio non raggiunge la vita, lo storico quando si pone il problema della legittimità delle sue ricostruzioni sono alle frontiere estreme delle loro discipline. Ma spesse volte lo spunto filosofico vien soffocato dalle tendenze particolaristiche della singola attività: e il momento filosofico diviene un momento di vertigine, in cui i motivi particolari della singola attività e un nuovo e più vasto problema si mescono in un confuso groviglio. Ne nascono interessanti documenti umani, ma non veramente una nuova posizione filosofica. Figlia di uno di questi momenti di vertigine alle frontiere dell'Arte è quest'opera del Cesareo. Il presupposto primo dell'autore è che la diretta esperienza dell'artista abbia diritto d'interloquire nel problema: che cosa sia l'arte. Nella quale affermazione in qualche modo si mette il carro avanti ai buoi: si anticipa, senza che il C. lo veda chiaramente, tutta una filosofia

(1) Tra questo volere valutante dello J. (*V. e n. Prob.* p. 53) e la riflessione volontaria da cui il Rosmini fa porre la stima speculativa, io in fondo non vedo altra differenza che uno sforzo da parte del R. di fondare oggettivamente questa valutazione.

affermando che il problema debba essere risolto con una sintesi empirica di dati psicologici: conseguenza dinanzi alla quale forse finirebbe ad esitare lo stesso C. Perchè anch'egli si accorge che il problema dell'arte è già fuori dell'arte stessa: nè l'acozzo delle varie esperienze psicologiche del Flaubert, della Sand, del De Musset, di Victor Hugo, e magari di G. A. Cesareo, nella sua genericità potrebbe mai dare una risposta adeguata e sufficiente al problema universale: che cosa sia l'arte. Problema che può avere una soluzione soltanto se inquadrato nel problema filosofico: che sia il reale; senza di che ricadremmo fatalmente in una delle tante formule retoriche che nascono dalla generalizzazione di un momento artistico particolare. Di guisa che il problema dell'arte non ha senso se non è risolutamente posto come problema filosofico: che sia l'arte nel reale. Poco importa che cosa sia stato « al secolo » chi si pone un tale problema: il valore della sua soluzione scaturirà dalla sua vigoria di pensiero e dalla sua capacità di sciogliere i nodi che presenta la questione. Ma se il singolo e concreto problema dell'arte non è ricondotto e riconnesso al problema totale dello spirito, vano sarà andare cercando che sia l'arte. E il difetto dell'opera del Cesareo sta appunto in questo: nel non aver sentito nel problema dell'arte il problema di tutta la filosofia: nell'aver creduto di poter portare in quello che da Kant in poi si chiama un problema critico, cioè l'esame dei diritti e dei limiti dello spirito, l'atteggiamento dell'artista, quasi a difesa dell'arte stessa. Senonchè nel problema filosofico dell'arte non v'è nulla che violenti l'arte: si tratta di un problema gnoseologico. Nè d'altra parte con criteri e metodi estrinseci si risolve nessun problema. Un problema di matematica si risolve matematicamente, nè si può presumere da artisti di risolvere un problema filosofico: si finirà a fare della cattiva filosofia.

Così il Cesareo s'avventura con una filosofia improvvisata, altrettanto temeraria quanto priva di ogni intimità e d'ogni calore, ad un'apologia dell'arte creatrice, quale forma completamente autonoma e supremo coronamento dello spirito, in quanto che « l'arte ha la coerenza assoluta necessaria immutabile eterna, la quale non appartiene nè alla conoscenza fenomenica, nè alla volontà pratica che per loro natura sono inconseguenti frammentarie e caduche » (p. 10). Così fatalmente il problema gli si estende a problema totale dello spirito, cioè a filosofia.

E il C. se la cava con istraordinaria disinvoltura. Cominciando col definire l'arte, egli scarta il metodo empirico e quello aprioristico, a cui, con grande ardire riduce anche l'intuizione pura kantiana, come suprema astrazione, anche se l'intuizione pura kantiana, almeno per Kant, nulla abbia a vedere con l'arte (forse il C. ne fa tutt'uno con l'intuizione pura del Croce), e passa orgogliosamente alla sua nuova via: « Noi batteremo un'altra via, la sola che ci possa condurre alla verità. Ci sta davanti l'oceano voraginoso dei fatti; scrutiamoli ». Francamente, non arrivo a vedere dove stia l'originalità del metodo, nè in che si differenzii dal metodo empirico poco

prima rigettato: come dall'«oceano voraginoso dei fatti» si possa trarre un concetto: come il fatto venga così spicciativamente posto a sorgente di conoscenza. Il dubbio rimane anche se per dare un colorito di profondità il C. prosegue con un elegante acrobatismo. «Non si pretende di classificarli prima d'averli definiti, nè di definirli prima d'averli classificati». Non ostante la nebulosità, io vi scorgo un problema degno dell'asina di Buridano: se cominciare a definire, o a classificare: e poi, definire e classificare l'oceano voraginoso dei fatti! È peggio del penso inflitto alla povera Psiche, che doveva scernere il grano dal miglio e dal loglio!

Ma il Cesareo si sbriga presto: il nostro spirito ha conoscenza delle cose e di sé: quindi spirito teoretico. Ad alcune cose tende e ad altre repugna: quindi spirito pratico. Infine può chiudere gli occhi alla realtà e crearsene un'altra: quindi spirito artistico. Nella fulminea deduzione non sai se ammirar di più l'improvviso apparire dello spirito, quasi un fungo, o la disinvoltata posizione di tre vere e proprie facoltà dello stesso spirito, come se non avessero senso le gravi obiezioni da lungo tempo mosse contro le facoltà che fuori del loro atto sarebbero delle mere potenze, che non si sa in virtù di che potrebbero diventare atto. Presentato dogmaticamente nel pigia pigia delle cose lo spirito non par più lui: *quantum mutatus ab illo*! Non è più lo spirito che nella storia della filosofia si afferma come risoluzione e conciliazione di soggettivismo e oggettivismo, come l'assoluto reale, come processo dialettico in cui tutto ha vita, come la sintesi eternamente feconda. Il povero spirito è ridotto a ombra di se stesso: pigiato fra le cose finisce a diventare cosa anche lui: egli sa di essere, ma sa che sono anche le cose: il C. non esita ad imporgli di conformarsi alle cose se vuole conoscere il vero: nè più nè meno che ai bei tempi della Scolastica. Gli fa qualche piccola concessione, «Noi, dice il C. (p. 77) non possiamo niente rappresentarci come aggregato, se non è aggregato nell'intelletto»; ma a questo punto si ferma: «ma d'altra parte niente può aggregare l'intelletto, se la sensazione non glie lo fornisce come esistente nell'oggetto». Le cose sono prima dello spirito, perchè noi non ci accorgiamo di crearle: e anche nella pratica, proprio là dove Emanuele Kant scopriva la libertà della ragione, lo spirito è schiavo delle cose: può mutarle, ma non creare: anche nella pratica lo spirito è caduco e frammentario: come se l'instaurazione d'un momento etico fosse solo un rimuovere le cose e avesse senso solo nell'esteriorità empirica delle cose! Perciò se il Cesareo prende dall'uso filosofico corrente la parola spirito, è ben lungi dall'aver compreso per quale interiore travaglio, per quale processo dialettico, il problema del reale si ponga come problema dello spirito: e se per Omero il servo nella servitù perdeva metà della sua anima, nella servitù delle cose lo spirito del C. ne perde due terzi, e il terzo residuo è un moncone senza vitalità.

La conseguenza di tale concezione basilare insufficiente si ha nella tripartizione dello spirito. «Or sostando al primo momento, l'uomo potrà coordinare le cose del mondo secondo i rapporti d'esistenzialità di successione

di simultaneità di somiglianza di differenza, o ricercar la natura le leggi le finalità del suo stesso spirito, e allora scriverà libri di scienza di storia di filosofia. Passando al secondo vorrà appropriarsi la realtà che gli piace o distrugger quella che gli rincresce e farà armi nozze tribunali guerre e paci. Passando al terzo creerà forme nuove che la natura non vide e non vedrà mai: statue dipinti poemi sinfonie». Nella qual tripartizione finisce a mancare ogni vero e proprio segno discriminante, poichè scienza, storia, filosofia, case, armi, nozze, tribunali, guerre e paci nella loro idealità sono pur esse creazioni che la natura non vide e non vedrà giammai, che hanno la loro intima radice in una spiritualità creatrice: e se hanno riferimento alle cose delle cose, sono un'assoluta transvalutazione, come la statua del marmo e la sinfonia delle onde sonore. È vero che il Cesareo afferma a più riprese che nella sua spontanea attività lo spirito è tutto uno ed intero, Ma affermare l'adiacenza dei tre momenti non basta; quel che occorre è costruire il ritmo dello spirito, il nesso dialettico dei tre momenti: senza di che la triade non sarà per nulla più evidente della santa Trinità delle tre persone in un'unica natura: con questa differenza: che il dogma ecclesiastico sa di essere un mistero rivelato, e la triade del Cesareo vuol essere una spiegazione. Nè la triade ha un valore se i tre momenti non assurgono ad una netta differenziazione. Ma il C. si limita a questa tripartizione, e crede che essa sia sufficiente a porre l'arte su di una base assolutamente autonoma, infinitamente più elevata delle altre attività dello spirito. E ribatte a lungo su questa che per lui è differenza qualitativa, e che sostanzialmente è un fraintendimento dell'attività dello spirito: persiste a voler porre l'arte in un superbo isolamento che finisce ad essere una completa sterilità, perchè non si comprende come, segregata da ogni altra attività spirituale, ossessionata della propria purezza, prodotto d'uno spirito senza dialettica, « sintesi di solo soggetto », come dice il C., essa possa avere forza creatrice: è un mistero d'onde tragga gl'incrementi, e l'epifania dell'arte diviene un mistero incomprendibile.

Vi è nel C. un continuo affannarsi a serbare netta e ad accentuare la differenza del momento artistico dagli altri due: con una fraseologia che ricorda quella platonica sull'antitesi fra l'eterna idea e il mondo che è e non è. Così egli contrappone la necessità del mondo dell'arte alle infinite possibilità del mondo dell'esperienza: le vele nere della poesia dell'Heine, devono essere nere: nella realtà se vedo una barca con le vele bianche, posso benissimo immaginarla con le vele rosse, se vedo un cavallo bianco posso immaginarlo nero. — Il che, francamente, mi pare un sofisma: se io mi metto dal punto di vista della realtà, il cavallo bianco è un cavallo bianco con la stessa necessità delle vele nere della poesia di Heine: una schioppettata nella schiena è una realtà che, a parere di Don Abbondio, neppure il cardinal Federigo può annullare: se vedo le vele bianche, a nessun patto le posso veder rosse: se poi mi metto a fantasticare, posso sì fantasticare un cavallo nero in luogo del bianco, ma posso anche fantasti-

care che Heine avrebbe potuto scrivere una poesia dove si parlasse di vele bianche, e Michelangelo scolpire un Mosè con tre raggi invece che con due. Così anche nell'affermazione che l'attività conoscitiva non può far altro che cogliere in una sintesi sola alcune, poche e disperse determinazioni, e che l'arte possiede l'individuale compiuto in tutte le sue determinazioni. Parrebbe, se l'affermazione dovesse esser presa a rigore, che l'arte dovrebbe presentarci i suoi fantasmi di davanti o di dietro, come i figurini dei sarti: però in seguito il C. si corregge, affermando che l'artista trascoglie alcune di queste determinazioni del suo fantasma, e che la molteplicità di determinazioni spesso non val nulla di più di un semplice accenno:

Ma come gli occhi a quel bel volto mise
Gli ne venne pietade, e non l'uccise.

Maggiore è poi l'inintelligenza della storia; rispetto alla quale il C. ritorna presso a poco alla posizione del Croce nella prima edizione dell'*Estetica*. La storia è il ripensamento dell'accaduto, un mero giudizio individuale, un giudizio esistenziale sempre insufficiente che non può essere storia universale. E in base a tale concezione può sentenziare: che per scrivere la storia bisogna possedere l'intuizione storica (si ricordi però il C. che già gli scolastici ammonivano che *entia praefer necessitatem non sunt multiplicanda*!); che per quanto sgangherata e insufficiente, questa storia, prodotto dello spirito individuale, ha una serie d'affermazioni che debbono valere come verità di Vangelo: che, per quanto gli storici si contraddicano, pure rimane sempre un certo *quid* di verità storica accertata: che per quanto insufficienti anche le astrazioni di razza o di genio delle nazioni ecc. hanno la loro ragion d'essere. Eppure si potrebbe domandare al C. quando lo spirito arriva a posare in un mero giudizio esistenziale, perchè anche il più semplice giudizio, in quanto deve avere un soggetto, un nome, implica una sintesi qualitativa: come quell'intuizione storica, di cui egli parla, possa sussistere senza una gerarchia di valori, che non sono *in re*: quale valore scientifico possano avere le tautologie di razza, genio dei popoli ecc. ch'egli, sia pure parzialmente, cerca di riabilitare; e infine dove stia di casa lo Spirito universale che solo può conoscere la storia. La schietta posizione scettica di fronte alla storia sarebbe stata più coerente. Ma, mancandogli la coscienza dell'universalità dello spirito, al C. finisce a mancare il senso della storia, respiro dello spirito. Perciò, sublimando l'arte sopra ogni altra forma dello spirito ne fa una specie di cancro che divora l'organismo: e isolandola, finisce a farne un'ipostasi che sovrasta e incombe sullo spirito completamente separato da lui.

L'arte è celebrata come creazione, creazione d'una pura forma d'un individuale completo: in questo il C. si sente un grande innovatore, solo in qualche modo percorso dal De Sanctis. Tuttavia la creatività dell'arte è un concetto tutt'altro che nuovo: nè il C. avrebbe con tanto orgoglio portato una nottola ad Atene, se avesse tenuto presente che

anche la teoria crociana che fa dell'arte un momento della conoscenza, afferma questa creatività, poichè la conoscenza del Croce è conoscenza assoluta, non limitata *ab extra*, e partecipa della creatività di tutto lo spirito. Invece la segregazione dell'arte da ogni altra attività è portata dal Cesareo all'assurdo. Il canone critico, che l'arte non dev'essere misurata con preconcetti morali, è da lui esteso all'artista: l'artista addirittura non deve avere ideali etici. L'arte nulla chiede al reale: che la storia o un'autobiografia possa assurgere a forma artistica, il C. nega risolutamente. Nega che l'arte attinga dal reale anche il momento passionale. Fa una lunga ma sempre imprecisa catalogazione fra ciò che è arte e ciò che non è: nega p. e. che la Marsigliese o l'Inno di Garibaldi siano arte perchè non hanno il superiore disinteresse di una sinfonia del Beethoven. Nella quale distinzione non è chi non veda che la tanto decantata libertà dell'arte sfuma via; perchè le son chiusi davanti i cancelli delle altre facoltà. Ma perchè le note possenti di Rouget de l' Isle non devono essere considerate la forma ideale della sua stessa passionalità? Ma perchè alla buona modista dev'esser negata l'epifania della forma del cappellino *derprier cri*? Davvero che fuori dell'arte vi è il caos dell'informe? Son problemi che non s'affacciano al C. o che per lo meno egli soffoca sviluppando un concetto che contiene sì un momento di verità, ma che da lui è portato all'assurdo; che il momento dell'assoluta spontaneità non esiste: che non v'è artista che in qualche modo non sappia e non voglia essere artista. Ma ciò è vero per ogni atto spirituale. In una sua profonda osservazione psicologica lo Shakespeare dice che bisogna dar le lacrime al dolore, perchè il dolore muto uccide; cioè a dire che anche le lacrime sono il dissolvimento del dolore, il momento in cui ci sorprendiamo spettatori del nostro dolore, e già in qualche modo fuori di esso. Ma questo *fieri* dello spirito, in cui sempre esso supera l'immediato, bisogna rispettarlo, e non stroncarlo con un colpo d'accetta come fa il C. Il quale pone la volontà di creare come momento essenziale dell'arte. Ma la volontà si estrania dall'atto suo. La volontà di creare nella sua sintesi sarebbe la creazione stessa: la volontà al di qua dall'atto è l'astrazione, è l'impotenza: è la nota esperienza di S. Paolo: di fronte al contenuto del volere, il volere svapora e subentra un'altra volontà del tutto diversa. Anche al C. la fantasia creatrice si decompone in due momenti del tutto scissi: dell'ispirazione e della volontà. L'ispirazione è un momento impreveduto e imprevedibile che sovrasta lo spirito, un *quid*, un non so che, a cui il Cesareo accenna coi noti versi del Carducci:

Che sia ciò, non lo so io;

Lo sa Dio.

Il momento della massima turgescenza dello spirito vien rappresentato come la massima passività, è il calare di qualcosa d'estraneo nello spirito: *obscurum per obscurius*. Posizione filosofica che ha intrinseche le difficoltà della partecipazione della mente alle idee platoniche, e dell'intrecciarsi

d'un'assoluta libertà nel mondo del necessario. L'opera d'arte nella sua concretezza ha origine, secondo il C., per merito di quella buona ancella della volontà, che farà opera perfetta se non si svia per istrada: per opera della volontà l'elaborazione artistica, che si suggella nel veicolo sensibile, il mezzo pratico. Teoria che coinvolge tutte le ben note difficoltà filosofiche dei veicoli e dei ponti che devono inframmezzare ciò che l'abisso separa. Perciò i vari momenti della creazione artistica si disgregano l'uno dall'altro: rinasce, pur nella superba affermazione della creatività dell'arte, la concezione dell'opera d'arte copia d'un esemplare: importa nulla che l'esemplare non sia la natura, ma una soprasensibile visione: le difficoltà scaturiscono non dalla natura dell'esemplare, ma dalla concezione dell'arte come copia. Da ciò la parziale riabilitazione della grammatica e della retorica, come norme pratiche, quindi la teoria della critica estetica come procedimento inverso dell'opera d'arte da parte di una fantasia riproduttrice. Tali le conseguenze della concezione del Cesareo. Concludendo: che questi abbia portato all'estetica il grande contributo ch'egli si proponeva appare più che dubbio una volta esaminata l'idea centrale. Anche i singoli frammenti, non privi di acute osservazioni, vengono sciupati nell'insieme. Anche il ribattere sulla libertà dell'arte e sulla sua creatività sa di vieto: poichè non è questo il problema presente dell'estetica, dopo l'estetica crociana: sibbene come l'arte si connetta alla totalità dello spirito, cioè al processo della storia: problema questo che il C. completamente ignora.

ADOLFO OMODEO.

LELLO VIVANTE, *Principi di Etica*, Roma, P. Maglione e C. Strini, 1920, (pp. VIII - 314, in-8).

L'A. forse non è un filosofo di professione, e la sua cultura, che pare prevalentemente letteraria, lo fa incline ad un modo di considerare i problemi tra artistico e filosofico. Egli appare qua e là romantico, ma non è tanto romantico da non essere anche positivista. Il suo romanticismo consiste in un che di vago, di esuberante nell'espressione, rispetto a ciò che è pensato. Il suo libro infatti vuol essere una filosofia dell'atto, della creazione, dell'infinita creazione, assolutamente originaria. Ma tutto questo non è così pienamente concepito, che accanto all'atto non gli resti una infinita potenza, accanto allo spirito una materia, accanto all'universale un soggetto empirico, che ora si confonde ed ora si distingue dallo spirito. Cosicchè il libro manca di chiarezza. Ma la filosofia non è solo chiarezza e si può esser buoni filosofi senza esser chiari. Difatti qua e là ci sono delle ottime osservazioni che contrastano con l'incertezza dei principii. L'autore non sa concepire l'universale come l'atto stesso, poichè l'atto per la sua determinatezza gli appare particolarizzato, personale, limitato; quindi egli considera come presente in ogni atto una infinita possibilità di future o ulteriori

attuazioni, realizzazioni; questo considera come l'infinito, l'universale dell'atto. Il suo infinito, il suo universale è dunque potenza, e il suo atto è particolarità. Ora, messosi per questa via, egli non può parlare dell'atto come creazione assoluta originaria, se non contraddicendosi. Poichè un atto non può esser creatore ed originario se non è contemporaneamente universale. Poichè universalità, creatività, originarietà, sono la stessa cosa. Originario, creativo, significa che l'atto non ha bisogno d'altro, ch'esso trova in se stesso tutto il suo essere. Ma se esso è invece concepito come un particolare, solo poeticamente noi potremo dargli dell'universale, sarà un universale immaginario. Difatti il vero universale si pensa che sia nella possibilità immanente all'atto, e che.... trascende {sempre l'atto. Ora che cosa è questa possibilità immanente all'atto? o è l'atto stesso ed allora l'atto è l'universale, o è qualcosa di diverso dall'atto ed allora è in lei l'originarietà; cioè bisogna asserire coerentemente, come fece Aristotele, che l'atto deriva dalla potenza, l'atto particolare dall'universale potenza. Ma conseguentemente, come fece Aristotele, bisogna poi dire che l'universale potenza non si può concepire se non come universale atto, *actus purus*, motore immoto, e ristabilire la trascendenza. Contro la quale l'autore spezza invece più d'una lancia.

La trascendenza non si vince senza vincere contemporaneamente l'individualismo. Finchè si parla del soggetto empirico come se fosse reale in sè, e dell'atto come se fosse l'atto d'un soggetto empirico, la trascendenza rispunta, anche nostro malgrado. Il soggetto empirico è il soggetto come concepito, come fatto adempiuto, storia passata, natura. Lì, nella natura, c'è una molteplicità di soggetti e perciò un soggetto particolare; l'atto pone il soggetto particolare (come l'oggetto che gli si contrappone) quindi non è mai particolare. L'atto è il processo in cui il soggetto particolare si risolve (come la circostante natura); quindi non si potrà mai trovar dinanzi il soggetto individuale che gli contrasti il passo. Il soggetto particolare collabora all'atto, come quello che si risolve tutto nell'atto stesso, perdendo la sua particolarità. Cosicchè niente esiste di particolare; il particolare è una semplice astrazione. La difficoltà invece in cui mi pare che resti impigliato il Vivante è quella di raggiungere l'universale, cioè il concreto, partendo dal presupposto che il particolare sia reale. Dando realtà all'astratto particolare si finisce col fare dell'universale il sommo dell'astrazione, cioè una potenza, una esigenza. Nè è una via d'uscita quella di dire che questa esigenza è una esigenza attuale, una potenza presente, chè tutto questo non fa che rendere più incerto il concetto dell'universale. Senza del quale il concetto della morale resta appunto un desiderio, un'aspirazione. Il Vivante ha bene impostato il problema etico, ch'è proprio una ricerca del concetto dell'universale, una prova dell'universale in tutto il reale. Ma questa prova gli è fallita perchè il suo concetto dell'universale è inadeguato.

V. FAZIO - ALLMAYER.

ETTORE GALLI, *Nel regno del conoscere e del ragionare*, Torino, Bocca, 1919 (pp. 300 in-8).

Non comprendiamo la ragione che ha indotto l'egregio prof. Galli a dare questo titolo al suo libro quando egli stesso cerca di mostrare che « la mente umana è un sistema di forze unito che segue il suo processo, sia quando ragiona, sia quando apprende. Necessità di studio, forse ragioni didattiche, o comunque teoriche pratiche hanno indotto l'uomo a separare dal pensiero il momento detto conoscitivo dal momento logico. Ma essi in natura sono inscindibili. Per il pensiero tanto è il ragionare, quanto l'apprendere » (p. 104). Precisamente; ma allora non valeva la pena di rinsaldare ciò che in fondo è un pregiudizio volgare coll'apporre ad un libro, che vorrebbe essere rigorosamente filosofico, un titolo così sonante e così vuoto. A questo per altro si potrebbe passar sopra: si sa che i titoli talvolta dicono ben poco, perchè sono semplici etichette. Quello però che non si può facilmente perdonare è il metodo troppo spicciativo con cui l'A. si pone taluni problemi e li risolve. Egli mostra di aver letto molto, ma tutta la sua cultura è, per servirci d'una sua espressione preferita, assommata o agglutinata, e però non avvivata da un pensiero saldo, unico. Si direbbe anzi che il disegno del libro è uno specchio della cultura varia ma incomposta dell'A., che attinge a varie fonti, spesso le une opposte alle altre; ma non riesce forse appunto per questo a darci una elaborazione seria, meditata dei problemi che vorrebbe risolvere. Ci dispiace di dover dare un siffatto giudizio di questo volume del Galli, che è un uomo d'ingegno, ma qui non fa che ripetere vecchi problemi. I quali in altri, come nello Stuart Mill, possono avere una significazione storica, o come nel Guastella, assumere l'aspetto d'una elaborazione approfondita e sistematica. Ma nel volume del Galli nulla di tutto questo. Sicchè il contenuto del libro si può racchiudere in poche parole: i fatti mentali più semplici sono le sensazioni, da cui si traggono le rappresentazioni, le immagini, le idee astratte, e ciò per sovrapposizione e somministrazione, cioè per l'agglutinarsi di sensazione a sensazione. Dunque, siamo avvertiti: tutto deriva dalla sensazione che è il concreto, il particolare; e però la rappresentazione, il giudizio ecc. non sono che schemi e le altre funzioni obbiettive schemi degli schemi. C'è nel Galli il tentativo di unificare la realtà pensante, ma questo tentativo si muove in un mondo meccanicamente o naturalisticamente concepito. La realtà pensante è la stessa natura, talchè il Galli si crede in diritto di dire: « Noi parlando possiamo legittimamente affermare che quella unità, quell'ordine mirabile che vediamo nella natura, quella speciale sintesi che appare a noi di tutte le cose, è quella sintesi che delle sensazioni e delle cognizioni da esse derivate, va formando il nostro pensiero » (p. 64). E un po' più giù esce in quest'altra singolare affermazione: « Il vedere o non vedere unificate le forze e le cose dipende dall'uso che facciamo del pensiero, dal rivolgero sulle cose stesse il *binocolo rovesciato* della nostra mente ». Che è, per non dir altro, un'immagine poco felice.

La cultura naturalistica preme siffattamente sulla mente del Galli che egli non sa e non può esprimersi che in un linguaggio naturalistico. Vuole per es. definire il sistema della psiche? E ci dirà che esso « è un apparecchio composito, i cui elementi, come fili e nodi di una rete complessissima, possono venir tesi o messi in vibrazione per varie cause » (p. 86). E sia pure un meccanismo il sistema della psiche; ma la coscienza di questo meccanismo è essa pure meccanismo? Giacchè l'egregio prof. Galli questo punto essenzialissimo avrebbe dovuto discutere prima di avventurarsi nel vasto oceano dei particolari, che sono — serviamoci anche noi di qualche immagine naturalistica — mozziconi d'un polipo, ma non il polipo stesso.

Come mai, dopo tanta critica filosofica non gli è venuto il sospetto che quell'energia che isola (l'attenzione, secondo lui) o che mette in relazione i vari concreti o somma o agglutina, è qualche cosa di ben diverso dalla somma e dall'agglutinamento? Se avesse riflettuto su ciò, si sarebbe guardato bene l'A. dal rappresentarsi tutto il processo conoscitivo come un *accumulatore* (p. 174); e non avrebbe certamente detto che il concetto di causa è un *inquadramento dinamico*, nè è più nobile o più *a priori* (*sic!*) dell'inquadramento statico che si compie nella formazione dell'idea generale (p. 187).

Ma il fin qui detto basta per convincersi che l'A. ha una specie di orrore per i concetti filosofici o metafisici, senza cui non è possibile risolvere nessun problema.

GIUSEPPE SAITTA.

A. D'EMILIA — *La teoria della conoscenza*, Introduzione, Spoleto, Stab. Tip. Panetto e Petrelli, 1918 (pp. XI-335, in-8).

Di questo libro veramente non si dovrebbe parlare poichè sulla soglia l'autore ne fa formale divieto: « che nessuno osi rompere l'intensa immacolatezza delle tue pagine ed ognuno si arresti al dispregio che questo mio congedo da te chiaramente esprime, affinchè nessuno ti tolga la pace delle vette che piede umano non può calcare nè offendere, e tu possa continuare la vita come la cominciasti ». Ma poichè l'A. ha pubblicato il libro, bisogna che si acconci a sentirne parlare come di cosa non *sua*, ma del mondo nel quale è entrata.

Il libro naturalmente va preso per quello che è, e non per quello che vi aspettereste leggendone il titolo. Si tratta infatti d'una teoria metafisica del mondo, senza alcun sospetto del problema che ordinariamente si suole indicare sotto questo titolo di teoria della conoscenza.

Conoscenza è infatti per l'autore non l'atto del conoscere, ma l'insieme delle conoscenze. Sarebbe dunque una dottrina fenomenista? No, perchè l'autore oltrepassa il fenomeno retrocedendo verso il passato fino all'esistenza d'un mondo senza luce di coscienza, fino anzi al *caos*, e per il futuro risalendo fino al superfenomeno. Dunque, niente fenomenismo. Sarà

spiritualismo? No, perchè lo spirito di cui l'autore parla qualche volta non ha nulla che fare con lo spirito, ed è una ipotesi formulata per simmetria. Nè si tratta di materialismo, poichè oltre la materia egli postula vari altri principi. Non è razionalismo, poichè la ragione v'ha un gioco assai limitato di fronte al meccanismo. Non è empirismo, poichè non si fonda nella realtà come esperienza. L'A. ha insomma accettato dal positivismo alla Comte la legge dei tre periodi ch'egli chiama: religioso, filosofico, scientifico. Egli l'ha in qualche modo corretta parlando del sovrapporsi di questi periodi in ciascuna epoca. Nell'epoca nostra naturalmente egli rappresenta il periodo scientifico. Bando quindi a tutte le idee filosofiche. Guardiamo la realtà scientificamente. In che cosa consiste il metodo scientifico? Consiste nel fare dell'ipotesi e costruire sopra di quelle. Ipotesi se ne possono fare d'ogni genere, e d'ogni genere ne fanno le scienze particolari con il limite comune ch'esse trovano nella deduzione ai fatti, come chiamerebbe Bacone l'applicazione dei risultati delle scienze. La filosofia mai s'è permesso tanto lusso di ipotesi appunto per la sua ingenua pretesa di dimostrare tutto, anche il suo stesso fondamento. Ma ora ch'è aperto il periodo scientifico potremo fare anche noi uso ed abuso di ipotesi. Il punto di partenza dell'autore è una osservazione molto ovvia. Noi vogliamo conoscere la conoscenza; non nel senso filosofico di renderci conto del valore della conoscenza, della possibilità del conoscere e perciò dell'oggettività del reale fenomenico, ma invece nel senso scientifico di conoscere ciò che conosciamo, cioè fare una rivista di ciò che conosciamo. Così avremo da un lato la conoscenza, cioè tutto l'insieme delle cose fin oggi conosciute, poi la nuova conoscenza di ciò che conosciamo, ed infine la relazione tra queste due conoscenze (che sarà?). Dunque tre cose. Se guardiamo la conoscenza poi avremo, la nostra cognizione presente, le cognizioni del passato tramandateci dagli altri, le previsioni; dunque passato, presente, futuro. Tre cose. Esaminando il corso successivo (cioè il corso nel tempo) della cognizione abbiamo un insieme indistinto (il passato) un insieme distinto (il presente), un fondo superdistinto (per simmetria). Tre cose. L'indistinto, come il distinto e il superdistinto naturalmente c'è nel passato, nel presente, nel futuro. Dunque in ogni sezione tre cose.

Esaminando l'estensione della cognizione vi troviamo tre forme di attività: la sensazione, l'ideazione, la volizione. Tre cose. Ogni gruppo di questi fatti psichici possiamo esaminarlo percorrendolo in tre direzioni; scendendo agli elementi (andando verso il passato), ascendendo ai composti (andando verso il futuro), movendosi nello stesso piano da destra a sinistra, da sinistra a destra (il presente o lo spazio); così avremo analisi, sintesi e (termine nuovo) zetesi.

Esaminando la conoscenza in quanto si forma, si trovano tre mezzi di cognizione: l'induzione, quando dagli elementi si sale al composto; la deduzione quando dal composto si ridiscende agli elementi; l'adduzione (per simmetria) mediante la quale pare che si percorrano naturalmente in una

direzione od in un'altra equivalente le cognizioni parallele. Quindi i tre corsi della cognizione: successivo, estensivo, intensivo. Mediante l'adduzione, l'induzione, la deduzione esaminiamo le tre categorie di essenza, apparenza ed esistenza, ognuna delle quali dà luogo per ciascuno dei tre esami a tre categorie.

L'insieme dell'opera procede così per astrazioni e simmetrie, senza che in realtà si riesca ad afferrare un pensiero concreto. È un sistema di pensieri volgari e di pensieri scientifici correnti, misti insieme e organizzati, mi pare, con nessun altro criterio che la simmetria. Siamo nel più schietto formalismo. Alcune affermazioni sole di carattere concreto possono essere discusse. Una è la condanna della filosofia appartenente ormai ad un periodo oltrepassato della storia dell'umanità, come la religione. È un pezzo che le scienze particolari vogliono dare il ben servito alla filosofia. Ma se per filosofia si intende l'antico dommatismo, esso è stato messo a riposo con tutti gli onori da Emanuele Kant, cioè dalla filosofia stessa. Se per filosofia si intende quella superiore riflessione su tutti i concetti particolari perché essi non siano più particolari ma divengano sistema e vita, questa non potrà mai esser messa a riposo finché l'uomo penserà: I tre famosi periodi non sono la storia, ma il mito positivista dell'umanità. Leggendaria è anche la distinzione tra un periodo in cui l'attività umana si svolgerebbe senza coscienza ed un periodo posteriore in cui si svolgerebbe coscientemente. Il volere arguire che ci siano stati uomini che abbiano svolto un'attività pratica senza teoria (ipotesi già avanzata dal Weber) e il volerla confermare mediante un periodo di attività incosciente nel bambino, mostra l'incapacità di intendere l'esistenza del pensiero in quelle forme che sono più lontane delle nostre. Il bambino, che è quello che noi possiamo osservare, in tanto agisce in quanto pensa, e la sua azione è proprio il suo pensiero, e la sua sfera d'azione progredisce identicamente al suo pensiero. Che poi l'azione non sia pensiero e il pensiero non sia azione è cosa che oggi va ridimostrata, dopo che la filosofia, criticando il vecchio concetto intellettualistico della cognizione, ne ha trasformato il concetto. Tutti questi periodi della storia dell'umanità, nei quali si vuole realizzare le astratte distinzioni della nostra mente, non hanno alcuna consistenza e non reggono alla critica. L'A. ha però una giusta idea del rapporto tra verità ed errore. « Noi possiamo chiamare errore quel divario, tra due verità successive, che possiamo constatare solo quando il punto precedente è stato superato ». (p. 22). Se vorrà approfondire questo criterio della verità e vedere da quale punto di vista è solo accettabile, egli, ne sono sicuro, si accorgerà che la sua ipotesi non è all'altezza del pensiero filosofico moderno (e di quello scientifico?), e la considererà egli stesso come errore.

V. FAZIO ALLMAYER.

NOTE E NOTIZIE

GIUSEPPE SAITTA — *Problemi di Logica*, ad uso dei licei. Milano, Trevisini, 1920 (pp. 102 in-16). [È il secondo volumetto di un corso di filosofia per le scuole, in continuazione dei *Problemi di Psicologia* già pubblicati nel 1917. Il titolo accenna al criterio con cui sono scritti, e che è altamente encomiabile: giacchè il pericolo maggiore dei manuali scolastici, segnatamente di filosofia, è quello di presentare la scienza come un domma, ossia come una soluzione: laddove essa è bensì anche soluzione, ma in quanto è, prima di tutto, problema; e la sua efficacia educativa consiste principalmente nell'addestrare le menti giovanili alla comprensione dei problemi, al senso esatto delle difficoltà che sorgono dagli stessi concetti di cui tutti ordinariamente ci serviamo, alla riflessione sistematica che fa sorgere queste difficoltà e insieme il bisogno di superarle. Il libro scolastico non dev'essere perciò nè pieno di notizie e informazioni, nè facile. Quella ricchezza o compiutezza di ragguagli, che taluni vi desiderano, è un'apparente ricchezza: poichè è ricchezza esteriore, di cose meccanicamente conglomerate, ma appunto perciò prive di significato, d'interesse, di valore spirituale e quindi educativo. Ho visto che qualche insegnante, a proposito appunto di questi volumetti del Saitta, da lui pure molto lodati, lamentava che l'autore vi si attenga rigorosamente a un'esposizione stringata del pensiero, a cui egli si sforza di sollevare i giovani lettori, trascurando ogni ragguaglio intorno a diversi punti di vista, e ad argomenti, che, quantunque propriamente estranei alla psicologia e alla logica,

come il Saitta crede che si debbano insegnare, non possono tuttavia essere del tutto ignorati da chi si procuri un certo grado di cultura filosofica. Ma questo, anzi che il difetto, mi pare il pregio del corso che scrive il Saitta. Il quale giustamente ha mirato a concentrare l'attenzione sopra i punti essenziali, senza lasciarlo distrarre in curiosità o in notizie in se stesse utili e in un più vasto corso di studi magari necessarie a una sistemazione critica definitiva (o almeno, che voglia esser tale); ma che gettate lì attraverso l'erta, su cui dev'essere stimolata e sospinta la riflessione ancora inesperta ed acerba di giovinetti appena iniziati, non possono non riuscire, peggio che inutili, dannose; senza dire che l'insegnante che voglia insegnare nella scuola con alacrità, con coscienza, e, vorrei dire, essendo presente all'insegnamento, non può volere un libro di testo che contenga già esso tutto ciò che a tempo e luogo, ed occasionalmente, può esser detto a complemento, a dilucidazione, anche in via accessoria e collaterale, per digressione e a scopo di opportuna ricreazione dello spirito, in un momento di sosta, tanto per riprender lena alla salita. Nè il maestro, nè lo scolaro debbono aver tutto il desiderabile nel libro di testo; che vuol essere soltanto guida che segni la strada e animi e inciti a percorrerla, facendone sentire la necessità. E in questa parte il Saitta mi pare che sia riuscito a fare assai bene, e per la lucidezza in cui ha saputo esporre i problemi fondamentali della logica, e pel calore di sentimento che ha messo nella sua esposizione.

Bene anche ha fatto a non disanimare:

dinanzi a quelle difficoltà, innanzi alle quali è convenuto da quella *paedagogia pigrorum*, che non avremo mai abbastanza sferzata, che convenga dare addietro. — Ohibò, la dialettica e la metafisica in una logichetta per la seconda classe dei licei! Una critica delle categorie di Aristotele e di Kant, e per giunta anche di quelle di Hegel! Ma che si scherza? Ma dunque si vuole proprio che la filosofia dei licei! sia filosofia, e che la logica sia addirittura logica? Ma non vedete che facciamo fatica anche noi a seguirvi; e abbiamo la barba bianca? — Già, pare anche a me che la fatica vostra sarebbe eccessiva e vedo bene che non avete proprio una gran voglia di addossarvela. Ma non vedo che ciò abbia niente che fare con la questione. La quale riguarda l'insegnamento della filosofia, e non della pseudofilosofia: un insegnamento, che come ogni insegnamento, a cominciare da quello dell'abaco e dell'alfabeto, richiede buona volontà e sforzo da insegnanti e discenti; e richiede perciò che gli uni e gli altri si sacrificino un po'. Poiché già la vita, piaccia o no, è sacrificio, e chi più scansa le difficoltà, i problemi e i dolori, meno vive, chiudendo la propria esistenza in un circolo più angusto di rapporti, d'interessi e di gioie. Certo, la via della valle è men disagiata di quella del monte: ma anche la dura ascensione faticosa ha il suo diletto, e l'aria e lo spettacolo dell'altezza saranno in eterno negati a chi preferirà starsene alla costa.

Il Saitta ci ha dato in questi *Problemi* la prima esposizione per uso delle scuole di quella logica superiore a cui lavora il pensiero moderno, in cui siano conciliati i due opposti principii che finora s'erano contrastati il campo: quello della vecchia e tradizionale logica aristotelica, e quello della logica del divenire come teoria del conoscere, richiesta dal *Nuovo Organo*, ma nata nella *Logica trascendentale* di Kant: e che si può dire veramente la logica del pensiero moderno, se non s'intende come totale esclusione dell'antica.

G. G.]

GIOVANNI CASTELLANO — *Introduzione allo studio delle opere di B. Croce*. Bari, Laterza 1920 (pp. VI-300). [Volume assai utile a chi abbia bisogno di orientarsi nello studio delle opere del nostro amico; e più utile sarebbe stato, se le indicazioni cronologiche e bibliografiche relative agli scritti del C. fossero state meno sommarie e più compiute, dando precisa notizia della graduale composizione delle opere principali, e del luogo dove possono ricercarsi tutti i lavori preparatori e le singole parti dei libri ora facilmente accessibili a tutti. Questa è nella sezione bibliografica dell'*Introduzione* la parte che avrebbe avuto maggiore interesse per lo studioso; e questa è invece la parte che il buon Castellano ha trattato frettolosamente, quasi fosse la meno importante. E invece s'è allargato nell'enumerazione e discussione di tutte le traduzioni e nell'indicazione degli scritti critici a cui le opere del Croce han dato luogo: molti dei quali, sparsi in giornali e piccole riviste, non meritano di esservi cercati, poiché non recano nessun contributo alla intelligenza dei problemi dal C. studiati: e nascono infatti come semplici scritti occasionali destinati alla vita effimera dell'annuncio che si fa del libro del giorno. Ciò che bisognava purè considerare nella terza parte del libro, dove l'autore ha procurato di lumeggiare i vari aspetti della filosofia del C. con estratti di discussioni e giudizi desunti da ogni sorta di scritti usciti in varie lingue, in riviste e giornali di molti paesi. Dove si leggono molte cose serie o curiose, ma si trovano anche assunti all'onore del libro e della storia articoletti che potevano senza danno essere dimenticati. Ma in questa parte l'interesse del libro nasce dalla risposta che l'A. dà alle osservazioni dei critici: tanto più che molti degli schiarimenti che vi s'incontrano si devono allo stesso C., a cui, nella prefazione del libro, il Castellano se ne professa grato. E forse sarebbe stato bene distinguere nettamente quando è il Croce stesso a parlare, e quando parla il Castel-

lano). Al quale io poi dirò francamente che mi par troppo poco ciò che qua e là, nominandomi o non nominandomi, egli dice con intenzione polemica verso di me, intorno a gravi problemi, che meritano maggiore studio e meditazione, e dei quali certamente, discutendo le difficoltà a cui han dato luogo alcuni lati del pensiero del C., egli non poteva non occuparsi di proposito. Parlare p. e. (pp. 87-89) di tracce dell'antico «idealismo trascendente» a proposito di una filosofia che si aggira tutta intorno al concetto della più assoluta immanenza è per lo meno un po' arrischiato; e avrebbe avuto bisogno di qualche dilucidazione. E dire allo stesso proposito che ciò a cui il Croce si oppone sotto qualunque veste, è il tentativo del nuovo distacco della filosofia della storia, o dall'esperienza che si dica: cioè la ricostituzione di una filosofia che sia indifferente ai problemi dell'arte, della morale, dell'economica e della storia, e via dicendo è non solo inesatto rispetto alla filosofia a cui tale tentativo si attribuisce, ma improprio ed erroneo rispetto alla filosofia del Croce: la quale non mette e non può mettere, sullo stesso piano arte, morale, economia, storia e altro: poichè, per essa, storia è tutto. Rispondere a me che ho rifiutato ragionatamente l'accusa di misticismo sentenziando: «Che ciò accada in forma di alogico misticismo o di ultralogica metafisica, la conseguenza è sempre la stessa», è opporre parole a pensieri: perchè sfido il bravo Castellano o spiegare che cosa può voler dire questa nuova definizione di «ultralogica metafisica» se non va confusa con un misticismo vero e proprio.

Così a pag. 111, a difesa della dottrina praticistica dell'errore, si consiglia in primo luogo di prendere in esame «una qualsiasi delle altre teorie sulla genesi dell'errore, e sia anche quella che sembra la più profonda ed ha corso nella filosofia idealistica (svolta in ispecie sull'argomento del rapporto di sogno e veglia), e che assume per criterio la coerenza logica col

tutto». Ma l'A. non istituisce egli stesso, per suo conto, tale esame: e si limita a prevedere che chi lo faccia «finirà non difficilmente col persuadersi che tali dottrine sono bensì macchinose e faticose, ma affatto tautologiche, e si danno a credere di aver spiegato ciò che hanno soltanto presupposto». E questo è tutto: anche qui una sentenza immotivata. Se il Castellano avesse studiato a fondo la complicatissima rete di difficoltà che sono derivate in ogni tempo dalla distinzione e interferenza di volontà e intelletto, a cui egli rimanda, non si sarebbe mai indotto a dire macchinosa e faticosa la dottrina opposta, che io invece ritengo la più semplice e piana che si possa pensare. Tautologica poi perchè? La dottrina deve spiegare l'errore; e non lo presuppone. Presuppone il pensiero, come vero, ma nel suo divenire; e mostra come questo divenire differenzia il pensiero in se stesso come unità di vero e di falso: falso essendo l'essere del pensiero, e vero il divenire che nega la staticità dell'essere, e supera quindi il particolare risolvendolo nella totalità dell'universale. È la stessa dottrina a cui mirava Spinoza, a suo modo, contro i cartesiani (cfr. *Eth.* II in fine); e nessuno ha mai taciato quella critica spinoziana di tautologia. Comunque, resta da dimostrare che la dottrina dell'errore come momento della verità incorra in questo sofisma che le si addebita.

Un altro esempio. È noto quali obiezioni siano state messe alla distinzione del Croce di pensiero e volontà, che egli vuole uniti, ma distinti. A un'osservazione d'una signora inglese, dopo alcune scherzose considerazioni in cui facilmente si riconosce l'arguta vena e la mano felice del Croce, il Castellano oppone: «Insomma l'unità che il C. solo conosce del teorico e del pratico è quella della volontà che sorge dal conoscere e del conoscere che insieme sorge dalla volontà: una unità che è la distinzione stessa, dialetticamente e concretamente intesa». E fin qui è quello che il Croce stesso ci ha detto molte volte, e che ha dato luogo alle pre-

dette obiezioni. Ma il Castellano continua: « Fuori di tale forma di unità, non sa che vi sia altro se non l'unità neutra e indifferente del misticismo: buono per covare in sé la vita interiore, riscaldandosi al suo palpito, al suo tumulto, e al suo dolce tepore, ma non per pensare nè per agire » (p. 145). E non ci sa dir altro; e torna all'altalenare tra il misticismo e la metafisica ultralogica senza sforzarsi di penetrare nel pensiero degli altri; i quali non hanno mai inteso parlare di unità neutra e indifferente, e bisognerebbe pure studiare che cosa dicono. G. G.]

GIORGIO PASQUALI — *Orazio lirico*, studi (Firenze, Le Monnier, 1920. p. VIII-792). [Non si appartiene al nostro Giornale render conto di questo bel libro, ricco di dottrina, d'acume e di gusto, intorno alla lirica oraziana. Ma poichè nel lunghissimo capitolo secondo *Orazio e la poesia ellenistica* ci sono anche molte pagine intitolate *La filosofia* (riguardanti le due odi II 2 e III 29) e spesso infatti si è scritto anche da studiosi valenti, intorno a questo argomento della « filosofia di Orazio », giova qui richiamare l'attenzione sulle assennatissime considerazioni che il Pasquali premette a questa parte del suo studio, intorno allo scarso valore che è da attribuire a quanto si può trovare ed effettivamente si trova in Orazio di filosofico e appartenente all'una o all'altra scuola. Dove si tratta di luoghi diventati comuni e triti, i quali, staccati da ciò che di proprio e caratteristico era nei rispettivi sistemi filosofici, erano entrati nel dominio pubblico appunto perchè trasformati in espressione di buon senso, precetti spiccioli di morale, in cui supergiù tutte le scuole convenivano. Il Pasquali dice: « Chi ha voluto ricercare come le opinioni correnti tra i filosofi di quell'età si rispecchiassero in Orazio, è ricorso, ed ha avuto ragione, piuttosto ai Sermoni e alle Epistole, in cui Orazio ragiona, che non alle Odi. Nell'ultimo trentennio lo studio della 'diariba cinico-stoica', cioè della filosofia po-

polare ellenistica, è stato in gran voga anche perchè spogliare testi di moralisti per mettere insieme il loro patrimonio comune, il corredo tradizionale di precetti, immagini, esempi, è lavoro più noioso, ma certo più agevole che non indagare il sistema di un pensatore degno di questo nome. Poichè i dotti che hanno compiuto quest'opera tutti con diligenza, molti anche con senno e discrezione encomiabili, avevano famigliare Orazio per professione, insegnanti con'erano quasi tutti, le Satire e le Epistole sono state messe a profitto assiduamente. Ma per lo più in questi lavori lo studio di Orazio era mezzo, non fine. Da ultimo, uno studioso valentissimo di Epicuro e degli Epicurei, Roberto Philippson, ha esaminato di proposito in un articolo ingegnoso e utile l'attitudine di Orazio rispetto alla filosofia nei vari periodi della sua vita. Pure a me sembra che egli prenda Orazio un poco troppo sul serio, che tenda troppo a vedere evoluzione continua là dove un lettore comune scorgerebbe forse con più ragione, un oscillare senza conseguenze gravi tra opinioni che possono parere tutte altrettanto ragionevoli, tutte altrettanto accettabili, finchè uno non le riconduce al loro fondamento sistematico. Il Philippson, quantunque con maggior discrezione di altri che non ha nè il suo ingegno nè il suo gusto, pare dimentichi qua e là un po' troppo che la professione oraziana è tutto negativa: « nullius addictus iurare in verba magistri » (pp. 624-5). Le brevi analisi dei due carmi citati, istituite dall'A., intendono appunto mostrare da una parte « come certe immagini che possono parere epicuree, siano patrimonio comune di molte scuole, dall'altra come massime che a prima giunta sembrano stoiche, trovino riscontro in Epicuro... »

G. G.]

GIORGIO BERKELEY — *Saggio di una nuova teoria della visione*: trad. dall'inglese di Giovanni Amendola, Lanciano, Carabba, 1920 (pp. 142, n° 63 della Coll. « Cultura dell'Anima »). [L'Amendola che aveva com-

pinto la traduzione del trattatello sin dal 1910, la pubblica, anche a causa della guerra, soltanto ora. Ma oggi (o meglio nel 1919) egli ha ben altro da fare che non degli studi di filosofia; e rinuncia, quindi, molto inopportuno, a premettere alla traduzione una piccola introduzione che ricordi il posto del trattato nell'opera filosofica del Berkeley e il suo significato nella storia della filosofia. Ad ogni modo, pur di buttar giù qualche paginetta di prefazione, fa notare come, all'epoca in cui egli compì la traduzione, in Italia si andava affermando la tendenza all'idealismo, e come perciò potesse riuscire utile la lettura del trattatello del Berkeley « che segna una data nella storia dell'idealismo ». E più oltre (pag. 8) aggiunge che l'idealismo moderno fu pensato nel modo più originale prima di tutti dal Berkeley.

Quest'affermazione dell'A. mi sembra molto discutibile perchè non so fino a qual punto possa dirsi idealista la filosofia del Berkeley in genere e quella della teoria sulla visione in particolar modo. Il Berkeley va considerato in rapporto all'empirismo inglese, ed in un certo senso come il più radicale degli empiristi. Egli, procedendo dal Locke, è giunto alla negazione della materia proprio affermando che è un'astrazione illecita il postulare qualche cosa oltre l'idea o sensazione. E con questo viene ad avere superato il Locke per cui la materia non è annullata, e resta come alquanto di inconoscibile. Nella filosofia del Berkeley inoltre, appunto in quanto non vuol trascendere la sensazione, si deve trovare l'anello di congiunzione tra Locke e Hume, e tutto lo scetticismo di quest'ultimo è in gran parte implicito nelle teorie del Berkeley. È vero che il Berkeley non è giunto alle estreme conseguenze del suo empirismo e vi ha aggiunto anzi una metafisica spiritualista, ma questa non può dirsi davvero in perfetta concordanza con le sue teorie gnoseologiche. Nella completa identificazione di *esse* e di *percipi* sta la vera originalità di Berkeley, e nel *percipi* non bisogna trovare niente che ol-

trepassi i postulati dell'empirismo. Che oltre al *percipi*, poi, vi sia in Berkeley anche il *percepire*, inteso come attività di fronte alla passività, ciò non deve essere considerato come il vero nucleo della sua filosofia. Del resto l'A. si riferisce proprio al trattatello che egli ha tradotto e questo, pur essendo uscito nel 1709, e cioè solo un anno prima dei *Principii della Conoscenza*, non giunge ancora alla negazione della materia e non tratta di questioni metafisiche. Esso è semplicemente un trattatello di psicologia (e lo studio della psicologia è una delle caratteristiche dell'empirismo) dove il Berkeley da buon empirista si oppone alle teorie che sullo stesso argomento della visione aveva sostenuto, tra gli altri, Cartesio.

Dire, quindi, che il Saggio sulla Visione segni una data nella storia dell'idealismo, e continuare a considerare il Berkeley come un puro idealista in contrapposizione all'empirismo inglese, significa non individuare bene la posizione del Berkeley nella storia del pensiero.

La traduzione dell'A. è molto fedele e molto corretta: vi si notano solo lievi inesattezze e qualche svista (così: *condusse per condurrà (will lead)* a pag. 133) di poco conto e facilmente rilevabili.

Il termine inglese *idea* è tradotto con la medesima parola italiana. *Sensazione* sarebbe stato molto spesso un termine più proprio. Il Berkeley stesso (pag. 50) dà la definizione di quello che egli intende per *idea* e cioè: oggetto immediato del senso o dell'intelletto.

U. S.]

CARLO PUINI — *Taoismo* (Filosofia e Religione). Lanciano, Carabba, 1919 (pp. 125 n. 52 della Coll. « Cultura dell'Anima »). [È una breve esposizione delle teorie del Taoismo seguita in alcune appendici, in cui sono riportati tradotti o parafrasati alcuni testi dei principali seguaci della dottrina. Una breve storia del Taoismo ed un confronto di esso con il Buddismo e il Confucianesimo contribuiscono a chiarire meglio il significato di tale religione e filosofia. Il

P. anzi tratta l'argomento principalmente con riguardo alle teorie filosofiche, e non insiste sul suo carattere più propriamente religioso.

Il richiamare l'attenzione degli studiosi sul pensiero orientale, spesso tanto profondo e così ricco di fascino, è sempre un gran merito; ma purtroppo chi fa questi studi il più delle volte, anziché essere uno studioso di filosofia, è soprattutto un conoscitore delle lingue in cui i testi sono stati scritti. Ne viene di conseguenza che, per quanto diligente sia l'esposizione, essa riesce non del tutto organica e il carattere dello svolgimento del pensiero nelle sue relazioni storiche non è messo bene in rilievo.

A questo si deve aggiungere il fatto notato dallo stesso P. (pag. 90) che i testi originali il più delle volte sono così astrusi e così oscuri da potervi trovar dentro quello che meglio aggrada.

Tra i brani riportati dal P. ve ne sono alcuni di importanza eccezionale: v'è, per esempio, la spiegazione del Principio primo (*Tao*) che voglio trascrivere anche come espressione del significato del Taoismo;

« Non v'è parola che possa adeguatamente designare il *Principio* primo, perocché la parola essendo fattura umana è impotente ad esprimere quel che oltrepassa il comune intendimento.

« Un nome usato a nominare il Principio primo dell'universo, non sarà dunque il nome eterno che veramente lo designa.

« Il cominciamento del Mondo è l'Innominabile; il Nominabile è scaturigine delle cose apparenti.

« Nell'eterno Non-essere innominabile, sta l'essenza intima di tutto ciò che esiste: nell'Essere perituro nominabile, sta il suo formale svolgimento » (pp. 91-92).

Interessante sarebbe mettere in rapporto la concezione del *Tao* o primo principio — che rimonta a parecchi secoli prima di Cristo — con l'*ἀρχή* dei Greci. Interessante, dico, se non proprio utile, non avendo il pensiero orientale influito sulla speculazione greca dei primi secoli.

L'esposizione che ha fatto il P. del Taoismo servirà inoltre di lettura piacevole a tutti gli apostoli del ritorno alla natura e, purtroppo, sarà anche un raffinato alimento per tutti i nostri raffinati retori del primitivismo esotico! U. S.].

PIETRO MERCANTI — *Il pensiero filosofico contemporaneo e la psicologia del Bergson* (Roma, Signorelli [1919] pp. 52 in-8°) [Lavoro giovanile, che poteva essere rielaborato da cima a fondo prima d'essere dato alle stampe. L'A. ha letto il suo Bergson, che è oggi letto da tutti; ma non pare che abbia altre letture, altri studi filosofici; non ha perciò un orientamento filosofico, e non può né anche giudicare, il suo Bergson, e tanto meno assegnarne il posto nel pensiero contemporaneo. Il suo libro ha una prefazione del prof. Buonaiuti, che plaude all'A. che avrebbe « sagacemente colto il nocciolo originale e acutamente fissati i precedenti e il valore della metafisica bergsoniana ». Ed io convergo che il Mercanti, malgrado la sua scarsa preparazione, dimostri in questo saggio ingegno e vocazione filosofica. Ma non saprei incoraggiarlo a continuare come ha cominciato: come non saprei rendermi conto delle considerazioni storiche che possono avere indotto il Buonaiuti ad affermare che non solo contro il materialismo ma anche « contro la paradossale identificazione, accampata da un sistema rappresentante le propaggini tardive di un sistema oltrepassato, fra l'assoluto e l'atto del pensiero, Enrico Bergson ha rivendicato... la ricchezza sconfinante della vita oltre le aride categorie della astrazione »; per cui il Bergson avrebbe assolto brillantemente il suo compito, « assestando colpi magistrali così al materialismo come al paralogismo »! Confesso di non capire come il Bergson abbia potuto assestare dei colpi a una dottrina, come questa che il Buonaiuti con nuova terminologia filosofica chiama « paralogismo », la quale almeno a giudicarne dalle opere finora scritte al Bergson, non si vede che sia stata m

conosciuta da lui; ed è infatti cronologicamente posteriore a quasi tutti i suoi scritti. Ma non mi meraviglio che il B. creda di poter vedere una recisa opposizione tra il sistema dello slancio vitale e quello dell'atto del pensiero. Dovrei bensì meravigliarmi che parli di « aride categorie dell'astrazione » a proposito di una filosofia che polemizza instancabilmente contro tutte le astrazioni. E dovrei pure ammonire che il così detto « accertamento (?) fondamentale della metafisica bergsoniana » mal si ritiene « così salutare e così pregno di conseguenza nella rinascita spiritualistica cui assistiamo »; perchè quella metafisica è schietto materialismo (cfr. la *Critica*, XVIII, 107-12, a proposito dell'ultimo libro del Bergson). Non bisogna essere di così facile contentatura in fatto di spiritualismo. G. G.]

GUIDO DE RUGGIERO — *La filosofia contemporanea, Germania-Francia-Inghilterra-America-Italia* (2ª ed. Bari, Laterza, 1920, voll. 2, pp. 271-292, in-16). [Questa storia della filosofia contemporanea, la cui prima edizione risale al 1912, rimane ancora oggi l'unico studio completo sull'argomento che unisca ad un'abbondante informazione un intrinseco valore storico, si da riuscire una guida utile per tutti ed un buon libro d'orientamento generale.

Ma la coscienza di tale valore avrebbe dovuto indurre il De R. a rivedere, specie trattandosi di un lavoro simile, l'opera scritta otto anni fa, e se non altro ad integrarne la bibliografia. Invece l'A. si contenta di una semplice ristampa che fa seguire da tre nuove appendici le quali, così, costituiscono l'unica aggiunta e l'unica differenza tra questa edizione e la precedente. Vero è che non manca la giustificazione: il movimento filosofico degli ultimi anni ha avuto in generale scarso valore: per l'estero poi le notizie sono tutt'altro che abbondanti. Con tutto ciò non mi pare si possa completamente giustificare la mancanza di una certa rielaborazione del lavoro ed almeno

sarebbe stata opportuna un'ulteriore appendice bibliografica.

Non è qui il caso di occuparci dell'intera opera: non v'è persona che si interessi di questi studi che non la conosca abbastanza. Mi limiterò a dare un cenno delle appendici che vi sono state aggiunte. Nella prima è trattata la Neo-scolastica, di cui nella precedente edizione non si parlava affatto. Il De R. fa un rapido schizzo storico del movimento neo-scolastico di Lovanio, critica soprattutto e severamente il Mercier, e poi anche il De Wulf, la sua pretesa sintesi, la sua *Storia della filosofia medioevale* trattata « con criterio decisamente antistorico » in quanto che irrigidisce la filosofia scolastica da una parte e conseguentemente quella antiscolastica dall'altra, separando nettamente ed astrattamente le due correnti del pensiero medioevale. Più diffusamente è considerato il movimento neo-scolastico in Italia, che, iniziatosi nel 1909 con la *Rivista di filosofia Neo-scolastica*, è andato man mano assumendo fisionomia propria, staccandosi dalla filosofia del Mercier e forse tra breve anche dal De Wulf. Un largo cenno è fatto del pensiero del Chiochetti in rapporto alla filosofia del Croce.

Più varia è la seconda appendice su: *Gli studi storici e sociali*, che si basa sull'opera del Croce: *La storia della storiografia in Italia nel secolo XIX*, la quale si va pubblicando nella *Critica* dal 1915 e il De R. ha potuto leggerla tutta nel manoscritto. Più largamente di tutti gli altri è discusso l'Oriani: una vivace critica è mossa al Pareto e più propriamente al suo *Trattato di sociologia generale*, in cui il De R., tra l'altro, riconosce un atteggiamento molto analogo a quello dei critici della scienza come Poincaré, Mach, ecc. — Affatto insufficiente il cenno delle nuove correnti pedagogiche. Del *Sommario di Pedagogia* del Gentile il De R. parlerà soltanto e troppo succintamente nell'appendice seguente. Qui sono nominati gli altri seguaci e del Lombardo-Radice, per esempio, non v'è che il solo nome.

Alcune brevi note sulla critica letteraria, sulla storia della religione, e poi sul Papini, sul Prezzolini, sul Missiroli e su « La scienza come esperienza assoluta » dello stesso De R. chiudono la seconda appendice.

Nella terza ed ultima è considerata la produzione italiana più propriamente filosofica di questi ultimi anni. È criticata l'opera del Varisco: *Conosci te stesso* e la sua nozione dell'essere indeterminatissimo che, secondo il De R. lascia non risolto ed impregiudicato « l'ulteriore problema se siffatto essere sia impersonale (panteismo) o personale (teismo) » finendo così col venir meno al compito proprio della metafisica.

Dopo un breve cenno critico dell'opera dell'Aliotta, l'A. viene a parlare dello sviluppo del pensiero del Croce e del Gentile dal 1912 ad oggi. Fondandosi sull'opuscolo del Croce: *Contributo alla critica di me stesso* il De R. mostra come le mentalità del Gentile e del Croce si siano svolte indipendentemente l'una dall'altra. A questo proposito egli fa rilevare specialmente come il Croce, che si riattacca più direttamente al Vico e al De Sanctis, abbia a poco a poco sorpassato la fase sistematica del suo pensiero, tendendo sempre più a risolvere la filosofia nella storia: mentre il Gentile, che procede più propriamente dalla tradizione hegeliana (Spaventa), sia andato via via organizzando gli elementi della sua filosofia, prima sparsi nei suoi scritti di storia della filosofia. U. S.]

GIUSEPPE RENSI — *Polemiche antidogmatiche*, Bologna, Zanichelli (pp. XLVII, 93 in-16. [I soliti spropositi, fritti e rifritti, conditi di lazzi plebei e di trivialità insulse e sguaiate: questa volta misti a insolenze irose e miserabili contro i pensatori e i critici, che, per sua confessione, danno ombra

all'autore. Al quale sinceramente auguro che lo scetticismo, da lui così rumorosamente strombettato, ma così poco seriamente pensato, e tanto meno sentito, sia per procurare a poco a poco, se egli finirà col persuadersene davvero, quella tranquillità di spirito, quella calma, che fu in ogni tempo ambizione e vanto degli scettici. Allora potrà anche darsi che cominci a riflettere prima di parlare, ed eviti perciò di dire quelle sciocchezze indecorose per un professore di filosofia, di cui ora si compiace. Potrà anche darsi che veda l'opportunità di cambiar metodo per condurre efficacemente quella polemica che gli sta a cuore contro il dommatismo inquinatore del pensiero italiano. G. G.]

LIBRI NUOVI

GIOVANNI GENTILE — *La Riforma dell'educazione: Discorsi ai maestri di Trieste*. — Bari, Laterza, 1920 (pp. VIII-250) — L. 6,50.

GIOVANNI GENTILE — *Dopo la Vittoria: Nuovi frammenti politici*. — Roma, La Voce, 1920 (pp. VIII-220). — L. 8.

La seconda parte del libro, *Ideologie e idee*, discute alcune delle questioni filosofiche più importanti che si sono agitate nella politica degli ultimi tempi.

E il volume si chiude con uno scritto intorno ai rapporti tra *Politica e filosofia*.

GIOVANNI GENTILE — *La Teoria dello spirito come atto puro*. — 3^a ed. riveduta Bari, Laterza, 1920 (pp. X-250 in-8^o). — L. 15,50

È il primo volume di una raccolta di *Scritti filosofici* del Gentile.

GIOVANNI GENTILE — *Discorsi di Religione*. — Firenze, Vallecchi, 1920. — L. 5.

GUASTICCHI ALBERTO, *gerente responsabile*.

Città di Castello, Società Anonima Tipografica « Leonardo da Vinci ».

LA METODOLOGIA DELLA CRITICA LETTERARIA

E LA "DIVINA COMMEDIA" (1).

C'è ragione alcuna per la quale la poesia di Dante debba esser letta e giudicata con metodo diverso da quello di ogni altra poesia?

Parrebbe di sì, a volger l'occhio al severo profilo tradizionale e convenzionale di Dante, tutt'insieme poeta, filosofo, teologo, giudice, banditore di riforme e profeta, e a dare ascolto ai motti che insistentemente si ripetono su lui, che è detto « grande al pari come uomo e come poeta », « grande poeta perchè uomo grande », « più che poeta », e sulla sua *Commedia*, definita opera « unica » e « singolare » tra quante altre mai si conoscano di poesia.

Quel profilo e quei motti, trovano, infatti, sostegno nell'importanza che Dante riveste come non solo poeta ma uomo di pensiero, insigne rappresentante delle concezioni medievali, e uomo d'azione, partecipe a suo modo alla crisi italiana ed europea tra la fine del secolo decimoterzo e il principio del decimoquarto; e alla fisionomia del suo maggior libro, nel quale all'*opus poeticum* si consertano l'*opus philosophicum* e l'*opus practicum*, a sentimenti e fantasie atti di fede e di religiosità, insegnamenti, censure della politica fiorentina e di quella della Chiesa e dell'Impero e di tutti i principi italiani e forestieri, sentenze e vendette, annunci e previsioni, e al significato aperto e letterale si aggiungono significati allegorici o variamente riposti. Si potrà opportunamente mettere in guardia contro la seduzione a esagerare quell'importanza, e a tal fine rammentare che se Dante non fosse, com'è, grandissimo poeta, è da presumere che tutte quelle altre cose perderebbero rilievo, perchè di teologi, filosofi, pubblicisti, utopisti e partigiani politici ce ne furono molti ai suoi tempi come in ogni tempo: pure, l'importanza di esse, prese nel loro complesso non è da negare.

Ma col concedere la semplice « importanza » si è implicitamente rigettata la « singolarità » ed « unicità » del poeta e dell'opera sua.

(1) Introduzione a un saggio sulla *Poesia di Dante*, che sarà pubblicato nel 1921.

e riconosciuto apparente e non sostanziale il sostegno su cui quel giudizio riposa. E veramente in qualsiasi poeta e opera di poesia è dato rintracciare, più o meno copiosi e con risalto maggiore o minore, concetti scientifici e filosofici, tendenze e fini pratici, e anche intenzioni e riferimenti riposti, presentati sotto velo trasparente o adombrati in modo misterioso come ben chiusi nella mente dell'autore. Perciò di ogni poeta, che è sempre insieme uomo intero, e di ogni poesia, che è insieme un volume o un discorso e lega molte cose squadernate, è dato compiere, oltre l'interpretazione poetica, una varia interpretazione filosofica e pratica, che, dal nostro punto di vista, possiamo chiamare « allotria ». E si badi bene che l'una non sta con l'altra nel rapporto che di solito fallacemente si formula come d'interpretazione « estetica » e d'interpretazione « storica », perchè in effetto tutte e due sono, e non possono non essere, « storiche », la prima di storia della poesia e la seconda di altra e varia storia. La differenza, che per questa parte si può porre tra Dante e la generalità degli altri poeti, non è dunque logica, ma soltanto quantitativa, perchè, per la già concessa importanza dell'altro Dante, l'interpretazione « allotria » prende, nei rispetti di lui, grandi dimensioni, assai maggiori che non per altri poeti, per molti dei quali essa è trascurabile e trascurata a segno che quasi pare (pare, ma non è), che non ce ne sia materia.

Cominciò questa interpretazione filosofica ed etica e religiosa fin dai tempi di Dante, per opera di lettori di università e di frati, e degli stessi figliuoli del poeta; e sarebbe probabilmente cominciata per opera sua stessa, se gli fosse bastata la vita, perchè chi aveva commentato le proprio canzoni nel *Convivio*, difficilmente avrebbe lasciato senza chiosa il « poema sacro ». La tanto disputata epistola allo Scaligero potrebbe essere un anticipato saggio del commento al quale pensava; e la notizia di un codice quasi par mostrare Dante nell'atto di ordinare al figlio Iacopo di scrivere le « dichiarazioni »: « *Iacobe, facias declarationem* ». Comunque, non si potrebbe facilmente immaginare altro lavoro di più benefico effetto, se fosse stato eseguito; perchè, mercè l'autorità dell'interprete, avrebbe risparmiato una grave e in gran parte vana fatica ai posteri. Continuò quella sorta di esegesi in molteplici e grandi commenti per tutto il trecento, e altresì nel quattro e cinquecento; e, dopo una tal quale pausa durata circa due secoli, fu ripresa con alacrità e non più interrotta dal settecento ai giorni nostri, quando, segnatamente negli ultimi decenni, per opera di italiani e di stranieri, è

diventata imponente o spaventevole per mole. Chi volesse farne la storia meglio che non sia stata tentata o abbozzata finora, dovrebbe assumere come criterio di progresso il crescente arricchimento e affinamento nei concetti metodici e nel senso dell'obiettività storica, onde quella interpretazione si fece e si rifece sempre più scientifica, e critica, da edificatoria morale e religiosa, quale fu spiccatamente dapprima (e ridiviene talvolta presso spiriti disposti alle meditazioni ascetiche), e da edificatoria politica e nazionale, quale fu soprattutto nel periodo delle lotte del Risorgimento italiano (e come ora si rappresenta quasi soltanto presso retori della cattedra e della tribuna), e da esercitazione accademica d'ingegnose immaginazioni e sofistiche sottigliezze, quale è stata in tutti i tempi e ancora piace agli oziosi. E nella storia del buon avviamento di quelle indagini converrebbe segnare tra i più lontani precursori Vincenzo Borghini, che nel cinquecento comprese la necessità metodica di ricercare documenti autentici del pensiero e del sapere di Dante, e di rifarsi alla lingua e alle costumanze dell'età sua; e, tra i più vicini ed efficaci promotori, gli eruditi del settecento, e, nei primi dell'ottocento, Carlo Troya, che ricollegò Dante, per la parte politica, alla storia del medioevo italiano e degli istituti barbarici e del comune, e venne sgombrando la figura del fautore di Arrigo VII da molte delle ideologie anacronistiche, che vi erano state appiccate.

Appartengono al giro di queste indagini — « allotrie », nel senso sopradetto — gli studi sulla filosofia di Dante e su quel tanto, se pur vi fu, che egli nel suo generale tomismo immise di altre correnti speculative o pensò di proprio; sul suo ideale politico, e le somiglianze e differenze che presenta verso altri ideali allora proposti e vagheggiati; sulle vicende della sua vita pubblica e privata, e il variare dei suoi concetti e speranze, e la cronologia delle opere e delle singole parti della *Commedia* in rapporto alle loro storiche occasioni; sull'eredità letteraria, classica e medievale, che egli accolse; su quanto egli conobbe della storia passata e della contemporanea; e su quel che credeva reale nei fatti a cui alluse, e su quel che stimava semplicemente probabile o addirittura immaginò pei suoi intenti; sull'allegoria generale e quelle particolari o incidentali del poema, e se il fine del poema sia etico-religioso o politico o entrambi questi fini combinati; e via enumerando e particolareggiando. Studi che sono ora pervenuti senza dubbio, presso i migliori, a un alto grado di addottrinamento e di esattezza; ma debbono, per quel che mi sembra, salire ancora un buon tratto per liberarsi da un difetto me-

todico, che li danneggia e infrivolisce un po' dappertutto, ma soprattutto in quella loro parte che riguarda le allegorie, dove i lavori che si sono eseguiti e si eseguono, quanto più si vedono estesi e ingombranti, altrettanto si dimostrano (come, del resto, è notorio) poco concludenti e poco fruttuosi.

L'allegoria non è altro, per chi non ne perda di vista la vera e semplice natura, se non una sorta di criptografia, e perciò un prodotto pratico, un atto di volontà, col quale si decreta che questo debba significare quello, e quello quell'altro: per « cielo » (scriverà Dante nel *Convivio*) « voglio » intendere « la scienza », e per « cieli » le « scienze », e per « occhi » le « dimostrazioni ». E quando l'autore di quel prodotto non lascia un esplicito documento per dichiarare l'atto di volontà da lui compiuto, porgendo al lettore la « chiave » della sua allegoria, è vano ricercare e sperare di fissarne in modo sicuro il significato: la « vera sentenza non si può vedere », se l'autore « non la conta », come anche si dice nel *Convivio*. In mancanza della chiave, della esplicita dichiarazione di chi ha formato l'allegoria, si può, fondandosi sopra altri luoghi dell'autore e dei libri che egli leggeva, giungere, nel miglior caso, a un'approssimazione o probabilità d'interpretazione, che per altro non si converte mai in certezza: per la certezza ci vuole, a rigor di termini, *l'ipse dixit*. Se, in fatto di poesia, l'autore è sovente il peggiore dei critici, in fatto di allegoria è sempre il migliore. Invece, i più degli studiosi delle allegorie dantesche dimenticano questo principio proprio della materia che trattano e pretendono giungere al significato riposto per acume d'intelletto e industrie di raziocinio, che farebbero meglio a riserbare ad altri argomenti: onde il loro entrare, e spesso senza avvedersene, nella via che non è via (sebbene, anzi appunto perchè, larghissima) delle congetture, delle quali l'una distrugge l'altra e nessuna persuade se non forse chi l'ha escogitata, e si è lasciato avvincere dalle proprie escogitazioni e le ha poi rafforzate con l'amor proprio, e vi mette tanto maggior passione quanto più un'oscura coscienza lo avverte che egli non può fondare le sue pretese su alcun saldo diritto.

A quest'errore metodico, che conferisce a gran parte di siffatte indagini carattere veramente dilettesco, si aggiunge la sopravvalutazione, accennata di sopra, o il fraintendimento della particolare importanza di Dante filosofo e politico. In verità, anche dove par che si possa più fondatamente parlare di originalità del pensiero dantesco, per chi esamini spregiudicatamente, l'ori-

ginalità man mano si attenua o si dimostra di natura non propriamente scientifica. Così è del trattato *De monarchia*, nel quale il lodato concetto della monarchia mondiale e della pace universale è un pio desiderio di tutti i tempi, e l'altro, che si vuole che vi apparisca, dello stato laico, non vi appare punto, si invece quello di un dualismo di potere spirituale e potere temporale, con certa subordinazione o riverenza di questo a quello: il *De monarchia* è piuttosto opera di pubblicistica che di scienza politica, sebbene, con la stessa sua contraddizione fondamentale, mostri le difficoltà e i ripieghi in cui si travagliavano le menti sul finir del medioevo, e che di lontano preparavano la futura scienza politica di un Machiavelli. Così anche del *De vulgari eloquentia*, che non inaugura già, per le notizie che offre sulle varie parlate l'Italia, la moderna filologia, nata dal moderno sentimento storico, e non contiene nulla di rivoluzionario e nemmeno di rilevante per la filosofia del linguaggio, ma è da considerare, da una parte come insigne documento del formarsi spirituale della nazionalità italiana, e dall'altra, e soprattutto, come documento della formazione artistica di Dante, che pose e difese un suo ideale di lingua, il « volgare illustre », riflesso delle sue stesse aspirazioni (tale, in tempi recenti, fu, per Manzoni, la lingua « fiorentina »). Così è della sua metafisica ed etica in genere, nella quale solo con molta buona volontà si può ritrovare qualche particolare che non derivi dai libri da lui studiati. Perciò, anche presso i più attenti e scrupolosi indagatori, le ricerche sul pensiero e le dottrine di Dante sono portate ad aggirarsi in minuzie, cui si attribuisce diverso e maggior valore che loro non spetti. L'ansia onde si perseguono le allegorie dantesche è la prova più evidente di questa tendenza ad esagerare; perchè, se anche quelle allegorie si potesse, come non si può, sicuramente determinarle, se anche una buona volta venissero fuori elementi di un'interpretazione autentica, che cos'altro si finirebbe con lo scoprire se non ripetizioni o, se si vuole, piccole varietà di concetti e di credenze e di disegni e di aspettative, che già ci sono noti da quei luoghi delle sue opere nei quali Dante parla fuori di allegoria, e da altri testi a lui contemporanei o anteriori? Non è da credere che si otterrebbero rivelazioni mirabolanti sul genere di quelle bandite dal Rossetti e più dai suoi seguaci, le quali poi, in ogni caso, offrirebbero una mera curiosità storica e ci svelerebbero un Dante poco sano in una regione del suo cervello. Si deve in parte a queste gonfiature, a questi sottilizzamenti, a questo

litigare su inezie, e più ancora al vacuo congetturare dei cacciatori di allegorie, se « dantista » è diventato, nell'uso comune del linguaggio, quasi sinonimo di « dantomane ». Cose certamente inevitabili e che si osservano sempre e dappertutto nel culto che si forma intorno ai grandi uomini; ma anche, certamente, noiose.

Nondimeno, fatta questa doverosa protesta contro il troppo che è troppo e contro il parziale difetto di metodo, rimane che l'interpretazione allotria di Dante è non solo legittima, come per qualsiasi poeta, ma per lui ritiene anche un uso particolarmente appropriato. E legittima altrettanto è l'interpettazione estetica o storico-estetica, il cui diritto non potrebbe essere, e non è stato, revocato in dubbio se non da coloro, che, di proposito o involontariamente, non ammettono l'arte come una realtà e la trattano quale parvenza illusoria, risolvendola in altre forme spirituali o addirittura in concezioni materialistiche. E anch'essa ha la sua lunga storia, che comincia davvero questa volta con Dante, cioè con la teoria ond'egli spiegava e giudicava la poesia e con la definizione che diè di sè medesimo come di poeta della « rettitudine » o di « poeta sacro »; e nel suo processo confluisce con la storia dell'estetica e della critica estetica dal medioevo sino al presente; e anche in essa il progresso si effettuò mercè il perfezionarsi del concetto dell'arte e la sempre maggiore esattezza e finezza della intuizione storica. Dall'encomio di Dante come poeta teologo, conoscitore di tutti i dommi e sapiente in etica, si passò ai dibattiti del cinquecento intorno alla *Commedia*, se rientrasse o no nei generi della poetica aristotelica, e in qual modo vi rientrasse, o se non fosse un genere nuovo; e via via, nel settecento, al rifiuto e negazione e satirizzamento di essa in nome del buon gusto razionalistico, donde prima la reazione e correzione che ammonì doversi giudicarla rimettendola in mezzo alle idee e ai costumi e alle passioni del tempo in cui sorse, e poi, una più alta e libera considerazione di quel poema, nell'età romantica, in conformità di un più alto e libero concetto dell'arte.

Se questi due modi d'interpettazione sono ambedue legittimi, illegittimo invece è il loro congiungimento, quantunque una molto ripetuta formula scolastica — che qui recisamente si rifiuta — asserisca che condizione e fondamento dell'interpettazione estetica della *Commedia* sia la sua interpettazione filosofica, morale, politica e altresì allegorica. Questa formola prendeva un sembiante di verità a cagione della falsa identificazione che, come si è notato, soleva farsi dell'interpettazione allotria con l'interpettazione storica in genere,

alla quale si metteva a sèguito quella estetica, concepita come per sè non storica e ritrovante nell'altra la sua premessa o la sua base storica. Ma poichè l'una e l'altra sono, in realtà, a lor modo storiche, cioè rispondono a diverse e compiute storie o forme di storia, è chiaro che il congiungimento richiesto manca del necessario addentellato. La storia della poesia di Dante, e quelle della sua filosofia o della sua politica, hanno radice alla pari in tutta la storia che precesse quella creazione estetica, quell'accettazione o riforma di dottrine, quell'azione pratica; ma ciascuna di esse compie, di quella materia storica, una sintesi sua propria, in conformità del proprio e intrinseco suo principio, *ad modum percipientis* o *apperipientis*.

Valga il vero. Nella storia della filosofia le dottrine di Dante debbono essere ripensate nella loro logicità e dialettica e ricongiunte con le dottrine anteriori e posteriori in guisa da farne scaturire la verità e l'errore, e intendere il posto che presero e l'ufficio che esercitarono nello svolgimento generale del pensiero. Ma nella storia della poesia, come nel semplice leggere e gustare la poesia, tutto ciò non solo non importa, ma, se vi fosse introdotto, disturberebbe; perchè quelle dottrine vi stanno non in quanto pensate ma solo in quanto immaginate, e perciò non si dialettizzano nel vero e nel falso. Importa conoscerle, ma allo stesso modo in cui si conosce un mito, una favola, un fatto qualsiasi, cioè come elementi o parti della poesia, dalla quale, e non dalla logica, ricevono impronta e significato.

Parimente, in una storia della cultura medievale, e di quella di Dante in particolare, importa ricercare che cosa si sapesse o si credesse su certi personaggi, e discernere nei giudizi che li riguardano ciò che proviene da critica più o meno ben condotta o da tradizioni o da immaginazioni o magari da equivoci: l'Impero romano, Cesare, Bruto, Catone, Virgilio. Ma nella poesia, e perciò nella storia della poesia dantesca, questi fatti e personaggi diventano immagini o metafore del vario sentire del poeta, e perciò occorre certamente conoscere com'egli li pensasse, ma solo in rapporto all'uso che ne fece nelle situazioni in cui li introdusse, in quanto gli suonavano come grandi nomi del passato, colorati variamente da riverenza, da ammirazione, da amore, da terrore. Avrà Dante, poco esattamente informato o dimentico, confuso i due caratteri del Catone Uticense e del Censorio; ma la figura del guardiano del Purgatorio non è il frutto di una confusione, sibbene di una poetica

creazione; nella quale il nome e qualche tratto sono attinti al ricordo di un eroe romano, il che circonda di un'aureola quel personaggio, così come a una cara figliola noi diamo un nome pieno di care memorie o di alto augurio, e la storia di quel nome non pesa di certo sulla realtà della persona, che ne è stata ornata.

In una storia politica di Firenze è indispensabile muoversi da concetti economici e giuridici e seguire le industrie, i commerci, le lotte delle classi, i negoziati e le guerre, e l'azione del re di Francia e dell'Impero e della Chiesa, e comprendere quali problemi di assetto sociale e internazionale allora si dibattessero, e quali gli istituti che andavano perdendo terreno, e quali i nuovi che sorgevano e si rafforzavano, e da qual parte fosse maggiore sagacia e sapienza politica; e vi si potrà anche toccare, nella misura che i documenti superstiti consentono, dell'azione personale di Dante, ascritto alle Arti, priore, oratore, condannato ed esule, attore e paziente in quel processo di demolizione e costruzione, di offesa e di difesa. Ma, con la poesia dantesca, tutto ciò non ha diretta connessione; perchè gli atteggiamenti passionali, che in essa paiono riferirsi a quei processi storici e perciò essere intelligibili e giudicabili solo in rapporto a quelli, vi stanno nello stesso modo che le notizie provenienti dalla cultura filosofica e storica, come particelle che non è lecito astrarre dalle immagini a cui appartengono ed esaminare in qualità di storia sociale e politica, se non si voglia distruggere, invece di schiarire, il complesso che esse formano. La « gente nova » e i « súbiti guadagni » non sono nel verso di Dante, come nella storia politica, cause ed effetti dell'ascesa industriale e commerciale di Firenze, ma espressione di un impeto di disgusto ed aborrimiento del poeta: il « villan d'Aguglione e quel di Signa » saranno da giudicare, nella storia politica, come voleva il Troya, più sennati o istintivamente meglio orientati del fazioso guelfo bianco Alighieri, e le « sfacciate donne fiorentine », più patriottiche di lui; ma nella poesia, quali che quelle persone fossero nella realtà, esse incorporano il disprezzo e l'indignazione, e il villan di Aguglione e di Signa « già per barattare ha l'occhio aguzzo », e le donne fiorentine vanno mostrando « con le poppe il petto », e bisogna che i predicatori le facciano vergognare, additandole dal pulpito. Converterà nella storia o nella aneddotica appurare la verità di casi come quelli della tragica fine dei due amanti di Rimini o della grandezza e rovina del conte Ugolino, e potrà darsi che nel giudizio di essi Dante, come vogliono gl'interpreti, si lasciasse in qualche parte dominare

dall'odio contro i Pisani o contro i Malatesta, « guelfi neri ». Ma guai, nel leggere quegli episodi, a tenere presenti i risultati di tali indagini, anzichè i soli tratti che Dante segnò, trascogliendoli dagli altri o immaginandoli: s'annirebbe di colpo, a chi guardasse con siffatte lenti, quanto vi ha di pietoso e di tragico in quelle figure, e i delitti di Ugolino e la responsabilità giuridica, familiare e consortesca spiegherebbero o attenuerebbero l'orrore per l'effertezza dei Pisani, e gli amori di una Francesca più che trentenne col cognato più che quarantenne parrebbero, come parvero a un critico, un'ignobile tresca, congiunta col ricordo di una simile che Dante avrebbe iniziata o voluto iniziare con la propria cognata: quella Francesca, che, mercè la divina poesia, ha tessuto intorno a sè una sua nuova storia, che faceva respirare con gioia al Byron in Ravenna l'aria che la figliuola dei Polenta respirò e al Carducci vagheggiare il colle del cipresso, dov'ella temprò « gli ardenti occhi al sorriso ».

Finalmente, e per fermarci alquanto sopra un punto che suol dare luogo alle più tormentose difficoltà, tra le forme di espressione, o meglio di comunicazione e di scrittura, usuali o predilette nel Medioevo, c'era, senza dubbio, l'allegoria, il fare a nascondino, il proporre e sciogliere indovinelli; e talvolta occorre, per intendere certi concetti o per aver notizia di certi fatti, decifrare (se i mezzi disponibili consentono di decifrarli) i criptogrammi allegorici. Ma, checchè pretendano e vantino gli investigatori e congetturisti delle allegorie dantesche, nella poesia e nella storia della poesia le spiegazioni delle allegorie sono affatto inutili e, in quanto inutili, dannose. Nella poesia, l'allegoria non ha mai luogo: se ne parla bensì, ma, quando si va a cercarla e a volerla cogliere, non si trova: ombra vana perfino nell'aspetto, nonchè all'abbracciare. Due casi, infatti, possono darsi; il primo dei quali è che l'allegoria sia congiunta *ab extra* con una poesia, con una vera e compiuta poesia, decretandosi, come si è detto, per un atto di volontà, che tali personaggi, tali azioni, tali parole della poesia debbano stare anche a significare un certo fatto, che è accaduto o accadrà, o una verità religiosa o un giudizio morale o altro che sia. In questo caso è chiaro che la poesia rimane intatta, e che essa sola può interessare la storia della poesia, laddove tutto l'altro, il secondo senso — al cui sopravvenire il primo, la poesia, decadrebbe a un non-senso e si trasformerebbe in un oggetto che serve per segno — appartiene alla cerchia e alla storia della pratica. L'altro caso è che l'allegoria non

lasci sussistere la poesia o non la lasci nascere, e al suo luogo ponga un complesso d'immagini discordanti, poeticamente frigide e mute, e che perciò non sono vere immagini ma semplici segni; e in questo caso, non essendoci poesia, non c'è neppure oggetto alcuno di storia della poesia, ma solo l'avvertenza del limite di questa, del poeticamente fallito e nullo, del brutto. Un terzo caso, che si suol supporre, quello in cui si abbia bensì allegoria ma tradotta compiutamente in immagini, e tale che non rimanga fuori della poesia come nel primo caso e non la distrugga o impedisca come nel secondo, ma cooperi con essa e in essa, si dimostra apertamente contraddittorio, perchè, se l'allegoria c'è, essa è sempre, per definizione, fuori o contro la poesia, e se invece è davvero dentro la poesia, fusa e identificata con lei, vuol dire che allegoria non c'è, ma unicamente immagine poetica, la quale non so circoscrive a cosa materiale e finita, ed ha sempre valore spirituale e infinito. In tutti questi casi, chi legge poeticamente, non giunge, nè deve o può giungere mai, al senso allegorico, perchè naviga in altre e più dolci acque; e d'altronde, è impossibile, per isforzi che si facciano, vedere una accanto all'altra due cose, di cui una appare solo quando l'altra dispare. Ed è sofisma che, per intendere certi luoghi poetici, sia necessario far precedere la spiegazione allegorica, laddove ciò che all'occorrenza precede è la conoscenza degli elementi di linguaggio, di vivo linguaggio, che in quei luoghi si atteggiano in nuova sintesi. Ed è un altro sofisma, che il senso allegorico aggiunga alla poesia una vaga e gradevole o sublimante « suggestione »: suggestione a che? a distrarsi dalla poesia?

Esempio del primo caso può essere Beatrice negli ultimi canti del *Purgatorio* e del *Paradiso*, la quale sarà allegoricamente tutto ciò che Dante avrà voluto o gli interpreti avranno farneticato (la Teologia, la Rivelazione, l'Intelligenza attiva e via dicendo), ma, quale che sia in quest'arbitrio d'imposizione di nomi, in poesia è semplicemente una donna, una donna già amata e ora felice e gloriosa e pur benigna e soccorrevole all'antico amatore. Ovvero Matelda, della quale sono state date almeno una ventina d'interpretazioni dottrinali, che vanno dalla Vita attiva alla Grazia preveniente e cooperante, dalla Natura umana perfetta al Misticismo pratico, dall'Arte o abito operativo e virtù intellettuale alla Conciliazione della Chiesa con l'Impero, e almeno sei storiche (la contessa Matilde di Canossa, una santa Matilde di Hackenborn, una beghina Matilde di Magdeburgo, una beata Matilde madre dell'imperatore Ottone I,

santa Maria Maddalena, e un'amica di Beatrice del tempo della *Vita nova*); eppure in poesia è nè più nè meno che quella che si vede nelle immagini e che risuona nel sentimento: una giovine donna, la quale, nella frescura del mattino, in un boschetto, « si già cantando ed iscegliendo fior da fiore »: figura infinitamente più ricca (in poesia) di quella che si pretenderebbe arricchire ed annullare con uno di quegli scarabocchi di secondi sensi e di allusioni storiche. Ovvero le « quattro stelle », le quattro famose stelle che Dante all'uscire dall'inferno, a un tratto vede nel cielo, non viste mai, e delle cui fiammelle pare che il cielo goda; e che saranno bene le quattro Virtù cardinali degli allegoristi, ma sono in poesia nient'altro che quella commozione di meraviglia e rapimento all'inatteso e bellissimo spettacolo.

Quanto del primo caso è facile recare esempi, perchè se ne trovano moltissimi, tanto è difficile del secondo, perchè Dante è tal robusto e ferace poeta che assai di rado, e non mai completamente, si chiude nello sterile allegorizzare, privo di poesia. Nondimeno, con la sopradetta riserva, si possono citare il Veltro che non ciberà terra nè peltro, ma sapienza e amore e virtude, e avrà nascita tra Feltro e Feltro, e la lupa che « molte genti fe' già viver grame », e il piè fermo « ch'era sempre il più basso », e Virgilio che, senz'aver ancora parlato, « pareva fioco », e il « bel fiumicello » che si passa « comè terra dura », e simili; si possono anche recare alcune canzoni e sonetti alquanto vuoti, che pendono incerti tra il morale e l'amoroso. Nella *Commedia*, in alcuni luoghi che passano per allegorici, Dante rifà semplicemente il tono profetico e apocalittico, e, oggettivando così l'allegorizzare, abbassandolo a materia, si muove pur sempre nella pura poesia.

Del terzo caso è impossibile dare esempi, perchè, come si è detto, esso realmente non sussiste, e, quando alcuno se ne reca, è agevole vedere che si tratta o di poesie senza allegoria o di poesie che ne sopportano certamente una, ma posseggono, d'altro lato, un proprio senso poetico. Tale è la canzone delle *Tre donne*, che il Coleridge diceva di aver letta non so quante volte e di rileggerla sempre e di non esser mai riuscito ad intenderne il significato, ma che, nondimeno, essa esercitava su lui un gran « fascino » (*fascination*) per quell' « anima di universale poesia che vi è, come in ogni vera poesia, in aggiunta al senso specifico ». Dove è chiaro che il fine intenditore, ma non altrettanto esperto teorico, chiamava « senso specifico » quello che non è specifico ma estraneo, e « anima » o « soffio » o « fascino » quello che è il vero senso specifico perchè poetico.

Insomma, anche se tutte le allegorie di tutte le liriche e di tutti i luoghi della *Commedia* fossero spiegate e in modo certo, resterebbe poi sempre da interpretare quelle liriche e quei luoghi storicamente, prescindendo cioè dalle allegorie come inutili e dannose distrazioni, e ricercando il vero « senso specifico ». E se io dovessi designare in qualche modo l'interpretazione storica che è propria dell'interpretazione storico-estetica, ossia il momento analitico che precede quello sintetico, direi che è l'*explanatio verborum*, l'interpretazione, largamente intesa, del senso delle parole; senso che, come tutti sanno, si trae non dalla etimologia e dalla sequela dei concetti e dei sentimenti che hanno concorso a formarle e che ne costituiscono una sorpassata preistoria, ma dall'uso generale dei parlanti di un dato tempo, dall'ambiente in cui sono adoperate, e si determina e individua poi in relazione alla nuova frase che è composta di esse ed insieme le compone e le crea. Proposizioni filosofiche, nomi di persone, accenni a casi storici, giudizi morali e politici e via dicendo, sono, in poesia, nient'altro che « parole », identiche sostanzialmente a tutte le altre parole, e vanno interpretate in questi limiti. Nella interpretazione allotria non sono più parole, ossia immagini, ma cose.

Certo, non in tutti i casi il senso preciso di quelle parole, il contenuto morale, filosofico, e in genere storico che in esse vibra, si riesce a determinarlo; ma ciò può accadere per ogni altra parola, perfino di quelle che si dicono di materia comune o familiare. E, quando non si riesce a determinarlo esattamente, permane una maggiore o minore oscurità; e della « oscurità » di Dante si è molto vociferato ed è anzi passata in proverbio, di essa esagerandosi altresì l'importanza e l'estensione. L'oscurità in Dante è piuttosto una difficoltà, che viene dall'essere la lingua che egli usò molto ricca e in alcune parti antiquata, e le referenze storiche molteplici e non ovvie, e la terminologia filosofica appartenente a una cultura oltrepassata e nota solo a specialisti; e perciò quella oscurità si schiarisce con un po' di buona informazione, senza dire che concerne di solito punti particolari e secondari. Qualche volta rimane oscurità, o perchè il poeta sia stato poco attento a evitare equivoci o perchè mancano i documenti che la schiarirebbero; e allora l'interpretazione diventa meramente congetturale, ammettente cioè parecchie possibilità, e non si potrebbe asserirla se non per arbitrio. Ma, invece di riconoscere questo stato di fatto e rassegnarvisi, i dantisti si attaccano a quei versi oscuri con tenacia che è quasi frenesia,

e non cessano di proporre nuove e spesso bizzarre interpretazioni e vi litigano intorno. Sarebbe meglio, pur nell'attesa o speranza di qualche documento che venga fuori a schiarirli, attenersi, per quei pochi versi oscuri, a uno dei seguenti due partiti: o trattarli come si trattano i pezzi perduti e non restaurabili di un dipinto, sui quali si stende una tinta neutra, o restaurarli, adottando tra le varie interpretazioni possibili quella che è la più calzante e la più bella. Così, a mio avviso, è da preferire pel verso « Poscia più che il dolor potè il digiuno » del conte Ugolino l'interpretazione: che il dolore, che teneva lo sventurato in vita fremente, fu infine vinto dalla brutale forza dell'inanizione e quietato nella morte, perchè quest'ultimo tocco compie quella scena tutta di umano strazio assai più armonicamente che non l'altro di un Ugolino, che si mette ad addentare le carni dei figliuoli morti: ma con ciò non si esclude che Dante potesse voler dire invece per l'appunto questa seconda cosa, in conformità di una voce che corse per l'Italia intorno agli ultimi istanti di Ugolino. Così anche « il modo ancor m'offende » di Francesca meglio s'interpreta per la morte datale in flagrante, che rese pubblica la sua colpa e che ancora le brucia l'anima; pur senza escludere che Dante intendesse invece accennare al tempo che le mancò pel pentimento, o magari, come altri pretende, alla storiella dell'inganno ond'ella fu tolta a Paolo e disposta a Gianciotto. E, per aggiungere un terzo esempio, « lo cor che in sul Tamigi ancor si cola » suona frase più efficace e poetica se « cola » (com'è stato proposto) si deriva da « colare » e non da « colere », e s'intende che quel cuore ancora stilla sangue e chiede vendetta.

La distinzione e la profonda diversità tra le due interpretazioni, l'estetica e l'allogria, che abbiamo procurato di fermare in esatti termini logici, è sentita generalmente, sebbene pensata in modo confuso ed espressa con formule improprie. Da quella coscienza o semicoscienza proviene il fastidio che di continuo prorompe contro gli allegoristi, gli storicisti, gli aneddotisti, i congetturisti, e in genere contro i filologi e i « commentatori »; e il proposito che si forma e l'esortazione che si predica a leggere Dante, gettati via i commenti, « da solo a solo ». Certo, non si può far di meno, e nessuno ha mai fatto di meno, dell'aiuto dei commenti nel leggere Dante; ma il consiglio di gettarli via è buono tutte le volte (e sono assai frequenti) che invece di provvedere ai soli dati giovevoli alla interpretazione storico-estetica, essi esibiscono cose estranee: certo, nessuno può leggere Dante senza adeguata preparazione e cultura,

senza la necessaria mediazione filologica, ma la mediazione deve condurre al ritrovarsi con Dante da solo a solo, ossia a mettere in immediata relazione con la sua poesia. Questa è l'esigenza ragionevole che si manifesta in quel fastidio e in quei propositi, i quali, per altri rispetti, vanno di là dal ragionevole.

Si obietterà che, con la distinzione che si è propugnata, si viene a scindere l'unico Dante in due o più Danti: che sarebbe veramente operazione più crudele di quella che compieva sui seminatori di scandalo e di scisma il diavolo della nona bolgia, e a giusta ragione suscita riluttanza ed orrore. Ma, veramente, non si tratta di « scindere » nulla, sibbene soltanto di « pensare », e pensare non si può se non distinguendo, e la distinzione di cui qui si discorre, prima assai che da noi critici, fu compiuta dallo stesso Dante, quando, invece di restringersi e chiudersi nella politica o nella filosofia, si permise di essere anche poeta; sicchè, come di volta in volta risolse tutto il suo mondo nella speculazione o nel pratico operare, così del pari lo risolse tutto nella gioia del verso, nel comporre sonetti e canzoni e la mirabile *Commedia*. Altra unità, fuori di questo moto dialettico, non esiste; e un Dante in sè e per sè, una « danteità », sarebbe torbido prodotto d'immaginazione, caro all'anarchico individualismo dei decadenti, ma che il serio pensiero non conosce. E quando col pensiero si va ricercando un'unità oltre il processo delle forme particolari, si prende a poco a poco, senza avvedersene, una di queste forme e la si colloca a capo delle altre o si lascia che divori le altre; come in alcune caratteristiche falsamente unitarie che si sono tentate di Dante, nelle quali la teologia, per esempio, o la politica si assoggetta la poesia e la riduce a suo strumento e, in fondo, fa come se non esistesse. Ovvero accade di avvolgersi in una fraseologia sonora ma vuota, come quando si dice che in Dante non c'è il teologo e il poeta, il politico e il filosofo, il semplice dicitore e l'allegorista, ma tutte queste persone in una, o che nella *Commedia* sono tutti i generi, letterari o non letterari, tutte le forme spirituali, e il dramma e l'epopea e il trattato e la profezia, e via discorrendo. Così, certamente, tutto si unifica ma a furia di parole e non per virtù del pensiero, il quale non pensa mai le cose alla rinfusa.

Alla precedente obiezione se ne lega un'altra anche abbastanza comune, che cioè, prendendo la poesia dantesca disgiunta dalle allegorie, dalle dottrine, dalle erudizioni, si entri in dissidio con l'autore, che voleva che fosse guardata e giudicata secondo la teoria

estetica che egli aveva ricevuta dalla tradizione medievale. Ma parrebbe inutile ripetere cosa che dovrebbe ormai ritenersi evidente: che Dante poeta non combacia con Dante critico, e che l'atto della creazione poetica e l'atto del pensiero filosofico di essa sono due atti distinti e diversi, e che perciò bisogna trattare la poesia dantesca, non secondo Dante, ma secondo verità: al modo stesso, del resto, con cui si trattano Platone e Aristotile secondo non la loro filosofia, ma quella che, per il critico, è la nuova verità della filosofia, e Omero non secondo la poetica degli aedi, d'altronde poco nota, ma secondo la verità eterna della poesia. Se si volesse far altrimenti, se si volesse pensare Aristotile con Aristotile e Dante con Dante, si entrerebbe in un disperato tormento, nell'impossibile sforzo di mutilare il nostro animo e la nostra mente, che rifà bensì e ripensa l'antico, ma, solo in quanto lo supera. Dire che, col leggere Dante in compagnia di un teologo, si ha meglio il senso della corrispondenza con la volontà di Dante, è dire cosa indubitabile; senonchè qui non si tratta di volontà da interpretare, ma di poesia. Dire, com'è stato detto più volte (e leggo ora di nuovo in un libro americano), che Dante arderebbe di sdegno contro i suoi maggiori ammiratori e critici odierni, contro i De Sanctis e i Symonds, presi solo della bellezza sensibile e poetica dell'opera sua, non è un argomento contro ma anzi a favore della critica, che dal tempo di Dante a noi ha percorso molto cammino. L'estetica e la critica che egli fece, nei modi in cui allora si poteva, fu affar suo; e quella che facciamo noi, deve essere affar nostro.

Ma quale sarà poi il criterio estetico che converrà seguire? Se la critica in genere, e con essa la critica dantesca, progredì, come si è ricordato, dal medioevo al romanticismo e all'estetica idealistica, si può ancor oggi accettare il criterio che si formò in quest'ultimo periodo? Era esso, senza dubbio, di gran lunga superiore a quello della poetica neoclassicistica, e, non ostante le parecchie scorie del passato che trascinava seco, valse a porre in alto nel mondo dello spirito la poesia, e nel mondo della poesia, Dante, come schietto poeta, genio poetico, e non più come insegnatore di dottrine ed oratore di virtù o come dotto letterato. Pure quell'estetica non riuscì mai a cogliere il punto giusto nel determinare la natura dell'arte e oscillò, nel definirla, tra i due estremi di una rappresentazione simbolica dell'idea o del Cosmo, e di una rappresentazione fortemente realistica.

Presso alcuni critici, segnatamente italiani, prevalse il primo

estremo, e nella poesia e in Dante fu celebrata l'altezza del concetto e la sublime morale, tralucete in forme solenni e splendide. Ma non era questa la tendenza più energica e più ricca, e verso l'altro estremo inclinò in genere la critica romantica per l'efficacia delle contemporanee correnti letterarie, le quali si contrapponevano alla vecchia letteratura classicistica, didascalica, oratoria, rettorica, e mettevano in onore la passionalità. Ora, senza dubbio, la passione è la materia della poesia come dell'arte in genere, e senza passione non nasce poesia ed arte; ma i romantici per una parte confondevano sovente la passione come « materia » con la passione come « forma », deprimendo l'idealità dell'arte; e, dall'altra, anche in quanto materia la concepivano in modo ristretto ed arbitrario. Non pareva ad essi di ritrovare vera passione se non in certe forme e in certi toni di passione, torbidi, agitati e violenti, solcati da lampi che insieme li rischiavano e li facevano apparire più cupi e tristi e non mitigavano ma esasperavano quel furore: ideale che sembrava loro di vedere attuato nei drammi shakespeariani e in alcune creazioni goethiane, Werther, Faust, Mefistofele, Margherita, e nei poemi e tragedie del Byron e di altri minori. Seguiva da ciò che altri toni di passione e di sentimento, quelli, per esempio, esprimenti la sicurezza del pensiero, la calma robusta della volontà, la misurata energia, la virtù, la fede e simili, erano giudicati meno poetici o addirittura impoetici, perchè privi (essi dicevano) di contrasti, cioè dei contrasti del genere di sopra descritto. E seguiva un altro effetto, strano alla prima, ma che pure psicologicamente si spiega ed è comprovato dal posteriore trapassare del romanticismo nel verismo: la tendenza a concepire l'arte come riproduzione della realtà, di una realtà anch'essa arbitrariamente delimitata, grossa, tangibile, rumorosa, gridante.

La critica della poesia dantesca è stata in più parti offuscata da codesti preconetti estetici e predilezioni romantiche; e ad essi è da riportare (perchè, se non lo crearono, gli dettero alimento e vigore) il vulgato giudizio che la cantica dell'*Inferno* sia poeticamente superiore alle altre due, come quella in cui hanno posto le umane passioni, le quali nel *Purgatorio* vengono perdendo rilievo e nel *Paradiso* dileguano affatto; o che nell'*Inferno* vi sia concretezza e poesia e nel *Paradiso* solo insipidi spettacoli di beatitudini. Ad essi anche l'altro giudizio, che nella prima metà dell'*Inferno* s'incontrino i grandi caratteri poetici, e poi, via via che si scende tra peccatori meno drammatici, si vada nella « prosa ». Ad essi, la

condanna delle parti dottrinali della *Commedia* come prosa in versi o didascalica. Ad essi infine, e per mentovare solo gli errori principali, l'affermazione che Dante potè ben ritrarre l'Inferno, pel quale ritrovava agevolmente modelli reali nella vita terrena, ma doveva fallire nel rappresentare il Paradiso senza sussidio di possibili osservazioni ed esperienze: il che ripeteva, tra gli altri, lo Schopenhauer per trarne conferma al suo giudizio pessimistico sul mondo, atto a riflettersi bensì in un Inferno, ma non mai in un Paradiso; e qualcosa di simile aveva già notato il Leopardi nello *Zibaldone*.

Quale parziale motivo di vero alcuni di questi giudizi contengano sarà da vedere ai loro luoghi; ma è certo che molto più vi si mescola di falso, e che così il falso come il vero sono ragionati sopra teorie insostenibili, com'è quella della passionalità arbitrariamente circoscritta, e questa sulla rappresentabilità dell'Inferno e sulla non rappresentabilità del Paradiso. Veramente, per questa parte, Dante sapeva ciò che i critici non sanno o hanno dimenticato, che Inferno, Purgatorio e Paradiso, tutta la vita oltremondana, è irrepresentabile e anzi inconcepibile dall'uomo, ed egli intendeva darne solo una figurazione simbolica o allegorica: il tormento costante ed eterno supera la capacità della mente umana non meno del gaudio costante ed eterno, e sono entrambi impensabili perchè contraddittorii ed assurdi. Ma, lasciando ciò e facendo l'ipotesi che tutti e tre quei regni si trovino in qualche parte della terra, sarebbero essi pur sempre una realtà esterna, oggetto o piuttosto fattura dell'osservazione naturalistica e dell'intelletto classificante, ma inattingibile all'arte, che non ritrae cose ma sentimenti, o, piuttosto, sui sentimenti crea le sue alte fantasie. Nonchè il Paradiso, è impossibile ritrarre artisticamente una rosa o una nuvola, se la fantasia non trasforma il sentimento in rosa o in nuvola.

Con questo accenno, si è già adombrato il criterio che è da sostituire a quello dell'estetica idealistica e romantica e che ne è, per certi rispetti, correzione e inveramento: il concetto dell'arte come lirica o intuizione lirica. Concetto speculativo, che giova tener distinto da quello empirico, onde più volte, disputandosi del genere letterario a cui appartiene la *Commedia*, e proponendosi successivamente il genere epico, il drammatico, il didascalico o il miscuglio di tutti i generi, si è anche pensato, talvolta, al « genere lirico ». La liricità, di cui parliamo, non è un genere di poesia, ma è la poesia stessa, e anzi ogni opera d'arte, pittorica, plastica, architettonica, musicale o altrimenti che si chiami. Nè essa ha nulla da

vedere con l'efflusso immediato del sentire, e, nel caso di Dante, con la documentazione che (come da altri si è asserito e cercato di provare) egli sarebbe venuto offrendo, mercè il poema, della sua « subiettività », ossia del suo carattere realistico, della sua persona pratica. Quel concetto vuol veramente risolvere le antitesi che tormentavano l'estetica idealistica e romantica, la quale cercava a ragione una materia per l'arte, ma finiva col riporla in una realtà esterna e in una nuova sorta d'« imitazione della natura », e a ragione cercava una forma teoretica, ma finiva col riporla in una simbolica ossia nel rivestimento sensibile di un concetto speculativo pensato o semipensato. E si argomenta di risolverle col concepire come materia il pratico sentire e come forma l'elevazione del sentimento a intuizione, ossia a problema teoretico, che l'arte pone insieme e risolve, creando l'immagine. Nè merita difesa la taccia, che gli è stata data, di ridurre l'arte a risonanza della passione e di promuovere un ultraromanticismo; quando è evidente che, solo mercè di esso, si supera e concilia l'altra vecchia antitesi di romantico e classico, e che l'uso che delle parole « lirica », « lirismo » e « liricità » fanno gli odierni disordinati e disarmonici artisti, è la caricatura e la perversione romantica di un concetto non romantico.

• I principii metodici, che sono venuto dilucidando, non si riferiscono, nel loro intrinseco e universale, unicamente a Dante, perchè, com'è chiaro, si estendono allo studio di ogni sorta di poesia e di arte. Ma sono quelli che più particolarmente conveniva richiamare per rimuovere le principali difficoltà, nelle quali s'intriga, e rimane ancora intrigata, la critica dantesca.

BENEDETTO CROCE

L'ESPERIENZA ETICA DELL'EVANGELIO

(Continuazione: v. fasc. prec.)

Paolo ha già di fronte ed oppugna una interpretazione immanentistica, attuale dello stato di grazia: distanzia quanto più può la perfezione; anche contro la rigorosa logica, che dalle premesse vorrebbe trarre le conseguenze, inframmezza una fase in cui la perfezione non è completa: vi è un crescere nella fede, una lotta e un contrasto fra spirito e carne; una fase che conosce ancora le tentazioni e ancora il peccato, per quanto come cosa eccezionale. Non è però lontano il giorno in cui l'esperienza attutirà il fiero orgoglio dei santi di Cristo, e farà sentire che non v'è arresto nella vita morale, non v'è momento in cui il bene non sia faticosa conquista anzi che frutto acquisito, sia pure dai meriti di Cristo. Per tutto questo nella chiesa si sviluppava un'etica di consonanza all'ideale dei santi di Cristo e alla gloria futura, una copiosità di buone opere e di fruttuosità spirituale, che vien fatta risalire a Cristo ed allo spirito, ed esaltata come carisma, dono benigno di Dio. Questo momento etico sostanzialmente coincide col momento della « migliore giustizia » predicata da Gesù: solo l'intonazione escatologica si risolve in un'intonazione ecclesiastica. I santi eletti da Dio a corona di Cristo, fratelli di Cristo, nel loro insieme costituiscono un'unità superiore di già soprannaturale: la chiesa, il corpo mistico di Cristo, di cui Cristo è lo spirito, il capo che insieme connette tutte le membra. In Cristo, come le membra in un corpo, ognuno ha il suo posto, la sua ragion d'essere, i piccoli ed i grandi: in Cristo scompaiono le differenze esteriori della vita costituita: di classi, di stirpe, di sesso: in Cristo non vi è greco nè giudeo, nè maschio nè femmina, nè libero nè schiavo: il libero è schiavo di Cristo, lo schiavo è liberto di Cristo. In questa vita ecclesiastica vengono rifusi tutti i rapporti sociali e ricostituiti in Cristo, il nuovo principio vitale. Il matrimonio viene regolato secondo nuove norme, entro la chiesa debbon esser risolte le controversie dei fedeli, la servitù è lasciata sussistere nelle sue forme esteriori, ma interiormente trasvalutata. Vi è una libertà in Cristo, ma que-

sta libertà ha la forma mitica della liberazione dei credenti dalle potenze intermedie per opera di Cristo, e nell'ambito della chiesa questa libertà ha un limite nel rispetto del proprio fratello e nel fine dell'edificazione, cioè nel far sì che la comunità dei fedeli si edifichi sino a raggiungere la sua meta ideale: il corpo di Cristo. Vale il principio che tutto è lecito, ma non tutto giova. L'impulso dello spirito che si estrinseca nei carismi subentra alla Legge: massimo di tutti i carismi l'amore, il compimento della Legge, il carisma indefettibile, che non verrà meno nel compimento finale, quando gli altri carismi che sovengono la fralezza presente verranno meno, assorbiti nella perfezione. L'amore è il legame tra Cristo ed i fedeli e dei fedeli fra loro, suscita l'intuizione macrocosmica di Cristo. Cristo vien concepito come il principio vitale d'una nuova fase della storia del mondo, secondo le figurazioni correnti nella religione giudaica e in quelle ellenistiche. Ma se l'amore viene esaltato da Paolo al disopra di tutti i carismi, anche al disopra del carisma illuminante della conoscenza, è pur sempre concepito come un carisma, una grazia sopraggiunta ad un essere già costituito. Vien meno così la lena dialettica a fermare in posizione assoluta l'amore, sviluppando completamente ciò che l'apostolo intravede in *nebula*: a far dell'amore la radice prima, che si svolga nei due termini di Dio ed uomo, di creatore e di creatura indissolubilmente uniti in un nesso organico sì che davvero nè morte nè vita, nè angeli nè dominazioni, nè presente nè futuro, nè possanza, nè altezza, nè abisso, nè altra creatura possa separare dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù.

Perciò anche per Paolo la conoscenza è fonte dell'operare: dalla conoscenza del mistero s'espande l'operazione. Potremmo chiamare questo un motivo intellettualistico, se, a differenza del vero intellettualismo, la gnosi per Paolo non fosse, anzi che l'attività della mente umana, un conoscere soprannaturale, illuminante, che quasi magicamente dà incremento o di vita di forze. Questa, in brevi cenni, l'espansione carismatica della vita in ispirito dell'eletto, come la disegna Paolo. Ma il fatto che questo ideale assume quasi sempre forma descrittiva e che il momento del volere vi entra violentando il corso logico del pensiero, ci fa notare in quale intoppo s'è incagliato l'apostolo. La redenzione concepita in due momenti staccati gli si spezza: il male rimane, eternamente male, il bene bene; il momento energetico del volere si irrigidisce in una tensione senza termini: la fede. In un momento vi è il male nella sua realtà

trionfante e non vi è assolutamente il bene: nell'altra v'è il bene che ha già trionfato e non può non essere il bene, e che senza fecondazione partorisce il bene: fra i due termini irrigiditi rimane enigmatica e piena di difficoltà la concezione dell'opera di Cristo. Il male assume un'obiettività esteriore, fisica, nel trinomio indissolubile di peccato, carne e morte. Il bene compendiato nello spirito ha pur esso un aspetto fisico. Per quanto reso etereo, lo spirito è pur sempre concepito come sostanza. Il ponte fra questi due estremi, posti al di fuori dell'intimità del volere, è Cristo. Ma a ben considerare, la credenza che poi diventerà il dogma capitale del cristianesimo, l'incarnazione di Cristo, si rende inconcepibile.

L'apostolo ha un vago sentore della difficoltà là dove dice che Dio compì ciò che era impossibile alla legge inviando il proprio figliuolo in forma di carne, di peccato (ἐν ὁμοιώματι σαρκός). Anche dando, come ritengono molti critici, al termine ὁμοίωμα il significato rafforzato di forma invece che di sembianza, il ravvicinamento alla carne non è completo. Paolo ha come il sentore della difficoltà. Se la carne la concepiamo realmente come peccaminosa, per attributo inscindibile, essa non può non costituire peccatore il figlio stesso di Dio, per la contraddizione che nol consente: se concepiamo l'incarnazione in una carne attenuata, non abbiamo quella redenzione che occorre all'uomo sommerso nella carne, schiavo del peccato e della morte. La stessa difficoltà nell'assimilazione dell'opera di Cristo: la fede dev'uscire da sè stessa e sboccar nell'eterogeneo.

La stessa difficoltà nella raffigurazione del compimento finale. Se in un primo momento l'uomo è tutto carnalità e in lui non inabita nulla che sia bene, lo spirito avrà un bel calare su di lui: non arriverà mai a suggerirgli un valore che sia proprio dell'uomo; e nel giorno del giudizio, quando la carne sarà annichilita nei corpi spirituali, che rimarrà del vecchio uomo? Nulla che sia lui: i due elementi eterogenei non si unificano in eterno.

Inoltre la concezione fisica del bene e del male porta ad altre conseguenze. Ne germina un ascetismo encraticistico che si sovrappone a quello escatologico. Ne segue una scissura insanabile fra chi ha la fede e chi non l'ha, fra chi rimane figlio di Satana e chi diviene figlio di Dio. La scissura non si manifesta in base ad un criterio etico, perchè l'atto di fede nella sua rigida concezione paolina non ha interiore a sè una discriminazione di bene e di male: è anteriore alla realtà etica. Tale scissura è quindi ricondotta a Dio, al suo eterno decreto, alla predestinazione. Già s'intravede il rovescio oscuro della

luminosa visione dell'elezione: la reprobazione. Il problema l'apostolo lo sente solo inizialmente: è un problema di masse più che di individui, la reprobazione è ancora esterna all'orbita della nuova fede che coincide esattamente con l'elezione. L'arbitrio di Dio è l'unica spiegazione, se spiegazione si può chiamare, del fatto che non tutti entrano nell'orbita di Cristo. Come punto debole, Paolo l'afferma con maggior risolutezza, quasi ad occultare a sè stesso le difficoltà. Sì, è Dio che secondo il suo beneplacito sceglie Isacco e rigetta Ismaele. Ancor più: di Giacobbe ed Esaù figli gemelli dello stesso letto, prima ancora che fossero nati e avessero fatto o bene o male, Iddio sceglie Giacobbe e ripudia Esaù. Ma che ha l'uomo da obiettare a Dio? Forse che non può il vasaio della stessa creta plasmare il vaso d'elezione e il vaso impuro? Non può Iddio crearè i vasi in cui versar la sua misericordia e quelli dell'ira, che saranno infranti? Senonchè anche in questa similitudine che cerca di ravvicinare in qualche modo all'umano intelletto l'illimitato arbitrio di Dio, v'è qualcosa di insufficiente. Potrà il vasaio lordare ed infrangere il suo vaso; questa sarà sempre una azione estrinseca: quel che non potrà giammai, è suggellare un disvalore, una responsabilità, una colpa nell'interno della creta: poichè tali concetti implicano un iniziamento assoluto e libero. Qui appare la stessa difficoltà che abbiamo intravvisto nella suggellazione della giustizia all'eletto. Vi sarebbe quindi un'intimità inaccessa a Dio, un cominciamento assolutamente libero che si sottrae alla causalità di Dio? È questo un problema che noi scorgiamo coi nostri occhi moderni: ma prima che questi occhi si creassero nella storia, dovevan trascorrere lunghi e lunghi secoli d'esperienza cristiana. Si voleva concepire un processo dinamico e i termini del pensiero venivano suggellati della categoria dell'essere.

Da qui la smaniosa contraddizione del pensiero e dogma cristiano. Già Paolo affianca i contrari cercando di costruire il trapasso, in uno sforzo mistico dei più grandi che la storia abbia conosciuti. In lui, *in nuce*, son contenuti i travagliosi problemi del dogma cristiano: quelli cristologici della teologia orientale, che si sforzava di intendere Cristo sì da assicurarsi della saldezza della base obbiettiva del cristianesimo, e quelli antropologici ed etici del dogma occidentale da Sant'Agostino in poi. Come Gesù, neppur Paolo ebbe un seguito, una scuola che continuasse e sviluppasse il suo pensiero restando sul medesimo piano e ricalcandone le orme: anche in lui un potentissimo rilievo personale, una tumultuosità esube-

rante di pensiero, un forte colorito giudaico ed escatologico, l'assenza d'una vera e propria intenzione dottrinale resero impossibile una continuazione veramente rettilinea. Senonchè, pur cadendo in momentaneo oblio tutti i nessi ed i tramiti per cui il fariseo era giunto alla rivelazione della salute in Cristo, come la giustificazione per la fede, l'abrogazione della legge strumento di peccato, il punto centrale, Cristo e Cristo crocifisso, fonte di salute universale, rimase la base irremovibile del cristianesimo. È questo il motivo capitale del quarto evangelo, singolarissima opera d'un mistico d'Efeso, che la tradizione identifica con Giovanni apostolo, venuta alla luce all'incirca nel primo quarto del secondo secolo. La deificazione di Gesù Cristo è compiuta: Cristo è il Logos di Dio, l'ipostasi in cui s'assomma il pensiero e la parola di Dio come forza operosa e creatrice, Dio in quanto deve estraniarsi ed entrare in rapporto con la creazione. Nel Logos è la vita, è la luce; ed egli diviene carne, e quanti l'accolgono hanno il dono di divenir figli di Dio; ed essi non dal sangue nè da volontà carnale, nè da volere d'uomo ma da Dio sono stati generati. Il centro dell'opera di Cristo si trasferisce dalla speranza apocalittica alla sua manifestazione storica, che in base al presupposto fondamentale dell'incarnazione viene rielaborata e trasfigurata in simboli d'una filosofia della rivelazione. Come la luce che lo simboleggia, il Logos è una sfera chiusa in se stessa che le tenebre circondano e non vogliono accogliere. La sfera si amplifica fino ad accogliere in se i predestinati, i figli della luce, in una generazione dall'alto, e respinge indietro i figli delle tenebre. La parola del Cristo, che in ampie risonanze s'amplifica nella rivelazione del mistero di Dio nell'Unigenito a coloro ch'egli ha amato, urta e provoca ad incredulità i reprobì già cognitì e predestinati. Provocata ed irritata si rivela la tenebra nella sua nequizia. L'accogliere o meno la rivelazione, coincide col momento etico, e con la differenziazione del bene e del male. Nel ciclo del divino amore vivono gli eletti, su di essi piovono i carismi dei sacramenti simboleggiati nelle opere di Cristo, in loro soccorso viene, dopo la morte di Cristo, il Paracleto; ad essi la vita eterna alimentata dalla polla che estingue ogni sete, dal pane celeste che estingue ogni fame, il Logos di Dio: fuori d'ogni grazia il mondo che non volle accogliere l'Unigenito. Senonchè, a ben considerare, anche questa sfera grava e comprime la sfera della luce: è un limite estremo oltre cui non procede il Logos rivelazione del Padre. Il male è risospinto fuori, non confutato, non risolto in questo

Logos: nella rivelazione del Padre nel Figliuolo manca il perchè di questo differenziarsi delle tenebre dalla luce, l'interiore e razionale motivo della predestinazione: il valore morale della rivelazione nell'illuminato: quando non da lui la luce muove ed irradia. I figli di Dio sono nel mondo, ma non sono del mondo.

Il cristianesimo così si racchiude in una sfera compiuta: ma questa sfera è abbandonata a se stessa e precipita, come un mondo che non abbia trovato l'equilibrio in un'orbita. Questo limite e questo travaglio dal Nuovo Testamento e dalle prime generazioni cristiane si perpetua nella storia del dogma e della chiesa. Non ostante queste difficoltà, il quarto evangelista nella sua concezione allarga l'angusto spazio, lasciato da Gesù e da Paolo, a questa vita schiacciata dal compimento imminente; al decadere della speranza escatologica subentra la concezione del soccorso perenne dello spirito nei sacramenti. Acquista perciò più largo respiro la coscienza ecclesiastica; essere nel mondo non ha più quel colorito d'assurdo, di realtà che interrompa il sogno religioso, che ha ancora in Paolo. Anche senza esserne del tutto spoglio, il mistico evangelista offrì alla chiesa il mezzo di liberarsi, senza brusche scosse, dell'involucro escatologico della sua infanzia. I primi passi in questa via li avevano già inconsciamente dati Gesù e Paolo,

*
* *

Tale lo sviluppo dei motivi etici nell'orbita di quegli scritti che la tradizione ecclesiastica consacrò nel Nuovo Testamento come rivelazione di Dio. Lo sviluppo della successiva storia andò lentamente maturando le interne difficoltà dell'intuizione iniziale che noi abbiamo di già intravisto. Tramontato il sogno apocalittico la chiesa si decise a vivere come se non dovesse giammai finire d'operare in questo mondo. Ma in questo mondo tornò ad insidiarla il Maligno. I lupi rapaci si frammischiarono al gregge di Cristo, il loglio crebbe tra il buon frumento, la chiesa dovette rinunciare alla purezza incontaminata dei santi e conobbe scandali e peccati. L'esperienza di trasumanazione in Dio, vissuta dagli eletti nel sogno apocalittico, evaporò in un ideale a cui bisognava tendere con ogni sforzo: una perfezione non reale ma da conseguire secondo l'esperienza iniziale dei Paolo. Questi sforzi si perpetuarono in continue riprese ascetiche, in sforzi costanti di piegare la dura realtà a quella santificazione che fosse prologo a miglior vita: il dramma perenne del medio evo e delle sue riforme, l'esperienza dolorosa che Dante esprime là

dove si domanda come mai per infiniti cristiani è vano il sangue redentore di Cristo. E la domanda avrebbe potuto risolversi in molte altre. Dunque, oltre Cristo, oltre il sacrificio della croce, altre forze, un altro volere era necessario per la salute? Il fatto etico unico non bastava dunque? La vittoria sul male concepita come dramma cosmico non era completa? Rinascere l'incertezza; ma rinascere pel singolo, chè la chiesa non volle rinunciare al suo carattere di creazione soprannaturale, d'istituzione di salute, di perfezione attuale al di sopra delle sorti dei singoli e degli scandali che potevano affliggerla. Questo senso di una salute reale tangibile superiore ai dubbi era il retaggio che essa aveva ricevuto da Gesù e da Paolo e lo difese con tenacia. Esso costituì l'istinto che la guidava; in base ad esso commisurò dottrine e dogmi: ne fece il canone dell'ortodossia, a traverso il rapido permutare di forme e di credenze: anche se il dogma che doveva essere il chiarimento razionale della fede riusciva una formula non intelligibile; accoppiamento di contrari senza mediazione. La visione della veracità del dogma veniva rinviata ad una esperienza ultramondana. Perciò nel dogma cristologico in lotte tremende la chiesa accentuò tutte le formule che potessero suggellare di realtà la salute e la redenzione: la perfetta divinità e la perfetta umanità di Cristo e la loro armonica coesistenza; perciò sostenne grandi lotte anche nelle dottrine più strettamente etiche. Respinse le teorie che avrebbero voluto estendere a tutti il più rigoroso ascetismo: sentì che in tale sogno utopistico avrebbe tolto alla chiesa la sua universalità e ne avrebbe inaridito le fonti. Respinse con l'ascetismo encrastico il dualismo gnostico, e lottò contro la religione manichea che poggiava su di un dualismo di bene e di male, luce e tenebra, di cui il dualismo giovanneo poteva considerarsi antecedente. Ma insieme col dualismo, ebbe a contrastare con l'immanentismo illuminato che nella gnosi, nella conoscenza rivelata, credeva d'attingere un bene senza miscela, già definitivamente vittorioso. Nell'orgoglio di pochi perfetti gonfiati dalla conoscenza sarebbe perita la chiesa e lo strumento della grazia in Cristo. La chiesa si trovò perciò costretta a costipare in sè ed a impedire lo sviluppo di germi a lei stessa intrinseci, che risalivano a Paolo e al quarto evangelista per postulare più che dimostrare un'unità superiore. Respinto l'intellettualismo gnostico ritornava pur sempre ad affermare un valore a questo conoscere illuminato, in quanto anche la sua fede si affermava come rivelazione che s'arricchiva di dogmi, e alla fede veniva proposto un oggetto intellettuale. Si sentì auto-

rizzata a rendere permanente il fatto, unico nell'evangelio, della remissione dei peccati: nacque l'istituto della penitenza e la disciplina ecclesiastica andò assumendo aspetti giuridici.

L'ascetismo fu accettato come un meglio, non sufficiente però ad abrogare il semplice bene della vita comune: si accentuò la distinzione di due gradi diversi di perfezione nella vita, senza porre assoluta l'esigenza del meglio. La chiesa considerò i sacramenti come soccorso soprannaturale alla fralezza umana, riprodusse in serie infinita la mediazione tra Dio e l'uomo nell'intercessione dei santi e della Vergine e inoltre affermò la funzione mediatrice della chiesa e dentro la chiesa la gerarchia del clero. Ma tuttocìo finiva ad essere il surrogato d'una energia etica che non si arrivava ad intendere e precisare. Con sant'Agostino risorse il problema della grazia e della predestinazione. Astrattamente la questione e la risoluzione era sempre quella di Paolo, di cui il padre africano sentì vivamente l'importanza e il significato, ma nella sua concretezza storica ben diverso è il significato e la posizione di sant'Agostino. La reprobazione non è, come per Paolo, un problema esterno al cristianesimo (chè per l'apostolo credente ed eletto sono tutt'uno) ma problema interiore alla vita cristiana; l'appartenenza alla chiesa non è già più argomento sufficiente di salute. Paolo considera le masse, Agostino gl'individui; per Paolo la grazia è l'apocalisse gloriosa di Dio, per Agostino la profondità tenebrosa di Dio. Ma Agostino sente che la grazia è il concetto basilare del cristianesimo e che il libero arbitrio affermato da Pelagio è la fine di Cristo. La chiesa condannò Pelagio e i semipelagiani e affermò la grazia: ma in una sfera dogmatica: riluttò sempre a farne criterio dell'operare e con le più astruse sottigliezze cercò di far coesistere predestinazione e responsabilità umana. Inoltre la funzione mediatrice che Agostino stesso riconosceva alla chiesa, giustificava una disciplina e una legislazione ecclesiastica non conciliabile con la teoria della predestinazione; e la dottrina della grazia, che astrattamente avrebbe portato al nullismo morale, praticamente finiva a portare a un rigorismo eccessivo, contrastante con le tradizioni della chiesa. In quasi tutte le controversie sulla grazia, i sostenitori del libero arbitrio furono i difensori della morale rilassata. La chiesa cercò sempre di unire grazia e buone opere; ma la disciplina ecclesiastica, che regolava le buone opere, andò acquistando un carattere giuridico efficace solo sull'*opus operatum* e non sull'intimità delle intenzioni. Si ricostituì nuòvamente una legge esteriore, il bene ed il male lo si de-

terminò astrattamente nella Scolastica, secondo l'etica aristotelica, prescindendo da quell'intuizione dinamica che aveva palpitato nella parola di Gesù e dell'Apostolo delle genti.

Apparentemente, si tornava al punto iniziale. E dopo la lunga esperienza secolare la crisi scoppiò con Martin Lutero, quando Lutero scoprì il vero significato della « giustizia » che Iddio computa a chi crede. Lutero credette di aver ritrovato la vera dottrina di Gesù e degli Apostoli, e in nome di Paolo partì contro il Papa e la chiesa di Roma. Ma ancora una volta un'anima nuova batteva sotto le vecchie forme: Paolo aveva considerato l'esperienza del peccato come una esperienza precristiana; Lutero la considera come immanente nel cristiano: il punto d'arrivo di Paolo era la celebrazione di Cristo in un trionfo apocalittico ecclesiastico: la chiesa è Cristo. Lutero invece arriva ad un individualismo religioso che inizia la dissoluzione della chiesa: poichè nulla si deve frapporre fra il credente e Dio. Lutero è una di quelle possenti individualità del Rinascimento che maturate in una esperienza secolare cristiana, ridestate dal soffio del pensiero antico inteso come umanesimo, rompono l'involucro ecclesiastico e ricercano nell'uomo quel che non hanno ritrovato in Dio. Lutero in se stesso, nella sua fede, ritrova Dio.

Ma il movimento della Rinascenza esorbita anche dai limiti che la Riforma aveva cercato di imporle: a fianco della chiesa cattolica e delle chiese riformate si sviluppa una libera filosofia, nemica della tradizione, più o meno apertamente ribelle alla chiesa e alla tradizione cristiana, ma che inconsciamente ne continua il motivo ispiratore, sino a risolvere in se stessa l'esperienza cristiana. Mentre le chiese cristiane si logoravano nell'irrisolvibile problema della grazia e della responsabilità dibattuto degli Arminiani, dai Molinisti e dai Giansenisti, il nuovo indirizzo della Rinascenza abbandona risolutamente le vecchie vie, proclama il fallimento del pensiero medioevale scolastico, esce dal circolo chiuso delle antinomie cristiane, rinunzia all'impresa disperata della dimostrazione della razionalità del dogma. Mentre tutto il pensiero cristiano si era travagliato a ricercare nell'oggetto le condizioni della salute, e a concepire il reale come oggetto, la filosofia moderna rivolge la sua attenzione al soggetto, e dopo il primo disfrenarsi dell'individualismo arbitrario della Rinascenza, nel soggetto si andò ricercando la base del conoscere e dell'esperienza, la fonte prima della storia, il punto irremovibile della certezza e d'ogni filosofia; finchè con Emanuele Kant si compì la prima fase della grande rivoluzione

filosofica, il capovolgimento copernicano della realtà, e furon le cose a ruotare intorno allo spirito e l' « io penso » stette a sustrato d'ogni realtà sensibile. Ma anche al di fuori della cerchia dogmatica della chiesa, la filosofia moderna svolse inconsciamente l'indirizzo cristiano in quel punto che era capitale per il cristianesimo: il rinsaldamento dell'uomo e la sua esaltazione al di sopra d'ogni servitù del mondo e dei destini. Ciò che era fallito al dogma, che non aveva mai potuto razionalmente calar l'uomo in Cristo, doveva esser cercato per altre vie: trovando Cristo nell'uomo. E se la logica conseguenza della ragione pura kantiana fu il ritrovamento del Cristo creatore del mondo nell'interiorità dello spirito, che costituisce il reale, la critica della ragione pratica fu il primo passo per l'assimilazione, nello spirito, del Cristo redentore, dell'atto etico che redime il mondo. Il problema etico veniva posto e risolto finalmente nei suoi veri termini: se esiste una Ragion Pratica, cioè la possibilità d'un iniziamento assoluto dell'operare umano, unica condizione perchè possa sussistere responsabilità, e perchè l'azione dell'uomo si differenzii da ogni altro fisico accadere. La critica kantiana in questa ricerca scopriva la libertà. Una libertà nuova, diversa dalla libertà dell'*arbitrium indifferentiae*, che influenzato dal di fuori, come agno infra due brame di fieri lupi, non è libertà se non negativamente, nell'astenersi e nel ritirarsi dall'operare, dove soggiace all'influenza delle cose, ma una libertà che è iniziamento assoluto, interiore, determinazione che assimila e risolve in sè la necessità, nell'imperativo del dovere.

Autonomia assoluta questa, che esclude ogni intervento esteriore di Dio (perchè anche Dio sarebbe un'intrusione nell'atto primigenio della libertà) ma che risolve Iddio nella coscienza e nell'imperativo del dovere che ha tutta la rigida austerità del vecchio comandamento. Il kantismo fu proprio un ravvivarsi interiorizzato dell'antico motivo biblico del comandamento; il bene non fu anticipato al volere come obietto, ma fu suggellato come categoria nell'obbietto coll'atto del volere: come l'atto dell'antico Jahvè creatore onnipotente: una creazione *ab imis* dell'atto della ragione. Ma risorgeva l'antagonismo fra Dio e mondo, nell'antagonismo fra libertà e realtà empirica fra volere libero e volere patologicamente affetto: la volontà libera volendo esclusivamente se stessa faceva nella sua austerità rigida il deserto intorno a se stessa: l'intrusione della libertà distruggeva il mondo del contingente e del necessario. Ma questo mondo estrinseco pareva altro dalla ragione a Kant per il miraggio

della cosa in sè, per cui il mondo dell'esperienza a Kant si presentava come il prodotto delle intuizioni a priori e delle categorie, ma operanti su di una inconoscibile cosa in sè: estensione arbitraria questa della categoria di causa oltre il mondo dell'esperienza in cui, secondo Kant istesso, soltanto può valere. Cancellando questa illusione della cosa in sè, il mondo dell'esperienza diviene radicalmente creazione della ragione. Allora la libertà della ragione pratica non è un'intrusione nel mondo del contingente, ma un incremento della ragione sull'opera sua, una fecondazione: risollevandosi dall'opera sua la ragione si concreta in un oggetto, in un fine, supera il formalismo dell'astratta libertà kantiana rimassimilando a sè il mondo e le cose. Nasce così la posizione assoluta dello spirito che eternamente opera come il Dio giovanneo. Egli si pone a se stesso come oggetto e s'irrigidisce in un mondo fisico, in una storia fatale e inesorabile, dove tutto ciò che è, in cui il fatto l'opprime e lo pietrifica, e sente che la stasi è la sua morte; e risorge in un nuovo sforzo, in un atto libero verso una nuova sua attuazione: atto in cui la libertà sua coincide con la necessità del mondo poichè quel mondo è lui. Si purifica dal fatto nel farsi, dell'essere nel dovere, svaluta nell'ideale quel reale in cui egli si rispecchia e si scorge morto, ed a quel reale ridà vita e moto assurgendo in una nuova forma. Così nella moderna filosofia idealistica calano e si purificano i vecchi motivi etici cristiani, del dramma cosmico del bene, della redenzione dal peccato e dalla necessità, della morte e della risurrezione che avevan palpitato nel mito di Cristo.

ADOLFO OMODEO.

MARSILIO FICINO

E LA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO

III.

IL PLATONISMO ITALIANO E IL FICINO

È un pregiudizio assai diffuso che la filosofia di Marsilio Ficino non sia altro che una semplice riproduzione del neoplatonismo, laddove essa scrutata profondamente, rappresenta un tentativo notevole, sebbene non compiuto, di sintesi originale di tutte le correnti spirituali del Medio Evo, ma segnatamente di quelle che all'ingrosso si è convenuto di chiamare platoniche.

Chi imagina che le due correnti principali che tormentavano ed esaltavano gli spiriti dotti del M. E., vale a dire il platonismo e l'aristotelismo, fossero nettamente distinte, non può spiegarsi come nel seno stesso del cattolicesimo l'una riuscisse a trionfare sull'altra. Ma, in verità, non era tanto la posizione fondamentale dei due più grandi filosofi dell'antichità che spingeva i pensatori medievali ad attaccarsi piuttosto all'uno che all'altro di essi, quanto il bisogno di risolvere volta per volta i problemi che l'esperienza religiosa così viva e così intensa in quel periodo poneva innanzi alle menti. Il trionfo dell'aristotelismo nel sec. XIII non è se non un momento importante dello sviluppo della filosofia cristiana, che accentuava o faceva risaltare tutto quel patrimonio di idee che costituiva il fondo della corrente platonica. La quale non presentava più nulla di schiettamente platonico, poichè le stesse idee di Alfarabi, Avicenna, e Gazali a cui s'appuntavano gli sguardi dei filosofi e che anche il nostro Ficino designava col nome di platonici, erano sostanzialmente colorate non solo di platonismo, ma anche di aristotelismo; benchè tutti, anche non avendone coscienza, esprimessero l'esigenza di rispondere a nuovi problemi.

In Alfarabi c'era lo sforzo di conciliare la dottrina aristotelica, di cui egli possedeva una conoscenza larga, con le teorie emanatistiche del neoplatonismo; in Avicenna, il grande classificatore delle scienze medievali, l'aristotelismo colla sua logica puramente formale coesisteva col neoplatonismo che gli forniva una metafisica che era una vera e propria cosmologia; in Gazali, in cui pre-

dominava l'esigenza religiosa, la filosofia di Aristotele era posta in servizio della teologia d'ispirazione neoplatonica. Sembravano, queste, contaminazioni, e non erano che ricreazioni di antiche dottrine. Onde quando Averroè si propose una schietta interpretazione dell'aristotelismo, non solo non poté nè pur lui liberarsi dagli influssi di teorie che correvano sotto il nome di Platone ed erano derivazioni neoplatoniche, ma riuscì anzi a creare un Aristotele tutto suo, che è poi la sua filosofia.

Non spetta qui a noi rilevare quali fossero le peculiarità di codesti pensatori arabi o persiani; ma giova avvertire che essi non erano, come or ora s'è detto, semplici riproduttori di antiche dottrine: la loro filosofia erudita nel bisogno di rispondere a problemi concreti si modificava. Il che si scorge con maggiore evidenza nella filosofia scolastica; la quale attinge a piene mani nella filosofia di questi commentatori non già per assimilarsi dottrine, che non ignorava, ma perchè del tutto diversa era la luce sotto cui esse venivano presentate. Tanto vero che se per una parte i problemi che si affacciavano ai filosofi cristiani del sec. XIII, potevano dirsi nelle loro grandi linee identici a quelli agitati nei secoli precedenti, per l'altra essi avevano una fisionomia così caratteristica che determinarono un nuovo e fecondo movimento di pensiero.

La teoria averroistica dell'unità dell'intelletto attivo e dell'intelletto passivo (che era un'interpretazione originale e ad un tempo un superamento della teoria aristotelica del $\nu\omicron\varsigma$ $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ per sè stante e del $\nu\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\alpha\theta\eta\varsigma$ che non esiste per sè) per le risonanze profonde che aveva rispetto al contenuto religioso, ebbe una prima e famosa confutazione con Alberto Magno e dopo con Tomaso d'Aquino. Se non che nel primo l'influenza platonica attraverso la corrente agostiniana e quella avicennistica premeva più immediatamente che nel secondo.

Difatti, come è noto, l'Aquinate, sebbene non riesca a spogliarsi interamente di tutti gli elementi platonici e neoplatonici, che erano riusciti a fondersi col contenuto speculativo del cristianesimo, si volge decisamente ad Aristotele, ma iniziando una nuova corrente di pensiero, da lui detta poi tomismo, che lotta trionfalmente con le altre tre correnti medievali, l'avicennistica, l'averroistica e l'agostiniana. Dove è facile trovare elementi platonici e aristotelici; ma che importa? Codeste correnti, che considerate all'ingrosso sembrano muoversi sopra un medesimo piano, sono desse invece la fonte

di tutti quei problemi che la filosofia moderna ha sviluppati; problemi, il cui significato storico è assolutamente diverso da quello antico o greco. Nel contrasto vivissimo delle correnti medievali pigliano rilievo due esigenze opposte dello spirito cristiano, non arrivato peranco alla consapevolezza matura di se stesso: l'esigenza intellettualistica e quella volutaristica. L'intellettualismo scolastico si mantiene aderente all'aristotelismo e pur combattendo l'averroismo ne succhia gli elementi più vivi (1); il volutarismo scolastico, invece, anche se non ne ha coscienza, si volge al platonismo. Il primo s'afferma solidamente con il tomismo, il secondo con lo scotismo, che può considerarsi come lo sviluppo più significativo dell'agostinismo.

Pertanto non può più meravigliare il fermento appassionato che riuscì a destare nel medio evo la traduzione degli *Elementi di teologia* di Proclo (Στοιχειώσις), dovuta al fiammingo Guglielmo di Moerbeke. Una certa misura dell'influenza enorme che essa esercitò presso gli spiriti medievali si può avere dallo studio che vi dedica lo stesso S. Tomaso; il quale lo confronta con cura minuziosa colla famosa riduzione della stessa opera di Proclo, che correva sotto il titolo *De causis*.

Così, l'agostinismo, che ha suscitato in tutti i tempi nell'economia della dottrina cattolica tante correnti libere di pensiero, si rafforzava e con esso il platonismo producendo un forte movimento che operando nel seno medesimo del pensiero scolastico ne iniziava la dissoluzione. Ed è un fatto assai significativo che i sostenitori del neoplatonismo scolastico come Witelo e Teodorico di Friburgo (*Theodoricus Teutonicus di Vriberg*) si dimostrino entusiasti dello studio della natura e delle matematiche. Ora chi pensi che l'educazione intellettuale di Witelo si formò all'università di Padova, può ragionevolmente supporre, sebbene i documenti manchino, almeno al presente, che in Italia dovesse esserci un centro assai vivo di neoplatonismo, che fin d'allora si distingue per una intonazione antichiesastica. Il Witelo a Viterbo, dove aveva conosciuto Guglielmo di Moerbeke, come ha mostrato il Baumker, ebbe con la Curia romana contrasti forti (2). Ma, più che in Witelo il neoplatonismo

(1) Cfr. la nota opera del MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroisme latin*, Lovanio, 1911, in *Philos. Belges*, t. VI p. 155.

(2) BAUMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrh.* in *Beitr. z. Geschichte Philos. Mitt.*, Münster, 1908.

trova in Teodorico di Friburgo un settatore non dispregevole. Pure nell'uno e nell'altro c'è uno studio evidente di non romperla con l'aristotelismo e con la scolastica antica (1). Non è del nostro compito accennare anche sommariamente alle idee sostenute da codesti due pensatori medievali, perchè lo scopo nostro è di far notare come quella prodigiosa effusione platonica del nostro Rinascimento non è se non il dominio non più contestato, tranne dai superstiti dello scolasticismo, d'una vigorosa corrente di pensiero che già s'insinuava audace fra le pieghe stesse dell'aristotelismo trionfante.

In tal modo, è facile capire come lo stesso Dante avesse succhiato alle fonti neoplatoniche più di quello che si sospetterebbe. Il problema che il neoplatonismo medievale si era posto, era la conciliazione della dottrina della creazione con l'emanatismo neoplatonico. Noi qui non discutiamo se esso ci sia riuscito; ma non si può più negare che la cosmologia dantesca porta evidenti le tracce delle discussioni sorte dalla resurrezione del neoplatonismo nel medioevo.

Basterebbe rileggere il canto XXIX del *Paradiso*, dove Beatrice insegna a Dante la costituzione dell'universo, per accorgersi così, a prima vista, che il concetto neoplatonico dell'identità di Dio e della luce forma il fondamento del suo concetto di creazione (2). L'immagine potente del *triforme effetto*, che *nel suo esordire raggiò insieme tutto* è, come giustamente hanno notato valenti studiosi, tutt'altro che tomistica (3). Codesto *triforme effetto* dell'atto creatore, cioè la materia, non ha fine, è indistruttibile, immortale. Può

(1) Cfr. ENGELBERT KREBS, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vröberg) sein Leben, seine Werke. seine Wissenschaft*, in *Beitr. cit.*, 1906; e inoltre lo studio del GRABMANN, *Der Neuplatonismus in d. deutschen Hochscholastik*, in *Philos. Jahrb.*, 1910.

(2) Cfr. anche il *Paradiso*, XIII, 55-57, dove Dio è quella « Viva Luce che si mea Dal suo Lucente, che non si disuna Da lui, nè dall'Amor che a Lor s'intrea ».

(3) Cfr. il saggio citato di ROCCO MURARI, *Il De caus. e la sua fortuna nel medio evo*, che è un contributo succoso e notevolissimo allo studio delle fonti dantesche, e, dello stesso A., il volume originale e denso di osservazioni, intitolato: *Dante e Boesio*, Bologna, Zanichelli 1905; inoltre il saggio interessante di BRUNO NARDI, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*; estratto dalla *Rivista di filos. neoscol.*, 1911 e 1912; e dello stesso: *Intorno al tomismo di Dante e alla questione di Sigieri*; estratto dal *Giornale Dantesco*, anno XXII, quaderno V. Notevoli sono i raffronti che il Nardi istituisce fra alcune idee di Dante e la teoria dei neoplatonici tedeschi, i quali però non possono essere considerati come fonti del pensiero dantesco.

darsi che Dante abbia attinto questa dottrina da Avicenna; ma essa è di sapore schiettamente neoplatonico, ed è ripresentata dal nostro Ficino, come si vedrà a suo luogo. Indubbiamente, gli elementi neoplatonici in Dante sono fusi o coesistono con elementi aristotelici e tomistici; ma non può più recar meraviglia se il Ficino designerà lo stesso Dante come un platonico. Giacchè questi non soltanto nella dottrina cosmologica, ma anche in quella teologica e gnoseologica si discosta in più punti dal tomismo.

Il che ci convince sempre più della influenza decisiva della scuola agostiniana, la quale, pur rappresentando per certi rispetti una posizione filosofica inferiore assai a quella tomistica, che ha una coscienza più profonda del sistema unitario dell'universo, poneva in una luce molto chiara l'elemento volontaristico, che si assomma nel concetto dell'amore come espressione massima del Dio creatore; forma quel concetto, che è il nucleo dell'etica stessa di Dante (1).

La scuola di san Bonaventura, segnatamente con Matteo di Acquasparta e Giovanni Peckam, nel tentativo di trovare un saldo fondamento al problema della fede in relazione con la ragione, sviluppava il concetto attivistico della conoscenza ispirandosi direttamente a sant'Agostino, il cui spirito si fa sentire con vigore insolito non solo nelle riforme disciplinari, ma anche nelle dottrine teologiche e filosofiche del capo degli Spirituali, Pier Giovanni Olivi e nello stesso Egidio Colonna, il famoso discepolo di S. Tomaso, che ritorna alle *rationes seminales* o *rationes aeternae* della vecchia posizione platonica (2). Se non che, dopo i grandi sistematori, come Bonaventura, Tomaso d'Aquino e Duns Scoto nel cattolicesimo difettarono ingegni veramente speculativi. Donde derivò quell'eclettismo che fu comune a tutte le correnti medievali; che pertanto, divenute incapaci di produrre nuove sintesi di pensiero, si avvalevano ora dell'autorità di Aristotele ora di quella di Platone, ora di questo ora di quell'altro dottore della chiesa, per la difesa di questioni particolari, come p. es. di quella sull'immortalità dell'anima o sulla distinzione dell'intelletto agente e dell'intelletto passivo, ecc. Ma l'eclettismo in filosofia non può produrre se non la sfiducia nel pensiero, cioè lo scetticismo; alle cui fonti at-

(1) G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, Milano, Vallardi, in contin. vol. I, p. 122 sgg.

(2) DE WULF, *Hist. de la philos. médiévale*, Louvain-Paris, 1910, *passim*.

tinse largamente Francesco Petrarca. è la viva imagine di codesta posizione esasperante dello spirito umano. Il quale già con Pietro d'Abano, l'autore del *Conciliator differentiarum philosophorum et praecepue medicorum*, si era mostrato in tutta la sua nudità ed insufficienza. Che importa se egli abbia rinforzata la dottrina averroistica, che era la filosofia ufficiale dell'università di Padova, se in fondo nello sforzo di accordare gl'indirizzi piú vari ed opposti ubbidisce ad una esigenza eclettica, che è nettamente antispeculativa? Pure bisogna riconoscere che a quei tempi codesto eclettismo produsse una crisi spirituale molto profonda, da cui si levavano talune luci, destinate a rischiarare la via al pensiero moderno. La famosa teoria della doppia verità, l'oroscopo delle religioni, l'eternità del mondo, ed altre questioni mescolate spesso con discussioni mediche e naturali o con pregiudizi ridevoli come quello sull'influenza delle stelle, ecc. ecc. davano l'impressione d'un eclettismo troppo caotico e inconcludente, ma in esso spiccavano concetti arditissimi, che sviluppati e organati produrranno un movimento grandioso di pensiero.

L'averroismo, come appare in Marsilio da Padova e nel suo amico Giovanni Gianduno, non era che l'appiccio alla dimostrazione della libertà del pensiero umano. Giacchè, è cosa notissima, la separazione fra il *credere* e l'*intelligere* non era se non una cautela di cui si servivano i pensatori del Rinascimento per scampare i fulmini dell'ortodossia. Per altro, il famoso trattato di Marsilio da Padova, il *Defensor pacis*, è il documento piú importante della grande crisi o dissoluzione del pensiero medievale. Il principio disgregatore dell'unità medievale consiste nel concetto dello Stato come prodotto della ragione umana. Così il ripensamento della politica aristotelica alla luce del commento di Averroè dava nascimento al movimento filosofico dell'Umanesimo: la politica annegava la religione medievale.

Ma accanto alla corrente averroistica tendente al razionalismo piú ardito e avente il suo maggior focolare nell'università di Padova, si svolgeva un'altra corrente, quella platonica, che, pur reagendo contro gli audaci seguaci di Averroè, ne assimilava le idee e riusciva a conclusioni parimenti razionalistiche. Di qui deriva che la raffigurazione, che taluni storici, come il Pastor, hanno costruito, d'un umanismo che da una parte fosse cristiano, dall'altra pagano, non risponde all'effettivo risultato, di due movimenti che partendo da punti di vista opposti sboccavano nello stesso oceano.

Gli è che tanto negli averroisti quanto nei platonici, rispettivamente, Aristotele e Platone erano semplici segnacoli in vessillo: gli uni e gli altri miravano ad uno stesso segno: la libertà nella politica, nella religione, nella filosofia, che è un motivo interamente cristiano. Onde rettamente entrambi sono chiamati pensatori cristiani, anche quando i primi sono raffigurati come bestemmianti la Chiesa e i suoi dogmi. La differenza fra averroisti e platonici c'è, ma essa non consiste nei vecchi concetti di ortodossia e di eterodossia, bensì nella concezione fondamentale da cui movevano per elevarsi al concetto della dignità dell'uomo nell'universo. Gli uni erano fermi nel concetto che bisognasse scrutare la natura concentrandosi in essa come la sola capace di dare la verità; gli altri stimavano inutile la scienza della natura, perchè movendo dal noto concetto agostiniano, nell'uomo stesso scorgevano la radice della verità. Due direzioni opposte, evidentemente, ma che a poco a poco si fondono, talchè è difficile osservarne i lineamenti peculiari.

Ma col Petrarca l'opposizione tra il platonismo e l'averroismo è palpitante. Egli, pur non essendo un filosofo, intuiva che la degenerazione dell'aristotelismo nell'averroismo rappresentava un grande pericolo per la religione e per il costume, ma non s'avvedeva che la corruttela dello spirito italiano era dovuta alla crisi profonda di tutto il contenuto medievale. Quelli che il Petrarca nelle sue lettere ci rappresenta come cani latranti *contra Christum et caelestem Christi doctrinam*, non erano spiriti irreligiosi, o empi, perchè sentivano, anche se spesso non ne fossero coscienti, l'esigenza di una nuova orientazione della religione, verso la scienza; ma il Petrarca, volto più ad una intuizione rigidamente mistica della religione, non era nella condizione d'intendere gli aborriti averroisti, che pure, come egli stesso riconosce, amavano e coltivavano la verità (1). Il suo umanismo filologico, pervaso da un senso acutissimo della religione considerata come immediatezza, aveva una tessitura troppo fragile per potersi accostare alla scienza dei filosofi, dove non scorgeva che piccole questioni di esgesi o riesumazione di pregiudizi o concettuzzi ridicoli. E in esso c'era, in verità, molto d'incomposto e di vano, ma framezzo alle

(1) « Secreta igitur naturae atque altiora illis arcana Dei, quae nos humile fide suscipimus, hi superba iactantia nituntur eripere, nec attingunt, nec appropinquant quidem, sed attingere et pugno caelum stringere insani extimant »: *De sui ips. et multorum ignorantia* in *Opera*, ed. Basilea, pag. 1042.

scorie spuntava il nuovo e più profondo concetto della scienza del Rinascimento, vale a dire il concetto dell'uomo come centro dell'universo. Chè il naturalismo rinfrescato dai contemporanei del Petrarca, pur nel servilismo in cui esso s'impaluda verso Aristotele e Averroè, dà la coscienza superba della libertà del pensiero. A cui, peraltro, tendeva lo stesso Petrarca quando cercava di mostrare l'insostenibilità dell'*Ipse dixit* degli averroisti e la vanità di quella scienza che si risolveva in una posizione interamente negativa (1), Anch'egli era uno scettico; ma il suo scetticismo, come è stato ben notato (2), era l'affermazione d'una scienza superiore, il cui principio era il concetto stesso dell'uomo. Nel *Secretum*, dove questo concetto splende di luce nuova, il Petrarca si dimostra disgustato non solo delle garrulità dei dialettici occamisti, che si pascevano di giochetti di parole, ma anche delle esagerazioni di certe idee vaghe, indeterminate che non fornivano mai un concetto concreto. Questo disgusto, che prorompe in magnifiche invettive contro la vanità e la presunzione dei filosofi del suo tempo, lo conduce a guardare con viva simpatia a Platone, che, come è noto, egli preferisce ad Aristotele, sebbene nè l'uno nè l'altro avesse potuto leggere nell'originale (3).

Ma sarebbe errore il credere che l'adesione del Petrarca alla filosofia platonica derivasse da una semplice reazione alle degenerazioni del peripatetismo, laddove era l'espressione di un bisogno intimo dell'animo suo tutto penetrato dal senso del mistero e dallo spirito classico come pura bellezza, da cui il suo concetto cristiano della vita traeva vigore. Sì che il ritorno a Platone appare, almeno nel Petrarca, come un segno di liberazione dal formalismo che aveva snaturato la teologia e la filosofia. Donde s'acui il bisogno di leggere i filosofi e gli scrittori antichi nell'originale. Occorreva, in altri termini, un bagno energetico nell'antichità classica, studiata direttamente, perchè le *altercationes* e le *cavillationes*, strumenti di corruzione, avessero un termine. E anche la Chiesa che si sentiva affo-

(1) « Ego vero magnum quendam virum ac multiscium Aristotelem, sed fuisse hominem, et idcirco aliqua, imo et multa nescire potuisse arbitror. Plus dicam, si per istos liceat non tam mihi amicos quam sectarum »: op. cit., p. 1042.

(2) GENTILE, o. c., I, p. 174 e sgg.

(3) Cfr. il *De sui ips. et mult. ignor.*, pag. 1052 e il *Trionfo della fama*, c. III. Vedi anche PLANTL, *Geschichte der Logik*, vol. IV, p. 153 e il mio volume: *La Scelta nella sec. XVI e la politica dei Gesuiti*, Torino, Bocca, pag. 5 sgg.

gare dal formalismo dei suoi teologi e filosofi, che si erano ridotti a ripetere, guastandole o peggiorandole, le dottrine, dei dottori scolastici, non ebbe verso l'Umanismo da principio nessuna prevenzione, anzi spesso l'incoraggiò. Il che non può stupire, ove si pensi che essa ha guardato sempre con un certo sospetto le anime francescane, che nella loro esaltazione mistica si rifugiano nella *santa ignoranza* sotto lo specioso pretesto che in Cristo si trovi tutta la verità.

In fondo, il Petrarca, non era un innovatore, ma voleva rinvigire la tradizione classica italiana, già così viva nel medio evo. Cicerone e Virgilio non erano più considerati come maestri di sapienza, ma erano stati confinati nelle scuole di grammatica. Pure, malgrado questi sommi modelli di stile, Dante non riescì a scrivere che in un latino chiaro, ma scolastico. Il Petrarca, invece, sente più profondo il gusto della classicità, perchè in lui si è maturato un concetto più sereno e più gioioso della vita, la quale gli appare bella, anche se ogni gioia è fugace. Che è il drammatismo dello spirito petrarchesco, come molti hanno rilevato; la lotta fra il nuovo e il vecchio, che lo spinge verso S. Agostino, le cui *Confessioni* portava sempre con sè. Ora per l'appunto movendo dalla profonda psicologia di Agostino egli arriva nel suo *De remediis utriusque fortunae* alla conclusione importantissima, che il rimedio dell'una e dell'altra fortuna è nello stesso cuore dell'uomo e che Platone, anzichè Aristotele, è il principe dei filosofi.

Onde giustamente è stato detto che nella storia della cultura moderna egli è stato il primo rivendicatore della fama di Platone⁽¹⁾. Ma non soltanto Agostino gli fa preferire Platone a qualsiasi altro filosofo, bensì anche Cicerone e Apuleio, che vedremo così spesso ricordati da M. Ficino.

Le *Tuscolane* di Cicerone e il *De Platone et eius dogmate*, che era a quei tempi attribuito ad Apuleio, erano studiati dal Petrarca con non minore passione di quella che egli metteva nel leggere il *De christiana religione* e il *De civitate Dei* di S. Agostino; ed essi appunto avevano contribuito a destare in lui una ammirazione entusiastica, destinata ad avere una larga eco, verso il divino Platone. Siamo qui, evidentemente, dinanzi ad una rinascita del platonismo, ma ancora incapace di dare frutti degni. Platone comincia di nuovo ad essere ritenuto il profeta di Cristo, ma attraverso

(1) GENTILE, *o. c.*, p. 188.

gli scrittori ricordati e specialmente S. Agostino. Questa grave lacuna avvertiva lo stesso Petrarca, che si travagliava di non poter leggere in greco Platone, e nè pure tradotto, perchè pochi erano i dialoghi fin'allora tradotti, il *Timeo* col commento di Calcidio (IV sec.) e il *Fedone* ed il *Menone* dal siciliano Enrico Aristippo (circa il 1157). Ma il Petrarca non conobbe che la traduzione del primo, e solo più tardi, quando cioè ebbe la ventura d'incontrarsi col dotto monaco basiliano Barlaam di Seminara in Calabria, anche i secondi. Aveva già cominciato lo studio del greco, ma dovette presto interromperlo, perchè il Barlaam, suo maestro, nominato vescovo di Gerace, fu costretto ad abbandonare Avignone e morì poco dopo. Ma quei pochi mesi d'insegnamento del greco acuirono nel Petrarca il desiderio di possedere i dialoghi platonici; e pare riuscisse ad acquistarne, come egli stesso dice irridendo l'ignoranza degli Averroisti nelle cose platoniche, sedici dialoghi (anzi forse di più: *sexdecim vel eo amplius libros*), di cui taluni tradotti in latino (1). Di codesti libri platonici posseduti dal Petrarca ci fa testimonianza anche il Boccaccio; il quale nel suo commento alla *Divina Commedia* dice d'averli visti « non ha molto tempo scritti in lettera e grammatica greca in un grandissimo volume appresso il suo venerabile maestro messer Francesco Petrarca » (2). Tuttavia si può affermare che al Petrarca restò sorda e muta tutta la greicità. Quando nel 1333 egli conobbe il legato dell'imperatore d'Oriente, Nicola Sigeros che gli donò un Omero, dovette accontentarsi della cattiva traduzione che ne fece Leonzio Pilato (1367). Ma il suo entusiasmo per la cultura greca, specialmente per Platone, egli seppe comunicare al suo intimo amico Giovanni Boccaccio; che si scagliò pure contro le vanità e le frivolezze degli scolastici (3), e guardò al divino Platone, della cui scienza « fu fatta, ed è ancora meravigliosa stima quasi da tutti quegli che ai tempi che i Romani erano nel colmo del lor principato erano famosi uomini; e ancora ne la fanno i cattolici filosofi, affermando in molte cose la sua dottrina esser conforme alla verità cristiana ». (4) E malgrado che il culto verso

(1) Vedi in proposito la memoria di G. GENTILE, *I Dialoghi di Platone posseduti dal Petrarca*, nella *Rass. Crit. di letter. ital.*, a. IX, 193 ss. e ivi, a. X, 227 ss. la receusione del libro di F. LO PARCO, *Petrarca e Barlaam*, Reggio-Calabria, 1905.

(2) *Commento a Dante*, lez. XV; ed. Laterza, vol. II, p. 61.

(3) *De genealogia deorum*, lib. XVI, c. 13.

(4) *Commento a Dante*, lez. XVI; vol. II, p. 67.

Aristotele, a differenza del Petrarca, fosse in lui tanto vivo da preferirlo a qualsiasi filosofo⁽¹⁾, pure anch'egli è un rivendicatore della fama di Platone e riconosce volentieri che « è il vero che la scienza di questo famosissimo filosofo lungo tempo sotto il velamento d'una nuvola d'invidia di fortuna stette nascosa, in meraviglioso prezzo continuandosi appo i valenti uomini la scienza di Platone; nè è assai certo, se a venire ancora fosse Averrois se ella sotto quella medesima si dimorasse ». (2) Ma neanche il Boccaccio aveva dimistchezza con la lingua greca. Pure il culto che il Petrarca e il Boccaccio e i loro immediati successori⁽³⁾ ebbero per Platone, dove essi presentivano essere quella vita che pulsava irrefrenabile nel loro spirito, portò in Italia come effetto primo l'istituzione di parecchie cattedre di greco, che la gioventù frequentava, nelle principali città di Italia, disertando perfino le università.

L'anno 1423 è degno di ricordanza per il risorgimento del platonismo in Italia, perchè proprio in quell'anno l'Aurispa e il Traversari tornando da Costantinopoli sbarcarono a Venezia con il primo manoscritto completo dei dialoghi platonici e dei principali neoplatonici: materiali preziosi su cui si travaglierà l'umanismo filosofico preceduto da quello puramente filologico. Dove, però, Platone per quel senso di esteticità così diffuso fra i dotti di quel tempo era preferito ad Aristotele. Quel gruppo di ricercatori o di eruditi che fa capo a Niccolò Niccoli, ad Antonio Loschi e a Leonardo Aretino, era attratto verso Platone non da un bisogno speculativo, che non sentiva, ma da un atteggiamento esclusivamente estetico. Giacchè, anche quando gli umanisti si trovarono dinanzi agli originali greci, essi subivano l'influenza di Cicerone e attraverso alla magniloquenza di costui, maestro di stile, intendevano il pensiero greco. Non per nulla Leonardo Aretino proclamava altamente: *Fuit philosophia olim ex Graecia in Italiam a Cicerone traducta atque aureo illo eloquentiae flumine irrigata* (4). Per amore a codesto aureo

(1) Nell'*Amorosa Visione*, c. IV, pone Aristotele nel primo saggio accanto alla filosofia. Nel *De Geneal. deor.* lib. XIV, cap. 9, lo chiama « caelesti ingenii virum et Peripateticorum principump hilosophorum ».

(2) Nella lez. XV del *Commento*, vol. II, p. 61 dell'ediz. citata. Inoltre il B. cita spesso la *Repubblica*, ma non la conosceva direttamente.

(3) Coluccio Salutati, Luigi Marsili ed altri ancora continuarono, come è noto, la nobile tradizione del Petrarca e del Boccaccio. Cfr. F. FIORENTINO, *Il Risorgimento filosofico nel Quattrocento*, Napoli, 1885 pp. 183 sgg.; e GENTILE, *op. cit.*, I, 196 ss.

(4) *Leonardi Aretini ad Petrum Paulum Istrum dialogus* ed. KLETTE in *Beitr. s. Gesch. u. Liter. d. Ital. Gelehrtenrenaiss.*, Greifswald, 1889.

fiume d'eloquenza, che accendeva tanto gli umanisti, Leonardo, anche per le vive sollecitazioni che gli venivano dal Salutati e dal Niccoli, si propose di tradurre tutti i dialoghi di Platone, ma non ne portò a compimento se non pochi, cioè il *Fedone* e il *Fedro* (1), le *Lettere* (2), il *Gorgia* (3), il *Critone* e l'*Apologia* (4). Verso il 1439 Pier Candido Decembrio, figlio del famoso umanista Uberto (1329-1477) pubblicava una traduzione della *Repubblica*, dedicata al suo mecenate Duca di Gloucester, e quasi nello stesso torno di tempo il siciliano Antonio Cassarino ne pubblicava una seconda. Nè a questo punto si può tacere della pessima traduzione delle *Leggi* di Giorgio di Trebisonda, nè di quella pregevole, invece, del *Carmide*, dovuta al dottissimo Poliziano.

Questo interesse crescente per le cose platoniche, che segnata-mente nella Toscana è così fervido, può farci comprendere adeguatamente l'accoglienza entusiastica che ebbero Gemisto Pletone e il cardinal Bessarione, i quali, sebbene vagheggiassero un ideale diverso, erano entrambi platonici; ma il primo ha un'importanza superiore nella storia del platonismo italiano in particolare, perchè con la sua propaganda instancabile apprestava ed additava parecchie fonti originali, di cui si gioverà largamente Marsilio Ficino (5).

Per Pletone tutti gli scrittori neoplatonici, ma in modo speciale Porfirio e Proclo, riapparivano come gli interpreti più sicuri della filosofia platonica; la quale a sua volta non era se non il momento

(1) Questa traduzione porta la dedica ad Innocenzo VII.

(2) Alla Bibl. Nazion. di Firenze il ms. latino 16581 contiene la traduzione delle *Lettere* falsamente attribuite a Platone, accompagnata da una lettera dedicatoria a Cosimo dei Medici.

(3) Terminata a Ferrara il 23 marzo 1437, come ci fa sapere lo stesso Leonardo.

(4) Sono note anche le sue traduzioni dei libri aristotelici e specialmente dei *Libri Economici*, dedicati a Cosimo dei Medici, i 10 libri degli *Ettici Nicomachei*, dedicati a Martino V, i *Libri Politici*, di cui un suo discepolo, Palla Strozzi, aveva fatto venire da Costantinopoli il testo greco. Del valore di queste traduzioni e delle discussioni a cui esse diedero luogo è superfluo qui parlare ma cfr. in proposito FIORENTINO, pp. 184-188; e GENTILE, *o. c.*, lib. II, cap. 2.

(5) Quanta sia stata l'influenza di Platone nel circolo platonico di Firenze ce lo fa sapere lo stesso Ficino nella prefazione alla sua traduzione delle *Enneadi* di Plotino: «Magnus Cosmus Senatus consulto patriae pater, quo tempore concilium in Graecos atque Latinos sub Eugenio Pontifice Florentiae tractabatur Philosophum graecum nomine Gemistum, cognomine Plethonem, quasi Platonem alterum, de mysteriis Platonici disputantem frequenter audivit: e cuius ore ferventi sic afflatus est protinus, ut inde Academiam quandam alta mente conceperit, hanc opportuno primum tempore pariturus» (*Opera*, II, p. 1537).

più importante d'un lungo processo storico, che attraverso Pitagora risaliva fino ad Ermete Trismegisto e Zoroastro. Era naturale che in una siffatta costruzione fantastica della storia del platonismo non fosse riservato nessun posto ad Aristotele, che fu il più reciso negatore delle immaginazioni filosofiche come quegli che ebbe sempre un senso assai desto del determinato, del concreto. Donde l'avversione di Pletone per il grande Stagirita, in parte condivisa dalla corrente platonica, che continuava a svolgersi con crescente entusiasmo, e che ebbe l'espressione più significativa nel famoso libello: Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται, conosciuto comunemente col titolo latino: *De Platonicae atque Aristotelicae philosophiae differentia* (1); dove fece impressione non tanto il paragone arbitrario e falso istituito tra i due grandi filosofi dell'antichità quanto la novità di certi concetti respiranti un'atmosfera acre di mistero, che parve adatta a molti spiriti che s'aggiravano sulle ceneri della Scolastica protesi a spiare ogni favilla, ogni dottrina che fosse capace di dare un nuovo avviamento alla religione e alla filosofia. Le grandi crisi spirituali producono sempre scombuamenti di coscienza tali che quasi per un'intima necessità si è tratti ad idoleggiare qualsiasi dottrina che si presenti in opposizione a quella precedente. Onde non può stupire se i tardi superstiti del peripatetismo come Gennadio e Gaza non trovassero più nessuna eco presso i loro contemporanei, laddove Andronico di Tessalonica e Argiropulo fossero acclamati come restauratori della filosofia.

L'ultimo specialmente che insegnò successivamente a Padova, Firenze e Roma con la parola viva, che destava entusiasmi, tanto che l'Acciaiuoli non si peritava di chiamarlo *vetere illa Graecia dignus* (2), e cogli scritti, fra cui la traduzione del commento dell'alessandrino Porfirio, ebbe un'influenza grandissima sulla gio-

(1) Nella Bibl. Naz. di Firenze si conserva il ms. originale che porta il n. 70 del fono greco, dove c'è anche un altro scritto importante per la conoscenza del platonismo successivo, intitolato: Συγκεφαλαίωσις Ζωροαστρῆων καὶ Πλατωνικῶν δογμάτων, che combatte aspramente l'aristotelismo.

(2) In una lettera allo stesso Argiropulo pubbl. da G. ZIPPEL in *Per la biografia dell'Argiropulo* (*Giorn. st. di lett. ital.*, vol. XXVIII, pp. 94-95). Per l'efficacia dell'insegnamento dell'Argiropulo vedi, oltre il Poliziano l. c., l'*Epistolario* del Filelfo c. 94^a e quel che dice l'Acciaiuoli nella prefazione alla sua *Expositio super libros ethicorum Aristotelis, in novam traduct. Argyropuli Bisantii* nell'Mgb. C. 1, 10. (DELLA TORRE, o. c. p. 382).

ventù studiosa. Ma quegli che può considerarsi come spiritualmente più affine al nostro Ficino è il cardinal Bessarione, in cui la sterile lotta fra i peripatetici si compone in un culto vivo ma misurato verso Platone, che non gli vieta di tenere in grande stima Aristotele. Anche quando egli sente il bisogno di prender posizione contro le sfacciate falsificazioni contenute nel libello di Giorgio di Trebisonda e scrive i suoi *In calumniatorem Platonis libri IV*(1), dimostra la sua finezza di spirito superiore e una serenità ammirevole. E a lui si deve se la Chiesa che dapprima aveva guardato ostilmente il movimento platonico, dove scorgeva un panteismo rinnovato e un paganesimo rinato, cominciò, dopo, a considerarlo con simpatia. Difatti la dottrina di Platone, passata attraverso alle dottrine neoplatoniche e orientali per opera di Gemisto Pletone e divenuta quasi palladio d'un paganesimo nuovo, si dimostra invece, col Bessarione, capace di sviluppare il contenuto della dogmatica cattolica. In tal modo l'alleanza del cristianesimo col platonismo, voluta dalla corrente toscana si veniva rinsaldando. Platone, che i Padri della Chiesa, come fa rilevare il Bessarione, avevano tesaurizzato per l'apologia del cristianesimo, non fu soltanto un uomo sapientissimo e d'un genio affatto straordinario, ma colui che si avvicinò alla verità della rivelazione tanto quanto era possibile ad un pagano(2). Onde aveva ragione l'Argiropulo di esultare quando apparve il libro del Bessarione, al quale, fra l'altro, scriveva: « In primis autem tanti tibi beneficii obnoxii sunt Latini, neque enim posthac huiusmodi ineptiis seduci poterunt et ea, quibus ab Aristotele carpi Plato videretur, ita ut capienda sunt, accipient » (3). Ma più decisiva e più profonda fu l'influenza, come si è notato, che l'opera del Bessarione esercitò nello spirito di Marsilio Ficino. Il quale non fece altro che sviluppare la tradizione platonica italiana e, più propriamente, toscana, temperata dalle cautele critiche che il Bessarione aveva usate. Giacchè, siamo ben lontani, sebbene talune espressioni lo facciano credere, da quell'entu-

(1) È il titolo, com'è noto, della traduzione latina, la quale ebbe varie edizioni. L'originale greco in 3 libri si trova nella Bibl. Vaticana.

(2) *In calumniatorem*, II, 12 p. 326 (Venezia, 1516): « cum iam perspicuum sit . . . Platonemque . . . non modo doctissimum . . . verum etiam catholicae fidei veritati, quatenus gentili homini licuit, proximum fuisse etc. ».

(3) Vedi presso BONAVENTURA MALVASIO, *Compendio storico della venerabile basilica dei SS. dodici Apostoli di Roma*, Roma, 1675 p. 222 sgg., (citato dal DELLA TORRE, o. c., p. 475-476).

siasmo fanatico, quasi irrazionale del Petrarca che poneva i *Dialoghi* platonici sullo stesso piano dell'Evangelo. Il platonismo che si fonde col cristianesimo diventa fede ardente nel Ficino, ma non a tal punto da ottundergli la visione della differenza storica fra l'uno e l'altro; sebbene nella giovinezza egli avesse avuto un culto così fanatico verso Platone che, secondo una tradizione che potrebbe avere un certo fondamento, amasse tenere accesa dinanzi alla immagine del grande filosofo ateniese una lampada notte e giorno.

Anzi, trovandosi in una tale situazione spirituale egli scrisse per prima cosa la *Vita di Platone*, dove accolse ad occhi chiusi tutto quello che di leggendario correva sul conto di Platone. Senza dire che essa è una vera e propria apologia, e però ha un valore critico scarsissimo, benchè qua e là vi si riscontrino considerazioni non trascurabili. Tuttavia ha per noi una grande importanza, come un documento notevole per la conoscenza delle fonti del pensiero ficiniano. Giacchè non è possibile intendere il valore storico del platonismo, che il Ficino ricrea così originalmente, se non aggiungiamo quelli che furono i diretti ispiratori di lui. Ora per l'appunto nella *Vita di Platone* ciò che colpisce di primo acchito è il riferimento ai Padri della Chiesa, S. Girolamo, Dionigi l'Areopagita, Eusebio, Cirillo, S. Agostino. Segnatamente Dionigi l'Areopagita non è per il Nostro un semplice *Platonicus Christianusque theologus*, sì bene il *Platonicæ disciplinæ culmen, et Christianæ Theologiæ columen* (1). E in una lettera, che egli dirige al suo amico Pierleone, il celebre filosofo-medico spoletino, la sua ammirazione per Dionigi è tanto grande da fargli scrivere che egli ama Platone in Giamblico, lo ammira in Plotino, lo venera in Dionigi; anzi, sospetta che i platonici più antichi di Plotino, Ammonio ed Eunomio avessero letto i libri di Dionigi, i quali non sa per quale calamità della Chiesa rimanessero nascosti, e soggiunge, che in Plotino e Giamblico, dopo, furono infuse le scintille veramente platoniche di Dionigi (2). Dal che si deduce chiaramente quale grande stima facesse

(1) *Opera*, II, p. 1013. Cfr. anche *Epist.* lib. XII, p. 960, dove il F. dando notizia a Germano di Ganay dell'invio della sua traduz. di Dionigi scrive: « Videtis (ut spero) mox nonnullos hinc ad te Platonicos venientes. Vidisses et Areopagitam simul Platonicorum culmen, si nunc eo habitu, qui et ipsum et te decebat accedere potuisset ». Infine vedi *Opera*, II, p. 1189, dove si parla della *Mistica Teologia* di Dionigi.

(2) L'autenticità dei trattati attribuiti a Dionigi fu impugnata per la prima volta alla conferenza religiosa di Costantinopoli nel 533, rivendicata, invece, dal papa Martino V, che fu poi seguito da tutto il M. E. Nel Rinascimento venne di nuovo impugnata dal

il Ficino delle opere di Dionigi e perchè s'inducesse a farne la traduzione che fornì di commentari diligenti e acuti. Ma, soprattutto, piaceva a lui quel furore bacchico o dionisiaco che è proprio del Pseudo-Dionigi, talchè e egli confessava che per tradurlo e interpretarlo adeguatamente occorreva un divino furore (1). Da cui si sentiva così agitato che riuscì a tradurre e a commentare, dopo la stesura della *Teologia platonica* e del commento alle *Enneadi* (2), la *Mistica Teologia* e i *Nomi Divini* in maniera mirabile. Difatti egli non è semplice traduttore ed esegeta, ma un comentatore vigile e penetrante che sa porre la figura del pseudo-Dionigi sovra un piano superiore di gran lunga a quello di Plotino, Giamblico e di Proclo. Così, p. es., quando si tratta di determinare la natura di Dio, dopo aver esposto le opinioni panteistiche dei tre grandi neoplatonici sopra ricordati, fa appello alla dottrina teistica del pseudo-Dionigi, *quem*, dice egli, *libentissime sequimur* (3). E non solo ai Neoplatonici, ma anche allo stesso Platone antepone l'Areopagita; e la ragione è molto chiara per lui, giacchè « *si Dionysium Platonis tanquam pii philosophi sectatorem alicubi declaramus, ipsum tamen non solum caeteris Platonis propter doctrinae Platonicae culmen verum etiam ipsi Platoni propter novum veritatis Christianae lumen anteponendum esse censemus* » (4).

Sicchè il Ficino ritenuto dai manualisti della filosofia come un riproduttore del neoplatonismo mostra qui, invece, d'aver una coscienza profonda del valore e della grande superiorità della « nuova luce della verità cristiana », di cui il pseudo-Dionigi a lui pare il più degno realizzatore. Indubbiamente, l'ammirazione che il Ficino

Valla e poi nel 1666, dal Dallaeus. Il Baur ritiene che l'autore di codesti trattati fu un cristiano che era d'accordo con Proclo, ma questa opinione non regge se si consideri che il loro contenuto è essenzialmente cristiano e teistico. Cfr. J. STIGLMAYR, *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankoncil*, Feldkirch, 1895. Cfr. per la bibliografia critica anche il DR WULF, *o. c.* p. 103.

(1) « ... Dionisyaco mero Dionysius noster ebrius exultat passim. Effundit aenigmata, concinit dithyrambos. Itaque quam arduum profundos illius sensus intelligentia penetrare... *Idem profecto* od id facile consequendum necessarius omnino nobis divinus est furor »: *Opera*, II, p. 1013.

Il BAUMGARTEN allorchè sostiene che nei nomi stessi adoperati dal pseudo-Dionigi non c'è che l'applicazione dei misteri dionisiaci al cristianesimo (Cfr. FIORENTINO, *o. c.* p. 98) non fa in sostanza che ripetere quello che aveva rilevato il Ficino.

(2) Vedi *Opera*, II, p. 1016 e *passim*.

(3) *Ivi*, p. 1019.

(4) Nel Proemio alla traduzione dei *Nomi Divini* (*Opera*, II, p. 1924).

ha per l'autore dei *Nomi Divini* e della *Mistica Teologia* è esagerata; ma a noi per ora giova rilevare l'influenza grande che questi esercitò sul pensiero di lui. Infatti nel suo commento alle traduzioni dell'Areopagita non è raro il caso che per chiarire taluni concetti difficili o oscuri, egli ci rimandi alla sua *Teologia platonica* o ai suoi *Commentari* su Platone e Plotino. Il che è una prova evidente che il Ficino, come per altri tanti pensatori del M. E. e del Rinascimento, fu condotto dall'opera del pseudo-Dionigi, che conobbe con le modificazioni che vi apportò Massimo il Confessore (580-662) nei suoi commenti, in cui la mediazione tra Dio e l'uomo era spiegata col concetto dell'amore. Questo concetto, come vedremo, è fondamentale nella filosofia del Ficino; il quale accenna ai comentatori latini e greci⁽¹⁾ del trattato *De nominibus*, ma non menziona nessuno di essi. Pure dall'insistenza con cui, specialmente nella sua *Teologia platonica*, egli cita il nome di Scoto fra i platonici più famosi, si può congetturare legittimamente che egli si sia servito della traduzione e del commento dell'Erigena, che, com'è noto, fece l'uno e l'altro per l'incitamento di Carlo il Calvo (858)⁽²⁾. Nè il Ficino si dovette servire solo della traduzione e del commento fatti dall'Erigena, ma anche, specialmente nella esposizione ed elaborazione delle sue dottrine, del famoso trattato *De divisione naturae*. E, benchè egli non citi mai codesto trattato, che è l'*opus maius* dello Scoto⁽³⁾, probabilmente perchè odorava troppo ancora di eresia, pure egli vi attinge per la determinazione di talune teorie⁽⁴⁾, quali la rappresentazione di Dio come ente cause primordiali e la risoluzione cosmica delle cose in Dio. Che sono, senza dubbio, di sapore neoplatonico, ma a cui lo Scoto era arrivato senza conoscere nell'originale nessuno dei pensatori del neoplatonismo, ma servendosi unicamente dei libri degli scrittori latini e segnatamente di S. Agostino.

(Continua).

GIUSEPPE SAIITA.

(1) *Opera*, II, p. 1024.

(2) Cfr. H. OMONT, *Manuscrit des oeuvres de S. Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827* in *Revue des études grecques*, 1904.

(3) Esorbirebbe dai limiti del nostro lavoro accennare anche fuggacemente all'immensa influenza esercitata dall'Erigena sul pensiero medievale, ma rileviamo soltanto che nel XIV e XV sec. l'opera capitale di lui era molto diffusa. Di essa, oltre l'indicazione in due cataloghi rimangono parecchi manoscritti di quel tempo. Vedi MANITIUS, *Gesch. lat. Litt. d. Mittelalters*, Munich, 1911, p. 323.

(4) *Theol. platonica*, lib. XV, c. 2, p. 330 e anche lib. XIV, c. 9, p. 320.

IL CONCETTO DELLA STORIA E LA STORIA DELLA FILOSOFIA⁽¹⁾

I.

Il cominciamento della storia della filosofia si pone nel sec. XIX, in parte a ragione, in parte a torto. Poichè storie della filosofia abbiamo anche prima, in ispecie per chi, a buon diritto, consideri come storia, la storia contemporanea, attuale. Non sono forse storia i meravigliosi dialoghi platonici, dai quali le figure dei sofisti e d'altri fondatori di scuole filosofiche in Grecia balzano chiare, determinate, viventi? E non è storia della filosofia il libro primo della *Metafisica* aristotelica che disegna con pochi e vigorosi tratti tutto lo sviluppo della filosofia greca, o il I del *De anima* che, discutendo tutte le dottrine psicologiche delle scuole greche, integra e completa il *Fedone* platonico? Sono, da alcuno si dirà, libri di polemica, e non di storia. Ma forse la polemica di Platone e di Aristotele si esercita contro vòti fantasmi, o contro dottrine impersonali ed indeterminate, o non piuttosto la vera polemica dell'uno e dell'altro consiste nel determinare e chiarire i limiti di ciascuna delle dottrine che combattono, e perciò nell'individuare storicamente? Carattere più schiettamente polemico hanno le discussioni dei nostri filosofi del Rinascimento pro o contro Aristotele; in ispecie se guardiamo ai libri di quello strano Patrizzi che furono fonte e miniera di argomentazioni contro Aristotéle. Ma anche lì la filosofia si mostra appunto come discussione storica di se medesima. E lo stesso Cartesio che si propone di instaurare *ab imis* la filosofia, rinnovandola tutta, non procede col suo metodo naturalistico alla discussione della filosofia che lo ha preceduto e quindi ad una prima storia naturalistica di essa, cattiva storia che spersonalizza i concetti e i sistemi e li combatte astrattamente, ma storia? Ma subito dopo di lui vediamo la filosofia del Locke impiantarsi come discussione diretta, e però ricostruzione (non sempre intelligente), delle dottrine precedenti; e la filosofia del Leibniz, a sua volta,

(1) Prolusione ad un corso libero di Storia della filosofia, letta il 16 gennaio 1920, nella R. Università di Palermo.

porsi come intelligente discussione e ricostruzione della filosofia del Locke e coscienza storica della filosofia medievale criticamente riveduta e ricreata. E lottando punto per punto con la filosofia degli empiristi si costruisce la filosofia del Kant. Ma soprattutto lo Hegel presenta una filosofia che è satura dello svolgimento di tutta la filosofia antecedente, potendosi considerare la sua Logica come una ricostruzione *sub specie aeternitatis* della storia della filosofia. E da lui evidentemente il Cousin trasse il concetto dell'ecllettismo, che è un falso storicismo, dando origine alle prime storie della filosofia nel senso volgare, storie che in quel torno si incominciarono a scrivere in Francia ed in Italia come in Inghilterra e Germania. Storie dimenticate, come, tra noi, quelle del nostro Borrelli e del Winspeare⁽¹⁾, che pure diedero impulso a quella scuola napoletana di filosofia che doveva restaurare il movimento filosofico in Italia. In questo momento si dice è nata la storia della filosofia. Perché? La ragione che abbiamo accennata, del carattere polemico delle ricostruzioni storiche nei filosofi da noi citati, è valida fino ad un certo punto. Non c'è infatti storia della filosofia che non sia in qualche modo polemica, o se vogliamo attenuare il termine, critica. Salvo naturalmente quelle storie che non son tali, ma indigesti centoni e radunamenti. Ma anche in esse il diavolo mostra qua e là la sua coda. Sicuramente, secondo un certo modo di intendere, storie della filosofia sono solo quelle dei non filosofi, cioè di coloro che hanno voluto guardare in faccia a tutti i filosofi o a un periodo della filosofia, senza avere una opinione filosofica, e, quel che è peggio, senza riuscire a formarsene una in questa loro fatica. Ma dove sono queste storie, nelle quali i sistemi sarebbero esposti nella loro genuina esistenza, e lo storico non avrebbe un pensiero suo? Potremo noi praticamente valutare da poco questo pensiero, ma esso c'è sempre, poiché i sistemi devono pur essere in qualche modo ripensati, e questo ripensamento è un pensiero. Qual'è dunque la novità del sec. XIX? Io credo sia questa: che tutti i filosofi si sono convinti della necessità di fare i conti, non con questa o quella filosofia, ma con tutte le filosofie della nostra civiltà, e qualcuno ha anche creduto necessario, come il personaggio platonico del *Fedone*, mettersi in via per l'Oriente in cerca d'estranei paesi e d'estranei sistemi. Questa necessità è nata dall'aver reso giustizia a tutte le epoche storiche.

(1) Vedi G. GENTILE, *Dal Genovesi al Galluppi*, Napoli, 1903, cap. IV, 15-18, cap. VI, 16-17.

Mentre l'antichità non conosceva che la nazione chiusa in se stessa, il popolo solo col suo dio e contro tutti gli altri; mentre il Medio Evo non voleva riconoscere altro pensiero che il cristiano e mentre univa tutti i popoli nel cristianesimo negava l'umanità e la verità a chi non era cristiano, come già il greco al barbaro; mentre il Rinascimento riconosceva il valore al pensiero classico ed al suo proprio, e lo negava al Medio Evo; ed il secolo dell'illuminismo, continuando in qualche modo nella stima del mondo classico, si faceva sempre più esclusivo ammiratore di se medesimo; il sec. XIX si apriva con la restaurazione del valore del Medio Evo, inteso in qualche modo solo allora, e ciò senza perder di vista il mondo classico ed il Risorgimento e non senza fondare esplicitamente la pretesa al proprio attuale valore. E noi, nutriti e rafforzati in quell'indirizzo, abbiamo inteso sempre più il valore di ogni cosa umana, e di tutta la storia umana, e tutta abbiamo cercato di riviverla, restaurando Aristotele e Platone, ripensando Agostino ed Anselmo, innalzando sugli altari Bruno e Campanella, tornando e ritornando al Kant, all'empirismo e al cristianesimo. Secolo di eclettici, secolo di storici, che perciò, pensa qualcuno, non ha instaurato un vero e nuovo grande pensiero. Dov'è un nuovo Kant, un nuovo Hegel, un nuovo Bruno?

Io non lo indico, ma richiamo l'attenzione sul fatto, che questa infecondità è solo apparente. Poichè il sec. XIX ha instaurato un nuovo e profondo concetto, superando in ciò tutti gli altri secoli; ha istaurato una nuova e più vera giustizia. Ha cioè veramente e sicuramente inteso il concetto dell'umanità, di quell'umanità che non solo riluce per ogni loco del mondo quale il geografo può indicarcelo, ma per noi riluce fin nei morti fossili, riluce nella caverna dei neo-litici, nell'arte rozza primitiva come nel ridondante barocco, nel pensiero di Talete come in quello dello Hegel. Concetto, che costituisce appunto la nuova storicità. Momenti storici sono bensì tutti quelli che abbiamo indicato, ma semplici momenti storici; poichè tutta la realtà allora si cercava o nell'idea o nella forma, o nella sostanza o nella causalità; ma non ancora, o non abbastanza nell'umanità. Ma oggi nell'umanità si ricerca, e poichè l'umanità è questo autoprodursi del mondo, che noi chiamiamo storia, e cerchiamo nella storia, la storicità è la nuova scoperta del sec. XIX, che è perciò il padre di tutte le storie. E quella nostra è la più vera storia della filosofia perchè solo ora abbiamo pienamente inteso la storicità della filosofia stessa. Poichè Platone e tutto il platonismo fino ad Hegel, nel quale di tanto in

tanto torna ad echeggiare Platone, pensando una verità trascendente, alla quale il pensiero doveva adeguarsi, non potevano rendere veramente giustizia a tutto il pensiero a tutta la filosofia umana. E solo dopo Hegel, in quanto si vince il platonismo e si rende giustizia a tutti i filosofi, si instaura il nuovo concetto della verità progressiva ed auto-creantesi.

II.

Indaghiamo pianamente questo concetto della storia, cominciando dal suo aspetto soggettivo. Noi abbiamo certamente superato la posizione degli empiristi del principio del secolo che si chiedevano appunto se una storia fosse possibile, se la storia potesse avere carattere scientifico, fosse anzi una scienza come quelle della natura, capace di attingere la prova della verità; senza essere tornati al concetto vichiano che è possibile solo una conoscenza storica, noi siamo senza dubbio più proclivi a credere nella possibilità della storia, scienza dell'umano, che nella possibilità d'una scienza della natura che non sia la storia della nostra natura, della natura quale si risolve in noi esseri viventi e pensanti. Ma ancora ci aduggia sul cammino una falsa concezione della obbiettività della storia. Come già il sofista greco si fermava sulla soglia delle scuole filosofiche ioniche e dinanzi alla molteplicità dei sistemi irrideva al sistema ed alla serietà del pensiero; come lo storico antistorico, Sesto Empirico, ponendo tutte nello stesso piano le opinioni filosofiche, negava loro ogni valore, poichè nè tutte insieme potevano esser vere, nè ad una poteva attribuirsi valore, senza che l'altre si ribellassero e non l'atterrassero; così il sofista di oggi, l'eterno sofista che l'umanità si trascina dietro e che ha anch'esso la sua funzione umana, ci mostra le innumeri storie e degli umani avvenimenti e degli umani pensieri, e ci chiede quale fra tutte sia la vera; e se sia proprio possibile salvarne una che sia lo genuino specchio della verità quale egli la vagheggia, con mente medievale, di là dall'attività umana.

Se la sua esigenza fosse giustificata, non ci resterebbe che negare la storia ed in ispecie quella della filosofia, poichè nessuna storia di tale oggettività io saprei mostrarvi; neppure una che fosse una raccolta di testi filosofici genuinamente trascritti e posti insieme senza una parola di commento; poichè neppure una tale collezione potrà farsi senza un autonomo concetto della filosofia, posto il quale una collezione si aprirebbe con Hegeles cludendo, che so io,

il Cabanis; ed un'altra sacrificherebbe al Cabanis, per esempio, maestro Eckehart. Così una storia generale deve, se pure vuol raccontare tutti i fatti dell'umanità, assurdo proposito d'impossibile attuazione, scegliere quali son fatti degni d'esser chiamati umani.

Nè mi si opponga che se la scelta è giudizio, si può pure giudiziosamente scegliere con tal criterio da contentare tutti. Chi mai contenterà tutti ed in ispecie *l'invidum genus philosophorum*? A parte gli scherzi, non ha per esempio l'Höfding, che pure si proponeva di esporre tutta la filosofia europea obbiettivamente, trascurata la nostra filosofia (Galluppi, Rosmini, Gioberti) con lo specioso pretesto che non aveva avuto alcuna importanza per il pensiero europeo (quasi che l'Italia non sia in Europa) disconoscendo così tutto il movimento di rigenerazione nazionale da quelli originato? Ed in questo errore non è egli caduto perchè la sua obbiettività era una povera soggettività? Poichè questa pretesa obbiettività, dove ha tentato di attuarsi, appunto l'ha fatto cercando di ridurre alla più povera espressione il criterio di scelta, di modo che il crivello mentale lasciasse passare non pur farina, ma crusca e cruschetto, e quant'altro mai vi fosse, sopprimendo, che cosa? In fondo, la filosofia. Poichè questo è il bivio della storia della filosofia: o noi ripensiamo il nostro autore, e possiamo farlo solo ricostruendolo e cercando il principio del sistema per organarlo, ed individuarlo e perciò coglierne il limite ed il valore; e ciò facendo, facciamo della filosofia la nostra filosofia, ed il nostro lavoro apparirà a tali critici privo di obbiettività, cioè personale, nostro; o noi ci facciamo a riprodurre l'autore tale qual è, senza lasciarci trascinare a ripensarlo, e sforzandoci di meccanizzarci più che è possibile nell'esposizione, e allora perderemo la filosofia, cioè cadremo, comunque si cerchi di sfuggirvi, in quella forma di scetticismo per cui tutti i pensieri sono ugualmente veri e perciò nessuno è vero, trionfante, signore della vita. Un criterio ci viene, qui, suggerito dall'empirismo: dividete l'esposizione obbiettiva del sistema, dalla critica. Oh quanto ingenuo questo criterio! poichè la nostra esposizione è essa stessa forzatamente una scelta, un giudizio, un ripensamento, e quindi si risolverà nella affermazione del sistema esposto o nella sua negazione. Gli espositori sono sempre dei testimoni, ed i testi per quanto spassionati non potranno non risultare infine o a favore o ai danni dell'accusato. L'obbiettività in questo senso, non è dunque possibile. Ogni storico è soggettivo. Tutte queste storie che noi abbiamo, non sono altro che

il sistema soggettivo dello storico. Corrispondono esse al loro obbietto, quando parlano d'un autore? Ci dicono ciò che esso ha pensato? Impossibile determinarlo, assicurarlo. Quando infatti noi verremo incontro ad ogni autore ad accusare d'aver falsato la storia, che gli opporremo, se non il nostro concetto di quella storia? Ma prima di cadere in questo scetticismo bisogna' indagare se per caso non sia falso il concetto dell'obbiettività nel nome del quale abbiamo combattuto.

III.

Il nostro Rosmini distingueva il concetto della extrasoggettività dal concetto dell'obbiettività. L'extrasoggettività è l'obbiettività empirica, sensibile; l'essere degli oggetti fuori di noi in quello spazio che, sia ente o intuizione pura, è pur solo valido per una parte della realtà, come ben notava Platone nel *Timeo*, là dove dice che noi sogniamo quando affermiamo «esser necessario che tutto quello che è si trovi in qualche luogo e occupi qualche spazio, e che quello che non è nè in terra, nè in qualche luogo del cielo, non è niente».

Ma lo stesso Platone poco più sotto finiva col fare anche lui un'arbitraria estensione dei concetti validi per le cose che sono nello spazio, alle idee; dicendo che «finchè una cosa è una cosa, e una altra è un'altra (e si riferisce alle idee reali), nessuna delle due può esistere nell'altra in modo da essere insieme una cosa sola e due».

Così Platone stesso diede l'esempio dell'applicazione alle idee del concetto d'impenetrabilità, valido esclusivamente per la materia, e per le idee solo appunto in quanto si materializzano, cioè se ne fa delle entità per sè stanti ed escludentisi. E questo rimase poi il concetto dell'obbiettività; così che obbiettivo si disse un pensiero sempre che gli corrispondesse una *res* esteriore al soggetto pensante empiricamente considerato, e fosse pure una *res-idea*. È vero che i filosofi spesso intravvidero un'altra obbiettività, e che Kant in ispecie abbastanza chiaramente la definì quando disse soggettivi i giudizi, se le rappresentazioni vengono riferite ad una coscienza in un soggetto particolare ed in esso riunite; e oggettivi, se vengono unite in una coscienza in genere, cioè in modo necessario (1): definizione dalla quale esula completamente il

(1) *Prolegomena*, ed. Rosenkranz, 1838, p. 66.

concetto di esteriorità ed extrasoggettività. A questa concezione si rifà il Rosmini quando concepisce l'oggettività come il pensiero divino, il pensiero assoluto; nonostante la sua incertezza (o negatività) nei riguardi dell'immanenza di questo pensiero assoluto. Come trasferire infatti il concetto della sensibile extrasoggettività nel campo delle idee? Un'idea non è fuori di me, non è fuori della coscienza senza cessare d'essere idea. Se l'idea è un universale, la sua oggettività non può essere la sua duplicazione, cioè l'esistenza fuori di noi d'un suo doppio, a lei in tutto corrispondente; questo doppio non potrebbe essere universale perchè sarebbe una cosa, e come tale particolare. Un esempio evidente lo troviamo proprio nella storia della filosofia. L'obbiettività della esposizione storica dovrebbe consistere nella corrispondenza di questa esposizione ad un archetipo che sarebbe il pensiero consegnato in libri e scritti dall'autore. Ma che cosa è questo archetipo? Carta, carta sporca di neri caratteri, carta accumulata sugli scaffali, un metro, due metri di volumi, un chilogrammo di opere; finchè un pensiero che legge non l'animi, non lo riviva, rifacendolo pensiero. Allora è ancora un sistema filosofico; ma allora io non so più distinguere l'opera di colui che pensa storicamente e l'opera pensata, in modo da cercar la corrispondenza di quella a questa.

L'atto le fonde insieme in una vita inscindibile; onde ben a ragione ammiriamo il De Sanctis, quasi novello Dante, quando leggiamo com'egli abbia letto Dante e rivissuto Francesca o Farinata; e ben a ragione dovremmo pure concederci un po' di plauso per avere anche noi saputo legger De Sanctis e con lui rilegger Dante, rivivendo nel nostro spirito la grandezza dell'uno e dell'altro. Ma l'ammirazione del filosofo deve appunto manifestarsi nel desiderio di intendere. Onde avviene che noi possiamo riviver Dante, sia pure un nostro Dante, quel Dante che possiamo intender noi, supponiamo magari diverso dal Dante in sè, supposto dall'empirista? Poichè comunque resterà questo: che a me che leggo Dante la mente produrrà idee ben diverse da quelle che mi produce se leggo il favoloso Ariosto. Ma l'uno e l'altro io posso leggere; e pensare mondi così diversi. e diverso da quello in cui scendo a lottare quotidianamente.

L'empirista dirà che ciò è l'effetto di una specie di malleabilità del nostro pensiero, per la quale malleabilità esso si piega a ricevere svariate forme. Ma questa non è una spiegazione. Poichè queste forme sono muti libri finchè il pensiero non li animi, e si do-

vrebbe al contrario dire che il pensiero le eccita, non essi il pensiero.

E riguardando al come accade che noi intendiamo la figura di Francesca o di Farinata, ci accorgeremo che è l'amore da noi visto o desiderato, lo spirito di patria o di parte animatore delle nostre azioni, che risorgendo in noi vivaci e attuali danno un significato alle parole di Dante. E se cerchiamo di renderci conto del perchè Dante potè figurare così vivamente l'amore dei due cognati, o perchè il suo verso gridi così deciso le parole di Farinata, vedremo che è proprio per la stessa ragione: perchè Dante fa suoi quegli amori e quella passione; riempierei quasi i suoi personaggi della sostanza dell'anima sua. E così il tormento di Michelangelo si fa vivo nel corrugar del ciglio del Mosè ed il tormento dell'anima nostra rende a noi parlante il marmo che serba nel tempo l'eterno sospiro. Poichè eterni sono quell'amore, quella passione, quel tormento; eterni, perchè costituiscono l'essere dello spirito umano, di quello spirito presente più o meno in tutti gli uomini, i quali perciò più o meno intenderanno quel poema e quell'opera, ma tutti in qualche modo l'intenderanno, non come cosa estranea e stante di contro al soggetto, ma come il proprio essere suo. E ciò che vale per il poeta, vale per il filosofo, poichè il loro atto non è cosa diversa (1). Se il filosofo concepisce il mondo, il suo mondo, lo concepisce in quanto quel mondo è lui stesso; e se noi possiamo in noi riprodurlo ed intenderlo, è perchè quel suo mondo è il nostro stesso mondo, il mondo dello spirito eterno, onnipresente.

IV.

Se questo per la filosofia appare meno evidente che per l'arte, è perchè noi siamo soliti scindere due termini inscindibili: scienza e coscienza. Questa distinzione suppone che il contenuto della coscienza si elevi al grado di scienza mediante un processo che lo purifichi dalla sua soggettività. Questa oggettività viene sempre dapprima pensata come l'essere extrasoggettivo, e questo poi come il sensibile. Nel caso della storia il sensibile sono i documenti. Ma questo sensibile, ed il documento stesso, in tanto funzionano da norma di oggettività in quanto lo spirito li eleva a tali, scegliendo

(1) Vedi il mio saggio *Arte e Filosofia*, nell'*Annuario della Bibl. Filosofica* di Palermo, 1913.

nel sensibile il cosiddetto costante, nei documenti i documenti attendibili. Se cerchiamo di qual natura sia poi questo costante della esperienza ci accorgeremo che anch'esso è un variabile; così come i documenti attendibili per la critica storica di oggi non sono i documenti attendibili, poniamo, per lo storico medievale, che anche lui consultava i suoi documenti per asserire la realtà dei miracoli. L'esperienza è sempre variabile, e così sempre diversi sono i nostri concetti di ciò che noi chiamiamo la costanza dell'esperienza. Questa non è altro che la sua pensabilità; e nient'altro è ciò che noi chiamiamo attendibilità dei documenti. E che siano pensabili significa che noi attualmente li pensiamo in modo necessario. È cioè lo sforzo assiduo e continuo dello spirito che cerca di risolvere in sé la totalità dell'esperienza, di eternare la passeggera natura, di conservare l'accaduto, il creato, potenziandone l'atto nuovo; è il fatto che la presente realtà spirituale contiene in sé l'antecedente e perciò non può esser messa sullo stesso piano in modo che si dica: ecco qua due proposizioni che si equivalgono, che pretendono tutte e due di essere la verità sullo stesso argomento. La nuova proposizione non è un'altra proposizione, ma la *sola* proposizione esistente, che assorbe in sé la prima e perciò è anche la prima. L'esperienza costante è solo il risolversi di tutta l'esperienza passata nell'attuale, di tutti i problemi passati nel presente e vivo. Così il documento attendibile è quello che ci attesta una realtà che noi sentiamo vivente e presente nella nostra realtà attuale. Se l'oggettività consistesse solo nell'esser sensibile, nell'occupare spazio, nell'esistere fuori del soggetto, e senza l'opera di questo, cesserebbero d'essere oggettiva la legge morale, la virtù, il bene, il piacere stesso, le leggi, la famiglia, la società umana: tutte cose che non occupano spazio, nè sono sensibili, così come il volgo intende la sensibilità, cioè tali che il microscopio le ingrandisca o il megafono le renda più chiare; nè possono pensarsi a prescindere dal soggetto umano. L'esistenza reale di queste cose mostra che l'oggettività risiede in ben altro. L'oggettività di queste cose, la loro esistenza reale per noi è appunto la loro viva presenza nel nostro spirito, così come l'oggettività della natura è la pensabilità dell'esperienza, e questa pensabilità è l'attuale pensiero. L'essere oggettivo è cioè veramente l'essere del soggetto. E se questo vero non riluce abbastanza è perchè noi confondiamo la nostra rappresentazione del me col concetto di quell'io ch'è lo spirito vivente, eterna fonte dell'essere mio.

Noi diciamo *me* ogni stato raggiunto dalla vita in un essere

spirituale, l'insieme di tutto il suo passato, la sua vita vissuta, il suo carattere formato, la sua seconda natura. Questo è l'io empirico, nel concepire il quale noi stacciamo arbitrariamente ciò che non si può staccare, e pensiamo che di questi io ce ne siano parecchi, ognuno esistente per proprio conto, e direi quasi a suo piacimento. Ma dove è quest'io fuori dell'atto che se lo rappresenta, e lo circoscrive, e perciò lo trascende? dove è quest'io fuori dell'universa realtà? Poichè se d'una pietra possiamo pensare che sussista indipendentemente dall'altre pietre; già d'un albero non possiamo pensare che ci sia indipendentemente da un altro albero che ne abbia generato il seme; e d'un animale che ci sia senza un altro animale che l'abbia fatto della propria carne e della propria vita; ma sopra tutto dell'uomo noi non possiamo pensare che ci sia e sia un certo uomo senza pensare in lui l'universa natura. L'uomo di cui noi parliamo (e perchè vagheggiarne un altro astratto?) è l'uomo che vive in questa « d'erbe famiglia e d'animali »; ed anche in questa famiglia d'astri e di elementi, in questa società umana. Nella quale egli è quel che si fa, ma quel che si fa, direbbe il nostro Gioberti, non creando, ma concreando, che è poi il vero concetto di creazione.

Poichè ogni creazione è la collaborazione dell'atto creatore col fatto che ne risulta, con la creatura o col creato, senza di cui l'atto non sarebbe creatore, e cioè il mondo non si fa senza di noi, senza cioè che noi l'accogliamo e personifichiamo: ma noi appunto non ci siamo senza accogliere e personificare quello. La scienza è dunque l'opera del soggetto, e la realtà obbiettiva la creazione dell'io, ma di quell'io che è potenziato di tutta la realtà. La scienza non viene così per la sua oggettività ad estraniarsi dalla coscienza. La scienza, che non è coscienza, è quella astratta, d'un mondo ove non è luce di pensieri e di intenti umani, ove non risuonano voci ed affetti di creature viventi, dove non sono problemi che fanno sanguinare cuori umani. Ma una tale scienza non esiste, perchè nessuno la costrurrebbe. Lo scienziato infatti non si può porre a risolvere problemi che non sono nell'animo suo, che non gli sono offerti dalle sue intenzioni nel mondo. E poichè sorge da tali umani problemi, la scienza è tutta scienza umana, anche quando si occupa solo di strati geologici; essa è cioè coscienza che l'uomo continuamente si fa della sua realtà come natura, dei suoi rapporti col mondo, del posto del pensiero nell'universo. E ogni atto di coscienza, limitato per quanto si voglia, ha per esso il suo valore scientifico, sebbene si possa

valutarlo così poco da chiamarlo un disvalore. Ogni atto di coscienza rappresenta la sola assoluta e necessaria soluzione che con certi dati che formano un determinato io empirico lo spirito può dare di un certo problema; ed ancora poichè ogni scienza è atto di coscienza, ogni soluzione, magnifica ed amplissima che sia, ha da essere oltrepassata, non perchè perda in sé di valore, ma perchè la vita nel suo perpetuo svolgimento produce ed afferma al tribunale dello spirito nuove testimonianze e nuovi problemi che chiedono nuove soluzioni. Una scienza eterna e definitiva non può immaginarsi se non là dove si suppone che tutti i problemi del reale siano già dati, e non si pensa che il problema è il fatto stesso dello spirito, poichè è fatto; cioè la vita stessa, che vissuta, diventa problema.

Ciò che lo Spaventa disse magnificamente parlando di uno scetticismo dommatico, e d'un dommatismo scettico, d'una filosofia che fosse eterno problema ed eterna soluzione (1). Coloro i quali opinano che con i medesimi dati si possa da spiriti peregrini trovare nuove soluzioni, dimenticano d'osservare che questi dati sono solo apparentemente i medesimi; ma essi son fatti nuovi per una determinatezza diversa che acquistano in una nuova coscienza, e perciò danno nuova soluzione. Da quella credenza ha origine la strana supposizione che dinanzi ad una muta e sempre uguale natura lo spirito arrovellandosi in se stesso presenti un gioco di soluzioni che ora afferrano ora si lasciano sfuggire il suo oggetto; e tutto ciò per riconoscere poi sempre che l'oggetto non fu definitivamente conquistato. In tale pericoloso gioco lo spirito avrebbe per millenni arrischiato tutte le sue fortune senza aver mai acquistato neppure coscienza della sua vanità! Un'attenta osservazione mostra invece come non ci siano state diverse e successive soluzioni d'uno stesso problema che si siano scacciate di seggio l'una l'altra; ma ogni soluzione ha creato nuovi problemi diventando essa stessa vita dell'uomo ed eternandosi perciò in quelle soluzioni il cui maggior valore proviene appunto dall'essersi potenziate delle precedenti.

Ogni nuova soluzione è l'atto d'una personalità vivente che organizza la sua esperienza, che, come cosa viva, è sempre nuova. Contro questo concetto sta solo il materialismo con la negazione della personalità umana. Se tutto è materia, quella materia che non

(1) B. SPAVENTA, *Principii di etica*, Napoli, 1904, p. 25.

si crea e non si distrugge, allora si, tutto è combinazione dei medesimi elementi, e noi e i nostri antenati e i sassi (se anche non son quelli di Deucalione) siamo tutti una cosa che si finge nuova, ma è sempre la stessa, nel circolo senza uscita del reale. Ma noi sentiamo che la personalità umana spezza questo circolo con la sua sintesi e si afferma come qualche cosa di nuovo, di sempre nuovo.

V.

La soluzione del nostro problema è dunque nella concezione della personalità umana. La personalità umana è la perfezione, direbbe Aristotele (entelechia) dell'umanità, così come l'umanità è l'entelechia della animalità, e l'animalità della vita vegetale e questa del mondo chimico e fisico. Invero anche da un punto di vista naturalistico bisogna riconoscere che il nuovo della natura è nuovo dialetticamente: nuovo cioè, in quanto in sé è anche il vecchio. La pianta è nuova ma assume in sé il chimismo della natura, l'animale è nuovo ma assume in sé la vegetazione della pianta; l'uomo è nuovo fra gli animali, ma assume e risolve in sé tutta l'animalità e tutti i gradi più bassi dell'essere. Lo stesso accade per la personalità umana, per questo che è l'unico vero essere vivente del nostro mondo, perchè l'unico nel quale la vita non si sia meccanizzata, l'unico che sia una realtà progressiva. La formazione dell'uomo come uomo, come naturalità umana, si presenta appunto essa stessa come un processo meccanico. Forse a torto. Ma tralasciamo questo problema. Quel che ci interessa è invece di vedere che il processo della formazione della personalità umana, apparisce come un processo libero, il vero essenzialmente spirituale e creatore. Ma anch'esso risponde naturalmente a quel concetto che regola l'universa natura. La personalità non si forma se non rivivendo in sé la vita vissuta da tutta l'umanità fino a lei; rivivendola, non certamente nella molteplicità dei processi individuali dispersi nel tempo, ma rivivendola nel processo complessivo e sintetico dell'attività umana. La quale è il risultato dell'attività dispiegata dai singoli individui, ma è contemporaneamente la sola e reale attività di questi individui. Ciascuno di noi opera, ed i suoi pensieri sono pure le sue opere; ed operando nel mondo, la sua azione riesce quale egli è realmente capace di determinarla nel complesso unico di attività che costituisce il reale. Cosicché non la sua astratta, ma la sua concreta personalità è insieme l'opera sua e l'opera dell'uni-

verso, di quell'universo che si fa persona mediante l'opera sua. Ciascuno di noi cade ora nell'illusione di essere l'io, l'io assoluto, ora nell'equivoco di essere il nulla di fronte ad una crudele natura che a comune danno impera, o ad una Provvidenza che gratuitamente dispensa i suoi beni.

Ambedue fatali illusioni. Il nostro io non è il vuoto io del pensiero empirico, il soggetto che sta di fronte alla realtà, ma il soggetto che ha in sè la realtà. E perciò io non sono mai solo, ma sempre in compagnia dell'universo, sempre in conversazione, direi quasi, col mio Dio. Quest'io che noi vagheggiamo con affetto paterno, e pensiamo che resterebbe lo stesso io in un altro mondo, in un'altra realtà, anzi senza la realtà, quest'io non c'è. L'io che c'è è quello che è padre, figlio, cittadino, uomo del suo secolo, della sua terra, amico dei suoi amici, scolaro dei suoi maestri e maestro dei suoi scolari, operaio della sua fabbrica, formazione di quel mondo ch'egli stesso forma e riforma. La sua vanità di crederci il tutto è continuamente mortificata dall'universo che lo scuote con terremoti, che l'atterra coi fulmini, che l'assale con belve feroci, che gli suscita contro la vanità d'altri soggetti, che l'abbatte con le sventure, che lo stanca con gli ostacoli minuti e quotidiani, che lo logora e lo rialza per nuovamente abbattearlo. Ma la sua disperazione di crederci il nulla è continuamente vinta dalla gloria e dalla luce del pensiero che l'eleva al di sopra delle sventure suscitandogli in petto la carità che le cancella, del pensiero che domina le forze della natura e le assoggetta a sè, del pensiero che crea la fraternità dei nemici, che affronta e stanca esso stesso la natura opponendo a forza destrezza, alla meccanica ripetizione la costanza dei propositi, alla dispersione degli sforzi, l'unione delle forze. Quell'io vinto, abbattuto, è il soggetto isolato, quest'io vincitore è il soggetto che sente se stesso solamente nell'universa umanità. Ma quest'universa umanità vincitrice vive solo nell'io, nel singolo io. Donde appunto la fatalità di cadere o nell'uno o nell'altro errore, di crederci tutto o di crederci nulla. Errori dai quali possiamo liberarci, solo, tenendo sempre presente questo, che è il vero concetto dell'io: un processo continuo in cui l'universale si manifesta come particolare ed il particolare si risolve nell'universale. Quando questo concetto dell'io sia ben chiaro, allora è superata l'aporia dell'oggettività storica. Lo storico non può non parlarci di sè, del suo pensiero attuale, non può non essere soggettivo, non può non darci Dante come il suo Dante, Kant come il suo Kant, Michelan-

gelo come il suo Michelangelo; ma egli è appunto lo storico di Dante, di Michelangelo, di Kant, perchè il suo io è la sintesi attiva di questo mondo in cui sono Dante, Michelangelo, Kant. Cioè io non posso parlare di Dante, senza dire in qualche modo del vero, reale Dante; se pure sproposito, poichè dirò sempre d'un Dante, quale è riuscito mediante il suo essere nel mondo, quale riesce cioè continuamente, nella sua eterna vita. Ma io dirò solo allora veramente di Dante quando avrò nel mio pensiero accolto più d'ogni altro la vitalità di Dante, tutto quanto è Dante fecondo. Dante suscitatore di pensiero, Dante animatore di realtà. Così si spiega la differenza di esposizione, la differenza di critica. Noi non potremo intenderla finchè l'individualità di Dante l'intenderemo, così come quella dello storico, come soggettività isolata; ma quando noi avremo concepito che il vero Dante è il Dante quale riesce nel mondo poichè egli agisce, e che la soggettività dello storico è quella soggettività che risulta dall'opera dell'universo fatta reale in quel soggetto, allora comprenderemo che non solo ogni storia è oggettiva, ma non può non esserlo. La valutazione delle storie, intese come opere personali, sarà la valutazione della personalità stessa dello storico, della quale personalità noi cercheremo appunto se si è potenziata del reale più o meno d'un'altra personalità; e noi l'ammireremo allora quando si presenterà a noi come la più potente personalità del nostro momento storico. Soggettivamente poi l'opera dello storico consisterà nel potenziarsi di tutta quella realtà di cui egli si fa storico, nel viverla come l'essere suo stesso, nel risolverla in sè come l'attualità sua. Ogni storico è perciò in qualche modo partecipe degli avvenimenti che narra e dei pensieri che espone, partecipe e responsabile, e perciò la sua coscienza morale gli impone di purificarsene mediante la critica e il giudizio; e solo una suprema indifferenza morale può far nascere l'idea d'uno storico puro ed indifferente espositore d'ogni genere di fatti e di idee.

VI.

Il secolo XIX ha visto sorgere accanto all'antica storia ch'era storia solamente o prevalentemente politica, la storia della letteratura, la storia dell'arte, la storia delle scienze, la storia dell'economia, la storia delle religioni e fin la storia della moda, delle calzature, e via di seguito. Quale è il diritto di tutte queste storie e della stessa storia della filosofia? C'è veramente questa moltiplicazione

della storia? Dopo quel che abbiamo detto pare evidente che una sola storia si fa, la storia della personalità umana, cioè dell'umanità in quanto si individua, in quanto assume una pienezza e determinatezza tale che si distingue e differenzia nell'eternità come una entità sempre nuova. Di questa personalità noi facciamo una storia sempre che facciamo storia, e non di questi enti astratti che son l'arte, le scienze, la filosofia, l'economia, la politica. Perciò ogni vera storia è una biografia, come pensava il nostro Gioberti, ma una biografia della personalità come noi l'abbiamo concepito, non dell'individuo come empiricamente viene immaginato.

Le storie speciali non possono non trascendere la loro limitazione. Così la storia della letteratura italiana del De Sanctis è quel grande modello che noi tutti ammiriamo, perchè la letteratura si eleva per il De Sanctis a documento della vita di questo eroe della storia che è il popolo, la nazione italiana, e di questo eroe egli fa la storia nelle individualità rappresentative di esso. Così una singola monografia e biografia non ha valore storico se non in quanto, individuando una personalità, essa concentra in quella la vita dell'umanità, eleva quella a momento necessario della vita umana. Senza di ciò è vacua esercitazione scolastica o vanità di perdigiorno, o modesta opera d'artiere che appresta la sua pietra al futuro costruttore. E così anche la storia della filosofia è storia della personalità umana nella sua concretezza.

A non farla apparire tale ha contribuito il falso concetto della filosofia come l'opera oziosa di chi arriva a mondo compiuto per contemplare quel che gli altri hanno fatto; della filosofia che come l'uccello di Minerva apre gli occhi a notte oscura quando taccion l'opre del giorno; della filosofia finalmente che come metodologia della storia arriva per apprestar le sue categorie allo storico. Concetto in parte giusto poichè è vero che la filosofia non ha il suo fine nell'oggettività stessa, non è uno strumento dell'azione di cui essa si pone come filosofia, ma è anche vero che appunto ponendosi come coscienza del mondo oggettivo, come suprema critica e giudizio di questo mondo, essa crea una nuova soggettività che genera una realtà nuova, e quindi anch'essa sbocca nell'oggettività, nell'azione. Concetto sanamente espresso dall'Hegel nella proposizione « tutto ciò che è razionale è reale, e tutto ciò che è razionale è reale »; nell'interpretazione della quale ci aiuta il nostro Vico. La razionalità d'un concetto si addimostra nell'azione, nella possibilità della realizzazione, e quello è veramente pensato che è fatto, e tale

è il fatto quale il pensiero riesce a valutarlo. Noi non possiamo nè dobbiamo, rigettare una parte del reale perchè non corrisponde ad una nostra esigenza concettuale; possiamo invece mediante le nostre esigenze concettuali, realizzate nelle nostre azioni, modificare questo reale. Frattanto dobbiamo con i nostri concetti giustificare tutta la realtà così come è, perchè ogni cosa è quel che deve essere; e dobbiamo mostrare la ragione in tutto ciò che è, e la realtà della ragione nostra, producendo la nuova realtà e non tagliandoci dei regni astratti nella concreta realtà. Così la filosofia è la concezione razionale di tutta l'esperienza, non nel senso che ci sia da una parte l'esperienza e dall'altra la concezione di essa, ma nel senso che la concezione di essa è tutta l'esperienza, l'esperienza pura, cioè l'esperienza nella sua totalità sistematica, nella quale ogni cosa ha trovato il suo posto. E poichè la filosofia è l'esperienza pura, totale, il filosofo o l'aspirante filosofo, è o aspira ad essere la personalità totale del suo tempo, la persona che si potenzia di tutta la realtà del suo tempo.

E ciò possibile all'uomo mortale? All'individuo empirico, certo, solo in parte; ma all'umanità nel suo complesso sempre; di modo che ogni epoca ha sempre la sua filosofia, ha cioè sempre una concezione piena e completa di se medesima.

VII.

La storia della filosofia non è dunque storia del concetto filosofico o dell'oggetto filosofico, ma storia dell'idea; e per idea intendo il concetto che si fa reale, e la realtà che è concetto, cioè la personalità umana. Poichè la personalità umana è l'idea vivente, cioè la produzione conscia che la realtà fa di se stessa. Contro questo concetto stanno la concezione della realtà come opera del caso, o della realtà come opera di una entità trascendente (Dio o provvidenza trascendente). Nel IV dell'*Inferno* Dante è incorso in un errore storico là dove dice:

Democrito che il mondo a caso pone,

ma quest'errore storico è pure una grande ed inconscia verità. Il materialismo, di cui l'atomismo è la più alta espressione, appunto perchè non conosce altro che la ferrea necessità meccanica, è una dottrina che pone a caso il mondo, cioè l'ordine, il sistema, il valore. È proprio un caso che cieche forze meccaniche riescano a fare un tutto ordinato, un cosmo.

Che cosa sono i valori umani in questa cieca realtà? Sono l'opera del caso, poichè la volontà cosciente o non esiste per il materialismo, o è una pura illusione. Ma anche senza esser materialisti, si farà posto nel mondo al caso. L'individuo che crede di non avere con la sua volontà particolare contribuito alla creazione di un determinato fatto, tende ad attribuirlo al caso. L'individuo, che non trova rispondenza perfetta tra l'azione ch'egli ha vagheggiata nel chiuso della coscienza e l'azione ch'è riuscita nel mondo, tende a fare autore delle azioni il caso. L'individuo che vede annullato il suo valore particolare, insoddisfatto il suo desiderio isolato, accusa la realtà di disordine, di casualità. Ma quest'individuo è il soggetto che si concepisce naturalisticamente, il soggetto isolato, quello che abbiamo detto non essere se non astrazione. La personalità concreta riconosce nel mondo l'opera dello spirito, di quello spirito ch'è unità di creazione e creato, collaborazione del creatore e della creatura, del soggetto e dell'oggetto suo. Qui non è posto pel caso, ma tutto è il risultato d'un'attività responsabile di cui ciascun individuo, naturalisticamente considerato, deve assumersi la sua parte di responsabilità. Questa universale attività responsabile, sebbene sia essa sola e soprattutto persona, non può pensarsi come fuori delle singole persone empiriche che scinderebbero così da essa la loro responsabilità. Una tale concezione è quella della Provvidenza che si fa gioco dell'opera dei singoli uomini, e mentre essi credono di essere indirizzati al proprio soddisfacimento li fa strumento d'un'opera maggiore, o quella della Ragione che si foggia uno strumento con le passioni degli uomini, o della Natura che muta il valore dei fini umani. Un tal concetto, sebbene spesso si vanti di instaurare l'immanenza, è un'affermazione della trascendenza di Dio. Esso fa infatti dell'individuo un mezzo di cui la Provvidenza si serve per la realizzazione dei suoi fini. Io che non faccio ciò che voglio, ma credo di farlo, e faccio invece ciò che vuole altri, sono abbassato al grado di mezzo, sono materializzato, poichè l'essenza dello spirito è d'esser quello che si fa. Ma ciò non è possibile. L'azione di Dio non può essere la mia azione ed insieme non esserlo; cioè essere la mia azione mediante l'inganno di me stesso. Questo universo che insieme con me compie la mia azione, è l'universo quale è per me; e perciò io ho il diritto d'imputarmi tutta la mia azione. Questa pretesa azione della Provvidenza trascendente l'azione mia, nasce da una falsa interpretazione dell'eternità d'ogni atto. Cesare non voleva creare quell'impero ro-

mano che nacque da lui, dunque egli voleva una cosa e la Provvidenza ne suscitò un'altra dalla sua azione. Con questo concetto poi crediamo di spiegarci tutto ciò che nasce dall'atto di Cesare quando Cesare, il Cesare, empirico, è morto, è finito; tutto ciò che Cesare produce al di là di quella che è la sfera empirica della sua azione nel mondo. Come si vede questa spiegazione è la conseguenza immediata della concezione dell'individuo, come una particolare attività isolata. Di essa non abbiamo più bisogno quando abbiamo concepito l'individuo, nella sua concretezza, come unità del particolare e dell'universale. Questo modo di concepire è del resto analogo a quello per cui l'artista si ritiene ispirato, trascinato dal genio, a quello per cui Socrate immagina un demone che gli detta dentro la sua filosofia. È il senso dell'individuo empirico, che sente nel suo atto di trascendere se stesso, di superarsi, di acquistare un valore immortale ed universale, che sente insomma l'atto creatore, ma non può naturalmente opporlo a se stesso, metterselo di fronte, guardarlo e studiarlo, perchè egli è l'atto stesso che guarda e obbiettiva e non si lascia obbiettivare. Eterna fonte di tutte le religioni, che costituisce appunto la religiosità presente in ogni atto dello spirito, pronto a cadere nel misticismo, ma sospinto sempre a vincere e superare il misticismo dal suo vigile bisogno di concretezza. Ma se il mondo non è posto a caso, nè l'opera di Dio si svolge altrimenti che come opera dell'uomo, la personalità dev'essere concepita come la creazione cosciente che la realtà fa di se medesima.

VIII.

Non c'è dunque una pluralità di problemi storici, ma il problema storico è sempre quello d'intendere la personalità umana nella sua universalità: e quest'intendere è il potenziamento che lo storico fa di se stesso mediante tutta la realtà. Ciò che, empiricamente, si addimosta in quanto uno storico non può, poniamo, intender la politica senza vivere di attività politica, ne può far questo senza avere una idea di tutta la vita dello spirito, di quello spirito che è arte, religione, morale; così come uno storico dell'arte non potrà mai intendere l'arte di cui fa la storia senza riferirla alla personalità dell'artista, e per intender questa personalità deve veder l'artista come artista e come religioso, come politico e filosofo e via dicendo; così come uno storico della filosofia non potrà intendere una filosofia se non come soluzione del problema storico del tempo e

perciò dovrà rivivere tutta la vita di quel tempo. E ciò egli non farà mai per pura curiosità, che è un astrazione, ma per il vivo interesse di render presente a sè, al suo tempo, quella vita, potenziandosi della quale egli vivrà più vivo. Poichè l'opera della storia è il progresso stesso, quel progresso che ben definiva Giordano Bruno dicendo che è un riviver la vita delle generazioni passate e la nostra, e che non c'è, là dove gli uomini non solo non rivivon quella, ma anzi vicon morta la propria (1). Solo che a Bruno bisognerebbe aggiunger che non è un vivere e rivivere, ma un rivivere che è vivere, potenziarsi; e che anche coloro che manifestamente non rivivono quel passato, lo rivivono in qualche modo in quanto essi lo rifanno proprio indirettamente, nella vita che vivono e che è impregnata di quell'opera, così che il progresso si manifesta anche in chi non fa di proposito suo la storia del passato, perchè indirettamente anch'egli fa quella storia. Una tale concezione del progresso toglie al progresso il carattere trascendente ch'esso assume tutte le volte che noi lo concepiamo come un avvicinarsi ad una certa meta; la quale per esser tale deve esserci, e non esserci allo stesso tempo; deve cioè esser quell'altro mondo a cui sempre mira la trascendenza.

Si crede veramente, che per intendere e mostrare il progresso occorra mostrare un fine a cui tende lo sviluppo storico. Quest'errore in cui è caduto anche lo Hegel, porta con sè l'altro di assegnare una fine al mondo di cui si fa la storia. Infatti se l'umanità tende ad acquistare la perfetta autocoscienza (libertà) come suppone Hegel nella sua filosofia della storia, quand'essa l'abbia acquistata, come egli fa, nel mondo germanico, la storia del mondo, come fu più volte notato, è bella e finita. E come la storia politica anche la filosofia. Onde, secondo l'accusa già fatta ad Hegel, non solo egli fa morire l'arte nella filosofia, ma anche la filosofia nell'hegelismo, ultima e definitiva dottrina. In verità Hegel potrebbe difendersi dicendo che non spettava a lui, nè veramente gli spettava, il mostrare in che cosa era moritura la sua filosofia e chi dovea sbazarla di seggio, chè egli non doveva profetare ma filosofare. Ma il suo errore non è quello d'aver posto quel fine alla filosofia, ma quello d'averle posto un fine, di modo che essa debba pur finire, se non in lui in altri. Ora il concetto del fine estrinseco non è affatto necessario al concetto di sviluppo e di progresso. L'aver messo in

(1) G. BRUNO, *Cenz delle ceneri*, nei *Dialoghi metafisici*, Bari, 1907, p. 28-29.

evidenza questo è forse uno dei meriti maggiori del positivismo. Infatti l'evoluzione ch'è pure un'imitazione del concetto di progresso, si cercava si spiegarla non mediante un fine da raggiungere, ma mediante il successo del più forte. Solo che non si intendeva, come ebbe a spiegare il nostro Spaventa, che il più forte è appunto il migliore, e che questo concetto di nuovo e di migliore non può intendersi senza lo spirito (1). La filosofia, come lo spirito umano, progredisce non in quanto si avvicina ad un fine, ma in quanto invece si sviluppa, s'accresce di forza e di potenza, allarga ed approfondisce l'orizzonte, pone nel mondo un nuovo e più vasto mondo. Abbiamo già detto che è un'illusione quella di credere ad una scienza che progredisce in un mondo ch'è sempre lo stesso. Gioberti dice: « Ha ragione il Leopardi di dire che il Copernico fermò il sole e mise in moto la terra (2) », dicendo in modo incisivo e violento una verità ovvia, che cioè se Copernico non mise in moto la terra così come il naturalista se la rappresenta per sè stante, e senza di noi che la pensiamo, mise in moto quella terra che vive nei nostri pensieri e perciò appunto generò un nuovo mondo nel quale sorsero le fiamme del rogo di Bruno e patì la vergogna della abiura Galileo. Il progresso della scienza è il progresso della realtà stessa, di quella realtà che si genera con la scienza. Poichè noi tendiamo alla conoscenza d'un mondo che presupponiamo al nostro atto di conoscenza, ma riusciamo alla conoscenza di quel mondo che nasce col nostro atto di conoscenza. Ciò non è scetticismo. Sarebbe scetticismo il dire che non conosciamo ciò che vogliamo conoscere; ma non è scetticismo il dire che noi conosciamo più di quel che vogliamo conoscere. È bensì il riconoscimento d'una cosa assai ovvia, eppure così difficile ad esser riconosciuta, cioè che il pensiero è pur esso reale, che anche il pensiero è. Proposizione equivoca, poichè coloro che distinguono il pensiero dall'essere finiscono col non riconoscere più che anche il pensiero è; e coloro che riconoscono il pensiero come essere, finiscono col farne un essere, come accadde a Parmenide, e perderlo come pensiero. Ma non solo il pensiero è un essere, l'essere del pensiero, ma ogni essere per noi è solo nella forma del pensiero, è cioè un essere che si fa, che si produce da sè, e producendosi, si fa coscienza di sè. Così questa

(1) B. SPAVENTA, *La legge del più forte*, in *Scritti filosofici*, Napoli, Morano, 1900, p. 339 e segg.

(2) GIOBERTI, *Nuova Protologia*, a cura di G. Gentile, Bari, 1912, parte II, p. 192.

realtà che cresce sopra se stessa, progredisce, s'accresce di valore, pur non avendo un fine esterno a cui sia indirizzata.

IX.

Accanto al pregiudizio che per intendere la filosofia come sviluppo occorra assegnarle un fine, c'è il pregiudizio che il progresso dei sistemi sia una successiva liberazione dall'errore. I sistemi sono così pensati parte come verità e parte come errore. Parte come verità, perchè dove sarebbe il progresso da ciascuno di essi rappresentato se non in un qualche vero che affermano? Parte come errore, perchè se essi fossero tutta verità, che resterebbe da fare ai successori che devono far progredire il pensiero? Questo pregiudizio proviene dal vecchio concetto della verità come adeguazione del pensiero a qualche cosa che sia altro dal pensiero, al suo oggetto. Ma noi abbiamo già combattuto questo concetto, e mostrato che la verità è esperienza pura, non esperienza che si riferisce ad altro, ma esperienza che si riferisce a se stessa, ed è essa stessa realtà. Ogni sistema è quindi un atto vitale, una personalità vivente nella quale non c'è l'errore nel vecchio senso, ma solo la limitazione. Limitazione che non potrebbe non esserci, poichè la vita è questo particolarizzarsi, autolimitarsi dell'assoluto. Il mio universale pensiero non può vivere se non appunto particolarizzandosi, determinandosi, limitandosi. Ciò che si deve cercare è perciò la personalità nella sua integrità produttiva. Ciò che si considerava come errore è ciò che la personalità non è riuscita a produrre, e che noi possiamo in tanto determinare in quanto nel nostro spirito è già prodotto. Perciò ogni sistema vivo è tutto vero, come una persona vivente è tutta viva, e non in parte viva e in parte morta, sebbene sia moritura. Perciò la verità c'è stata sempre nel mondo, cioè ogni momento della realtà ha la sua verità che è il suo essere stesso. E perciò ancora, noi non sapremo mai quale è il nostro errore, perchè non sapremo mai ciò che non abbiamo prodotto ancora; e solo allora riconosceremo il nostro errore, quando l'avremo vinto noi, o altri ci abbia aiutato a vincerlo, producendo la nuova vita. All'errore come al male noi attribuiamo realtà positiva, ma essi in verità non cominciano ad apparire se non quando sono superati; cioè la loro realtà è puramente negativa. Che cosa è dunque il progresso di un sistema su di un altro? Ancora una volta, non il liberarsi dall'errore di quello; ma l'includere in sé tutta la vita di quello, creando da quella personalità una nuova personalità.

X.

Se la storia della filosofia non ha un termine verso il quale si avvicini, non ci sarà dunque neanche un problema unico attorno al quale essa si travagli. Noi abbiamo già rifiutato questo concetto quando abbiamo detto che appunto il progresso della scienza è un sorgere di nuovi problemi. Ma il non esserci un problema unico attorno a cui la filosofia si travagli non significa già che non ci sia unità di problema nella filosofia. Sarebbe lo stesso che dire che dall'esserci parecchi esseri pensanti derivi che non c'è unità di pensiero; cioè che ci siano parecchi pensieri, impenetrabili l'uno a l'altro, come le cose materiali, tali che siano dunque diverse verità insieme, tutte insieme valide. Ora noi sappiamo che la verità è una, che di due pensieri diversi e contrari uno solo è valido, cioè, è il pensiero; che le idee lungi dall'essere impenetrabili si risolvono l'una nell'altra in modo da costituire l'unità del pensiero come eterno processo. Per asserire che ci siano diversi problemi filosofici bisognerebbe ammettere la possibilità di diverse soluzioni filosofiche ciascuna per sé vera e tutte coesistenti. La diversità dei problemi filosofici noi sappiamo invece che è solo apparente, poiché la soluzione di un problema filosofico, cioè del problema filosofico impostato in una certa determinata maniera, implica la soluzione di tutti i problemi filosofici, cioè del problema filosofico posto in ogni altra maniera. È evidente che se io mi occupo solo di estetica, e dico che l'arte è il risultato del piacere provocato in me dalle eccitazioni di certi centri nervosi, tutta la mia filosofia sarà impregnata di questo materialismo; se dico che è intuizione pura, non potrò mai poi dire che la realtà del mondo è la materia bruta, o costruire una morale edonista. Ciò significa che un cosiddetto problema particolare non si risolve filosoficamente se non risalendo ad una visione totale della realtà. La quale visione è dunque il problema filosofico. Ma posta la sua unità, donde nasce la differenza? È evidente che nasce dal limite che noi assegniamo a questa realtà nel cercarla ed in quanto l'abbiamo trovata. La realtà degli antichi è essere e divenire; la realtà del mondo medievale è lo spirito che lotta con la natura; la realtà del rinascimento è la natura che include in sé lo spirito; la realtà dell'illuminismo è la ragione astratta; la realtà nostra è la ragione concreta, ossia lo spirito come autocreazione, storia. È evidente che ciò che noi abbiamo veramente cercato, si manifesta

in ciò che abbiamo trovato, e che dalla differenza delle soluzioni arguiamo la differenza dei problemi. Ma come le soluzioni si risolvono l'una nell'altra, si includono l'una nell'altra, così anche i problemi. L'unità del problema filosofico non è dunque astratta identità di problema, ma l'unità come processo.

XI.

È questo processo un processo necessario? Ecco l'ultimo problema che abbiamo da indagare. Un processo pensato come assoluto non può non esser pensato come necessario; ma il processo, rran mano che si assolve, non è per nulla necessario nel senso in cui la necessità si oppone alla libertà. L'accusa che si fa all'idealismo di trasportare la necessità in Dio, affermando che Dio non poteva non creare il mondo, anzi questo mondo, è il risultato d'un problema male impostato. Certamente, questo Dio, che noi pensiamo come creatore di questo mondo, *non può* essere pensato come non creatore o creatore d'un altro mondo diverso; perchè questa noi possiamo attestare opera di creazione, che si squaderna dinanzi ai nostri occhi.

Il problema può essere serenamente risolto solo guardandone l'aspetto puramente gnoseologico. Il nostro pensiero è atto, atto che non sussiste naturalmente senza porre un fatto. Cioè noi non concepiamo senza concepire qualcosa, il concepito. Unica categoria è senza dubbio il pensiero in atto, poichè è il solo concepente; e questo è il problema della categoria: trovare ciò che concepisce e non è concepito, ossia non ha bisogno d'essere a sua volta concepito. Questo è il pensiero come atto. Ma quest'atto non c'è se non come atto determinato e la sua determinatezza è l'unità dell'atto concepente con il concepito. Il quale concepito diviene perciò direi quasi esso stesso concepente, autoconcepente. Ecco la ragione per cui Kant che pure ha scoperto l'«Io penso», come suprema categoria, s'è poi lasciato andare a costruire una tavola delle categorie, che tutti i critici hanno trovato buon gioco a demolire, superando quindi il Kantismo. La tavola kantiana delle categorie, di cui pure egli menò vanto, ha una scarsissima importanza storica; ciò che importa è invece di rendersi conto come mai Kant che ha inteso tutto il valore dell'atto del pensare, dell'«Io penso», possa poi ridurlo a veicolo delle categorie. Si suole spiegare dicendo: è il suo errore. Sappiamo che cosa valgono tali spiegazioni. È evidente che se

Kant si fosse fermato all' « Io penso » avrebbe staccato l'atto concettuale del concepito; egli ha inteso l'impossibilità di far questo; e il suo difetto (nel senso etimologico o di questo termine) è proprio quello di non avere sufficientemente compreso questo legame. Il concepito, la determinatezza, non è uno strumento di cui l'universale « Io penso » si serva per concepire il reale; ma l'essere stesso dell'universale, il quale non può essere senza determinarsi, particolarizzarsi; ma poichè egli non è ente ma atto, non perciò trapassa nel particolare. Il pensiero è certamente; e come essere, è appunto un determinato; ma il suo essere è un farsi continuo, e perciò un continuo superare la determinazione. Chi scinde questi due momenti dell'essere e del farsi, scinde appunto il momento della libertà dal momento della necessità. Poichè ogni fare che sia fare e non apparenza di fare è per definizione libero, è creatore, autodominatore. Ed ogni fatto, ogni essere, puro essere, è per definizione necessitato, poichè se semplicemente è non può esser diverso da quello che è. Posto ciò, il problema del corso della storia, e quindi anche della storia della filosofia, riceve una facile soluzione. Se noi consideriamo il già fatto, esso deve appunto apparirci come necessario, poichè noi ce lo poniamo davanti come tutto compiuto. Ma se questo corso lo consideriamo nel suo farsi, esso ci appare appunto come la libera creazione della personalità umana. Questa è la storia del mondo come un fatto, necessaria; ma questa storia fu l'opera libera e volontaria dell'umanità, di quell'umanità che è appunto tutti gli uomini, tutti e ciascuno, poichè in ciascuno in qualche modo essa tutta riluce. Ma questa necessità è sempre unita alla libertà. Questa storia passata, non incombe come il destino degli antichi sull'attività presente. Poichè essa come puro fatto non fa niente; essa ha una funzione, un compito, un valore, in quanto noi la riviviamo, la rifacciamo persona nello spirito nostro. Ma allora appunto la sua necessità si risolve nella libertà dell'atto nostro creatore. Dico creatore, ma voi intendete, concreatore, poichè come abbiamo già chiarito, quest'atto è unità di concepito e concettuale, e concreazione di me che faccio la storia e di quello di cui faccio la storia; che per me riacquista vita, ma contemporaneamente a me dà vita, poichè potenza l'atto mio.

Così come venne corretto il falso concetto della oggettività, viene anche corretto il falso concetto della soggettività. La quale non è vuota soggettività, puro arbitrio, che appunto perchè tale potrebbe a suo piacimento falsificare la realtà e la storia; assurdo

concetto, poichè io non so vedere come mai la realtà sopporterebbe questo arbitrio; donde nascerebbe la possibilità di vivere in questo mondo sognandone un altro tutto diverso e che non avesse nessuna realtà e nel quale per tanto il pensiero vivrebbe. Le stesse così dette fantasie degli artisti non rappresentano un mondo reale, un mondo che Aristotele dichiarava anzi più vero di quello degli storici, forse perchè ai suoi tempi pareva che l'arte di Eschilo e di Sofocle rappresentasse più vivamente l'universale spirito umano della storia di Erodoto o di Tucidide?

La soggettività è arbitrio potenziato di necessità, è l'atto potenziato del fatto, è lo spirito potenziato della natura, della natura risolta nello spirito; del passato risolto nel presente; del fatto risolto nell'atto; di quell'atto che costituisce l'eterna personalità umana, in cui noi annullandoci, viviamo, poichè essa vive per noi.

Palermo, 28 dicembre 1919.

VITO FAZIO-ALLMAYER.

VARIETÀ

L'ANIMA E L'ORGANISMO

APPUNTI INEDITI

DI

BERTRANDO SPAVENTA.

[Gli appunti che qui si pubblicano per la prima volta sono le prime lezioni del corso di Antropologia che lo Sp. tenne nell'Università di Napoli nell'anno 1863-64. I primi tre paragrafi, secondo le date autografe apposte al ms., si riferiscono alla prima lezione, del 26 novembre; i tre paragrafi successivi diedero materia alla seconda lezione, del 28 dello stesso mese; e col § 6 ebbe inizio la lezione seguente del 1° dicembre. Del ms. fattomi ricopiare alcuni anni fa dal rimpianto amico mio Sebastiano Maturi, un cenno diedi nella *Bibliografia degli scritti* dello Sp., posta innanzi al suo volume di *Scritti filosofici*, Napoli, Morano, 1900, p. CXLV.

Lo Spaventa in quei primi corsi di Napoli attendeva ad esporre tutte le parti principali dell'Enciclopedia hegeliana, tenendo sempre quello stesso metodo di ricostruzione interiore e di riscontro col pensiero italiano, di cui diede così cospicuo esempio nel primo anno pel corso di Logica (v. il volume *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filos. europea*, ed. Gentile, Bari, Laterza, 1908). Esponendo in queste *Lezioni di Antropologia* la prima parte della *Filosofia dello spirito di Hegel*, non mancò di prendere in considerazione gli studi posteriori degli epigoni di Hegel, tenendo presente segnatamente lo Schaller (*Psychologie*, Weimar, 1860): un hegeliano il quale, secondo F. A. Lange (*Gesch. d. Mat.* 11, 386), « si vide costretto dalla sua lotta contro il materialismo a una minuta considerazione della parte fisiologica ». G. G.]

I.

L'ultimo grado dello sviluppo della natura (dell'idea come natura) è l'organismo. La filosofia considera la natura come idea: appunto come quella connessione o relazione universale, nella quale tutti gli enti naturali hanno la loro vera realtà.

La natura è l'idea come estrinseca a se stessa. Fondamento e presupposto universale di ogni ente naturale è lo spazio, — cioè appunto la pura estrinsechezza: — ogni ente naturale è spaziale. La vita della natura è nel suo progresso una continua determinazione, risoluzione, negazione, idealizzazione dello spazio: una continua tendenza dell'idea a raccogliersi in se stessa dalla sua

multiplicità esterna. L'organismo — quella unità che è l'organismo — è il grado ultimo e perfetto di questo raccoglimento: lo spazio — la stessa materia *ut sic* — perfettamente determinato. Il primo grado è la gravità. Ciò che nella materia grave è mera idealità o unità estrinseca e non mai raggiunta, nell'organismo è attualità o unità reale intrinseca. — Questa risoluzione perfetta dello spazio non è annullamento dello spazio. L'organismo come atto, cioè nella sua verità, non è di certo semplice spazio o materia, non esiste nello spazio; ma pure presuppone lo spazio; è, anzi, attività spaziale (spaziativa), appunto in quanto unisce in una indivisibile unità tutto il multiplice corporeo o estero.

2.

Chi dice organismo, dice anima.

La natura è meccanismo (processo fisico) e dinamismo (processo chimico). Se non fosse altro che ciò, vale a dire, se l'organismo non fosse altro che una combinazione particolare di processi fisici e chimici (come dicono alcuni), l'organismo non sarebbe anima. Giacchè l'anima non è un risultato di que' due processi: i quali non possono mai dare quella unità soggettiva in cui consiste appunto l'anima. Il meccanismo non dà che una unità meramente oggettiva, un oggetto tra gli oggetti; il dinamismo una unità meramente indifferente, neutrale.

Per noi l'organismo è più che un semplice meccanismo e dinamismo: è teleologia, cioè l'energia di porsi e chiudersi in un tutto davvero impenetrabile e indivisibile. Questo processo è essenzialmente processo psichico: il molto non è più semplicemente tale (uno tra molti; meccanismo), nè si neutralizza (dinamismo), ma tocca, dirò così, e compenetra tutto se stesso, cioè diventa uno rimanendo tuttavia molto, ma molto come uno. I componenti, uniti, non sono più sè, ma un terzo, acqua: separati, sono sè, non acqua. Solo il se stesso è unità e distinzione insieme. Questo toccare, contenere, comprendere, chiudere se stesso — questa geminazione e, nella geminazione, unità di se stesso — è il sentire, il sentire sè: l'anima.

Il sentire, il sentire sè, è la determinazione fondamentale, universale dell'organismo (dell'attività psichica), come lo spazio dell'ente naturale. Ciò non vuol dire nè che l'organismo non sia altro che processo psichico (che non sia processo formativo e nutritivo), nè che in tutti gl'individui il processo psichico si esaurisca nel semplice senso di sè. (Se vi siano tali individui, non è qui il luogo di vedere). Ma vuol dire, che dove non è senso di sè, non è punto attività organica.

Ho detto senso di sè; perchè ogni sensazione esterna o interna, quale che sia, è sempre un rapporto ideale dell'individuo a se stesso. L'individuo non sente, se non sente se stesso in quello che sente. Questa medesimezza è l'essenza di ogni sen-

szazione, di ogni stato psichico. — Se questo senso di sè *ut sic*, senza una particolare sensazione, possa esserci, non è qui il luogo di vedere. Dico solo che senza di esso, non ci è sensazione particolare.

3.

Ho detto: chi dice organismo, dice anima. Ora dico: chi dice anima, dice senso di sè. Non v'ha anima, che non sia tale: che non sia senso di sè. — È questo un punto importantissimo. Comunemente si ha un altro concetto dell'anima. Ciò che si esige principalmente è che l'anima non sia niente di materiale, e che sia superiore al corpo. Per ciò non si vede altra via, che dire: l'anima è semplice, inestesa, etc.: la semplicità è l'essenza dell'anima.

Ma anche il punto matematico è semplice, indivisibile, inesteso. E pure la semplicità dell'anima non è quella del punto. Dire così: semplicità in generale, è enunciare un predicato negativo soltanto; è dire: l'anima non è un composto, non è un esteso, etc. Ma cos'è? Ciò che si vuole è un predicato positivo. In che si distingue la semplicità dell'anima da quella del punto?

Allora si dice: l'anima sente, sente sè. Il predicato positivo è il sentire. Il punto non sente.

Bene. Ma la questione in questa enunciazione è di determinare la relazione tra questi due predicati dell'anima: la semplicità e il sentire. È l'anima essenzialmente sentire, di modo che, tolto questo, è tolta l'anima? E allora la sua semplicità deve essere così fatta che sia lo stesso sentire, o abbia una relazione necessaria col sentire: cioè tale, che ci sia, solo in quanto ci è il sentire. — Ma se l'anima è essenzialmente sentire (se la sua entità è il sentire; se la sua semplicità è il sentire stesso), non è più vero che essa abbia una relazione meramente estrinseca col corpo, che essa sia la negazione assoluta della materia, dell'estensione; giacchè senza corpo non si sente.

La dottrina cartesiana — ammessa comunemente, — che l'anima sia una sostanza semplice, inestesa, separata e solo unita estrinsecamente al corpo preso come un'altra sostanza, è in fondo in fondo la negazione dell'anima: Giacchè in questa dottrina il sentire non ha una relazione necessaria colla semplicità (essenza) dell'anima; la semplicità dell'anima è qualcosa di generale e astratto, come quella del punto. Cartesio, infatti, negava l'anima come semplice sentire; per lui gli animali erano semplici automi. Anche Herbart nega che sia un predicato originario, costitutivo, essenziale dell'anima non solo il senso, ma la rappresentazione in generale; e quindi la coscienza, il pensiero. La semplicità, che egli attribuisce all'anima, è anche astratta e vuota: il vuoto uno, opposto e estrinseco al molto. Ma di ciò appresso.

Indaghiamo dunque la relazione tra il processo del sentire e la semplicità, che è essenziale predicato dell'anima.

Noi sogliamo dire individui (e individuo in generale significa appunto semplice) tante cose: p. e. una pianta, un cristallo, etc. Perché? Perché ciascuna è lì, in mezzo e dinanzi alle altre cose che compongono il mondo, come un ente per sè, sostanziale, e che nella sua propria entità si distingue da ogni altra cosa. È questa la individualità che noi attribuiamo all'anima? l'individualità propria di un individuo in quanto sente? Se ben consideriamo, si vede che quelle cose che noi diciamo comunemente individui, sono tali solo per noi, ma non per sè. La loro individualità unità non è niente d'interno, non è vita loro propria; il moto che è in esse e costituisce, dirò così, la loro materia o contenuto, non si raccoglie in un punto unico attuale, e la cosa non esiste come un tal punto, e solo come un tal punto. Quindi la loro divisibilità: dell'individuo si fa più individui (per separazione, non per generazione); del cristallo più cristalli, e della stessa pianta più piante. Al contrario l'unità, l'individualità, l'indivisibilità — che noi enunciamo generalmente d'ogni cosa — viene ad esistere in una propria e vera forma, solo in quell'atto, che diciamo senso di sè. Quest'atto è la vera individualità. Per esso l'individuo è sè, se stesso (ciò che non è mai nè il cristallo, nè la pianta, nè altro); noi diciamo anche soggetto.

Ma si badi: Noi sogliamo dire soggetto anche altro, che non sia l'individuo che sente. Noi diciamo: la pietra è rossa; e nello stesso senso certi psicologi dicono: l'anima è semplice, l'anima è senziente. Qui l'anima è posta come soggetto, prima e senza dei predicati che le si attribuiscono, come la pietra; o almeno, è soggetto prima e senza la sensazione. Qui la soggettività è presa nel senso puramente grammaticale.

Ora tale non è la soggettività dell'anima. Nè l'anima è soggetto, attuale soggetto, sè (e nell'uomo Io) prima della sensazione, nè la sensazione è un predicato di tal natura che possa essere attribuito ad una sostanza che originariamente e in sè non sia senso di sè (vero soggetto). Invece, il reale soggetto, il sè attuale è il processo stesso del sentire, e nasce e si forma solo con questo processo. Così non si deve dire propriamente: l'anima ha senso di sè (quasi che l'anima ci fosse già senza sentire sè), ma: l'anima è l'atto o il processo stesso del senso di sè.

Chi dice senso di sè, e ente che sia essenzialmente senso di sè (la cui entità sia un tal senso), dice geminazione dell'essere. Si noti bene questo. Perché l'individuo si senta, cosa ci vuole? Basta che sia lì, immediatamente e semplicemente? No; egli non deve essere semplicemente, ma porsi, prodursi: produrre se stesso; la sua esistenza (il suo essere, la sua realtà) è l'atto o processo della produzione di se stesso. Il suo essere è dunque attività, movimento; ma non semplice attività. È attività, che in quanto esce e si allontana da sè (si distingue in se stessa) si avvicina e ritorna a sè in questa stessa sua distinzione. Questa unità nella geminazione è il senso di sè. Dove questa non è, non è anima.

La semplicità dell'anima è dunque a questa condizione; ha questa natura.

Questa originalità del senso di sè, da cui viene propriamente determinata la semplicità dell'anima, è evidente. Perchè non fosse originale, il senso di sè dovrebbe essere prodotto e aggiunto estrinsecamente da un altro. Ora è ciò possibile? Il se stesso può essere prodotto così? Esso è solo in quanto produce se stesso. Perciò esso non è una semplice proprietà, predicato, etc., che si acquisti posteriormente (all'esistenza). Esso, in quanto è la stessa energia di essere per sè, è il soggetto medesimo: la sostanzialità stessa dell'anima.

Dobbiamo considerare ancora più particolarmente la semplicità dell'anima, come risulta da questa sua relazione col senso di sè.

4.

Comunemente la semplicità apparisce come un predicato originario, e il senso di sè come un predicato secondario; il quale, anzi, per certuni potrebbe anche non esserci, senza che l'anima cessasse perciò di essere anima. Ora al contrario si vede che il senso di sè è l'originalità stessa dell'anima, e la semplicità è un risultato di quella e riceve da quella il suo vero significato. Si vede che la vera semplicità è questa: quella del punto è astratta.

Infatti, noi diciamo semplice ciò che è indivisibile. Ora nessuna sostanza materiale è indivisibile: tutte possono essere divise meccanicamente o chimicamente. È vero che gli elementi chimici non possono essere divisi chimicamente e molto meno meccanicamente. Ma ciò non vuol dire, che siano in sè indivisibili. Già tali elementi esistono nello spazio; e in quanto spaziali sono divisibili come lo spazio. Gli stessi atomi, di cui si fa constatare quegli elementi, sebbene siano supposti indivisibili, sono pure spaziali e perciò in sè divisibili. Solo l'anima, dunque, è indivisibile assolutamente. Ma pure, ripeto, tale indivisibilità non è quella del punto. L'anima non è un esteso, non è un composto meccanico nè chimico, e pure abbraccia in sè il processo della sensazione.

Il punto non ha parti, non è spaziale, sebbene sia nello spazio; la sua semplicità è inattiva, negativa, morta. L'anima invece, come il processo stesso della sensazione, contiene in sè un multiplice, e la sua semplicità è attiva e positiva, in quanto supera e unisce — cioè semplifica — questo multiplice. Questo è la stessa esteriorità dell'esistenza materiale, la quale è spaziale e divisibile; e l'anima, che la unisce e semplifica, non è estesa e non è nello spazio. E nondimeno non si può dire che lo spazio sia fuori di essa. Giacchè essa comprende in sè lo spazio.

Adunque, il non esser altro la semplicità dell'anima che il processo stesso della sensazione, dà un carattere nuovo e proprio alla semplicità stessa. Essa è semplice, in quanto è energia, semplificatrice; immateriale, in quanto immaterializza; ideale, in quanto idea-

lizza; una, in quanto unizza. In altri termini, essa non è immediate quello che è; ma è, in quanto si fa per propria energia quello che è. Non è tale che sia già, e poi le si aggiunga qualcosa, il corpo, e quindi l'atto del sentire; ma è, in quanto unisce idealmente il molto corporeo. Senza di questo essa è vuota e astratta unità, non è anima; e pure non è niente di corporeo, o meglio niente di materiale. E tale è lo stesso organismo; il corpo in quanto organico. Il corpo come semplice corpo è grave, divisibile, etc.; io lo peso, lo divido meccanicamente e chimicamente; ma l'organismo, l'atto organico, quella unità in cui si unizzano e risolvono l'una nell'altra le funzioni e gli organi, io non posso pesarlo nè dividerlo. E l'energia di quella semplicità che è l'anima, si mostra appunto in ciò, che essa supera la gravità, la estensione, l'esteriorità, la particolarità, e si pone come attualità intima e universale. Chi può pesare quest'attualità? Quanto pesa l'atto del sentire? — Nello stesso modo si vede, quanto errino e contrastino al fatto coloro che tutto fanno consistere in processi e forze meccaniche e chimiche; giacchè il processo del sentire, superando appunto questi due processi, dimostra che essi non sono niente di assoluto.

5.

Questo concetto della semplicità dell'anima — la semplicità come energia, e non già come immobile puntualità — non è una mia invenzione, nè una invenzione di coloro che sono tenuti per i diavoli della filosofia. In fondo in fondo è quello stesso del Rosmini. Giova intrattenermi su questo un po'.

Epilogo (1). Carattere essenziale dell'animale è il sentire. Il principio senziente è semplice, perchè l'esteso non può sentire l'esteso. Ma convien formarsi un giusto concetto di tale semplicità. Alcuni s'immaginano che l'anima sia un punto matematico. Se fosse tale, « il sentire di questo punto, non potendo uscire di sè stesso, non sarebbe mai atto a sentire l'esteso. [In verità non sentirebbe affatto, giacchè sentire è come uscire di, sè, è distinguersi in sè; e il punto, dice lo stesso Rosmini, non esce da se stesso]. Oltre a ciò, un punto matematico non è più che un essere mentale, formatoci coll'astrazione etc. Coloro che pigliano dal punto de' matematici l'esempio della semplicità dell'anima, si mettono sopra una falsa via, che li allontana dal pervenire al giusto intendimento del principio sensitivo ». — E da ciò un importantissimo corollario. Se l'anima non è estesa, nè è un punto matematico, si vede che ella non può « occupar luogo alcuno, nè aver meglio una situazione che un'altra;... non trovarsi in parte alcuna nè grande nè piccola, nè in tutto il corpo, [in tutto come vero tutto — organismo — si] nè in un punto; perocchè il suo modo

(1) A. ROSMINI, *Antropologia*, sino a pag. 232.

di essere non ha alcuna comparazione o proporzione o similitudine con ciò che è materia o proprietà di materia». — Quindi non ha più senso la domanda tanto celebre: in qual parte del corpo risiede l'anima?

L'anima di più sensazioni anco diverse ne fa una sola: il che non potrebbe, se ella non fosse una e semplice. (Cioè, dico io, se non fosse appunto quella energia unitiva e semplificatrice; ma di ciò più appresso).

L'anima sente l'esteso; cioè a dire, l'esteso è contenuto nell'ineteso. « Se l'inetensione del principio sensitivo fosse quella di un punto matematico, come volgarmente lo si concepisce, sarebbe cosa impossibile che ciò che ha estensione stesse in un punto matematico. Ma questa maniera di concepire l'inesistenza di una cosa nell'altra, quando si applica al caso nostro, è del tutto materiale e falsa». — L'anima sensitiva contiene e riceve l'esteso come sensibile. Il sensibile è opposto e distinto dall'anima, e pure ha la sua sede nella stessa anima (è un elemento del sentimento). Quindi conviene dire: il corpo (sensibile, esteso) è nell'anima, piuttosto che: l'anima è nel corpo. « Il corpo non si può dire fuori propriamente, ma diverso dallo spirito, e tuttavia nello spirito ».

Se l'esteso sensibile è nell'anima e tuttavia si distingue per diversità di essenza dall'anima, segue che « due enti possono stare l'uno nell'altro [cioè l'esteso nell'anima, non viceversa], e possono comporne un terzo [che quindi sarà l'anima stessa come atto cioè come anima] senza distruggersi, senza mescolarsi, senza confondersi [atto, che è insieme distinzione e unità] » (1). I sensisti, vedendo che un corpo non può stare nell'altro, conchiudono falsamente: niuna cosa può stare in un'altra, almeno senza confondersi insieme con essa.

L'atto del principio sensitivo si spande nella estensione, che è la cosa sentita. Questi due elementi, cioè la cosa senziente e la cosa sentita, il principio e il termine del sentimento, sebbene distinti tra loro e in un cotal rapporto di opposizione, tuttavia non si possono realmente dividere e separare, senza che periscano entrambi. Perocchè, supponendo che manchi interamente la cosa sentita, non si può più concepire che rimanga un principio senziente; giacchè non è più senziente ciò che nulla affatto più sente: da quell'ora, ogni principio che sente è svanito, perchè è svanito il sentimento, sottrattogli l'uno de' due elementi essenziali. Ciò vuol dire, mi pare, che l'anima, come anima, come senziente, non è niente senza il corpo; non è niente se non è processo della sensazione: cioè non è una sostanza separata: ma è appunto quel terzo, di cui Rosmini parla più su. « Che se pur si voglia immaginare, soprastare qualche cosa all'annullamento del sentimento, questa cosa che s'immagina soprastare per giuoco d'immaginativa, si potrà

(1) Pag. 95.

bensì concepire che sia un oggetto, ma non già un soggetto: un ente atto a rendersi termine del mio pensiero. ma però un ente che non sente nulla, e che è nulla a sè medesimo, un parto insomma dell'immaginazione, una finzione — — e che però non è mai quel principio senziente di cui parlavamo, perocchè il principio senziente non si presenta alla meditazione altro che come il sentimento stesso, considerato nella sua relazione di attività senziente che lo costituisce». (Questo è quel che ho detto io più su) (1). Quindi Rosmini dice: La vita animale è « un'incessante produzione del sentimento corporeo e materiale ».

L'animale « non percepisce se stesso, non riflette sopra di sè, non si distingue dalle cose che sente, dal sensibile; il senziente e il sentito nell'animale non si possono separar mai: essi non formano insieme se non un unico sentimento — —; non si può nè pur dire, che il senziente senta se stesso, perocchè il suo atto non termina in sè, ma nel sentito, e quivi solo, nel sentito, può in qualche maniera dirsi che si senta; unicamente perchè un sentimento tutto e meramente passivo non può concepirsi: sicchè nel sentimento, sebbene unico, deve averci azione e passione; e quindi una cotal dualità, ma sempre un sentimento solo. Il mero animale non potrebbe dire Io — — ». La vera identità dell'animale è quella del sentimento fondamentale. — L'identità del principio senziente non è qualcosa da sè sola. « Come non si può concepire l'esistenza del principio senziente solo separato dalla materia, così non si può concepire nè pure la sua identità; perocchè è chiaro che ciò da cui dipende l'esistenza di una cosa, è anche ciò da cui dipende l'identità della cosa medesima (2)... Ella non può nascere che dal nesso che ha il principio senziente colla materia del sentimento, nel qual nesso il principio senziente trova la vita e l'origine. — — L'identità animale viene ad aver la sua sede nel termine permanente del sentimento fondamentale » (che è il corpo organico).

Ove si sottragga al principio senziente ogni materia, non si può più nè men concepire; perchè, sottraendo la materia al sentire, è tolto il sentimento: e tolto il sentimento, è perito il principio senziente. « Nell'ordine delle cose reali i due elementi dai quali l'animale risulta non si possono dare divisi, e poi congiungere insieme a formar l'animale; ma essi devono esser dati belli e uniti dalla natura; dee esser dato il sentimento (l'animale) ». — (Il che significa: il senso di sè pone sè).

Sintetismo. « All'animale non preesistono i suoi elementi,

(1) « L'anima sensitiva non vive che pel sentimento; privata del quale, si estinguerrebbe ». Ora sentimento senza corpo (termine) non ci è. Dunque, l'anima è sostanza separata? D'altra parte, dice bene: « il corpo non vive se non quando ha quell'atto, col quale esso nell'anima produce il sentimento ». Cioè, quando è organico. Organismo e senso è tutt'uno.

(2) È identità che implica un altro.

nè l'uno di questi all'altro; ma gli elementi sussistono uniti formanti l'animale. — L'animale esiste, ecco il fatto primo; dacchè l'animale esiste, i suoi elementi si trovano in esso, ecco il fatto secondo » (1).

« Il principio senziente viene modificandosi secondo che si modifica la materia sua e l'organismo di essa, sicchè la materia e l'organizzazione determinano il suo modo di essere ». (A un dato organismo una data anima).

« Non si potrebbe dare il continuo in nessun modo, se non a condizione di un principio semplice, che il percepisce; perocchè il concetto del continuo esige, che tutte le parti appa-
riscano contemporanee e senza interruzione fra loro, il che non può farsi, se non si supponga che appaiono ad un principio semplice, la virtù comprensiva del quale possa, rimanendo identica, diffondersi contemporaneamente a tutti i punti di esso continuo. — — — Il principio senziente aderisce a tutte le parti di quel continuo, che forma il termine del sentimento; e vi aderisce di maniera, che questa virtù identica si trova contemporaneamente in tutti i punti della cosa estesa sentita; e solo a questa condizione può darsi sensazione di cosa estesa e continua ».

Il principio senziente sente nella estensione, la propria attività « solo in quanto è inesistente all'estensione ».

L'immaginazione « sottopone nel principio senziente una radice, un *sub-stans*, secondo l'analogia de' corpi. Non si nega assolutamente che possa esistere una radice del principio senziente; ma questa, se mai vi ha, non si dee confondere col principio senziente (l'anima); questa è anteriore al principio senziente, e senza individualità. Il principio senziente si trova nel solo sentimento, e non in cosa antecedente al sentimento. E si dovrà definire: « il sentimento stesso considerato nella sua relazione di attività, e non in quella di passività ». (L'anima è il processo stesso della sensazione). Dunque: anima, in quanto senso, non è sostanza separata; e in ciò il materialismo ha ragione. Esso dice: l'attività psichica è attività organica. Bene. Ma l'errore è di considerare l'organismo come la combinazione di forze fisiche e chimiche, non come l'energia stessa dell'individualità. Ora quella combinazione non può dare l'attività psichica; non può dare il senso.

D'altra parte (nel dualismo) appunto perchè non si vede altro nella natura che forze meccaniche e fisiche si ammette l'anima come sostanza separata.

Quando noi poniamo tale intima connessione tra l'anima e l'organismo, che, tolto questo, quella non ci è più (l'attività psichica è l'attività organica: nell'essenza dell'organismo è contenuta l'anima, e quello nella essenza di questa), non diciamo punto che l'anima

(1) Nell'uomo solo Iddio (*Gen.*, II, 7) prima fece il corpo e poi, non fece, ma v'inspirò l'anima. Anima intelligente.

sia il risultato dell'organismo. Diciamo invece, che l'unità appunto reale dell'organismo è l'anima (1). L'anima sarebbe un risultato, se l'organismo si ponesse come già bell' e fatto, come già esistente senza l'anima, e poi gli si facesse produrre i processi psichici. Ora ciò non è. Organismo e anima si pongono e si sviluppano insieme, perchè organismo che si sviluppa è anima che si sviluppa.

(1) Rosmini: « Non possiamo ammettere la definizione aristotelica — abbracciata poi dagli scolastici (anima = atto del corpo organico: *animam substantiam atque formam corporis naturalis, potentia vitam habentis, anima entelechia prima corporis naturalis* etc. —) — nè manco come definizione appartenente all'anima meramente sensitiva. Se fosse nulla più che un atto [non un, ma l'] del corpo, ella non sarebbe distinta dal corpo; — —; sarebbe nulla più che un modo di essere della cosa [stessa]. Ma ciò non va — —: il corpo non è che il principio stimolatore e suscitatore della sensazione; ma l'anima è quella che ha in sé la stessa sensazione — —. Ciò che si può dire si è che l'anima trae il corpo organico in cotal suo atto [corpo organico, senza l'anima!], che prima egli non aveva. — E che il corpo organico venga posto in un atto del tutto nuovo dell'anima, egli è ben facile a riconoscerlo, ove si paragoni un cadavere con un corpo vivente: quello immobile, questo altro — —. Un tal atto, però, è animazione, non anima». — Ma ci è organismo senz'anima? E come si concilia ciò con quel sintesismo di poi?

RECENSIONI

BENVENUTO DONATI — *Il rispetto della legge dinanzi al principio d'autorità — Critica alla filosofia civile di Hobbes.* — Roma, Athenaeum, 1919 (8° di pp. 93).

Il lavoro, come già tanti altri di « filosofia del diritto », si compone di due parti, relativamente distinte l'una dall'altra. Nel primo capitolo, l'A. studia l'obbligo giuridico nelle sue connessioni logiche e materiali con la sanzione. Fermo il principio che non vi è norma senza sanzione, distingue quest'ultima in due momenti: sanzione obbligante e sanzione esecutiva, il cui carattere differenziale sarebbe la forza coattiva o giudiziale, di carattere repressivo più che di mezzo ad ottenere l'adempimento. Secondo l'A., la responsabilità civile, la responsabilità penale e la così detta nullità sarebbero delle sanzioni. Ma la costrizione non può, a suo parere — che è pure il nostro — considerarsi come il fondamento della obbligatorietà della legge, nemmeno quando s'intenda per coazione il lato psicologico di questa: certamente, la coazione così intesa ha gran parte nella obbedienza effettiva del comando giuridico, ma non può concepirsi come l'elemento fondamentale e determinante l'obbedienza: ben altre essendo le « forze vive su cui riposa l'esistenza effettiva di un ordinamento giuridico ». L'autore si propone quindi il seguente quesito: « si fonda l'osservanza della legge su forze materiali o spirituali, eteronome od autonome, sull'autorità del Potere che comanda o sulla ragione del soggetto che obbedisce? ». Qui il lavoro cambia aspetto, perchè l'A. si pone ad esaminare la « filosofia civile » di Hobbes » ossia la concezione hobbesiana circa le ragioni della obbligatorietà della legge. E il secondo capitolo contiene perciò un'analisi accurata di quello ch'è il vero pensiero di T. Hobbes, a torto considerato, come dimostra l'A., un sostenitore ed un apologista dell'assolutismo politico. Sulla dottrina hobbesiana, corrono, com'è noto, molte leggende, dovute, a quanto pare, a letture troppo superficiali: dal qual difetto si è ben guardato il Donati, che, con una diretta e accurata indagine sulle fonti, mette in luce il contenuto effettivo del pensiero di Hobbes, sopra tutto nel *Leviathan* e negli *Elementa philosophica de cive*. Più che un esagerato ossequio alla forza del Potere, il Donati ritiene giustamente che l'assolutismo di cui parla Hobbes, debba intendersi in maniera alquanto moderata: un assolutismo, com'egli dice, a servizio degli'interessi collettivi, fondato, come già ben vide il Bar-

tolomei, sul principio di necessità. In conclusione, dalla critica dell'opera hobbesiana l'A. deduce che il principio della obbedienza alla legge, dev'essere un principio etico, anteriore, logicamente, all'esistenza stessa della legge; da trovarsi, più che nelle ragioni della legge, nelle ragioni del diritto.

Questo succintamente e a grandi linee, il contenuto del libro del Donati. Del quale osserveremo che la prima parte è priva di valore filosofico: potrà avere qualche importanza per la scienza del diritto (in senso oggettivistico o, come suol dirsi, empirico), ma non per la filosofia, cui sono totalmente estranee quelle considerazioni. Dal punto di vista scientifico, la concezione del Donati ci pare inaccettabile perchè la sanzione, nel suo significato tecnico-scientifico, è semplicemente un imperativo secondario determinante le coseguenze giuridiche cui va incontro il soggetto che trasgredisce: il primo elemento della norma, il così detto imperativo primario o precetto (Merkel). La distinzione fra sanzione obbligatoria e sanzione esecutiva è, secondo noi, priva di fondamento, non essendo difficile scorgere come la pretesa sanzione obbligatoria sia niente più che l'atto con cui nel nostro diritto il capo dello Stato concorre alla formazione della legge: figura ristretta, incapace di valere come elemento comune di tutte le leggi (il cui significato, in senso tecnico-giuridico, non si presta ad essere troppo allargato, come fa invece il Donati). In secondo luogo, l'A., cui non è ignoto quanto dice il Croce in proposito, non avrebbe dovuto parlare di coazione o di coercibilità, perchè, a ben pensarci, una coercizione, ossia l'annullamento della volontà umana, è un assurdo, insostenibile tanto nel campo filosofico quanto nel campo scientifico. La coazione psicologica non è poi un *quid insito* nella norma o nella sanzione, ma è un particolare stato del soggetto che si rappresenta le conseguenze della trasgressione del precetto: ed è ovvio che tale intimidazione è sempre un'auto-intimidazione; relativa, quindi, e variabile da soggetto a soggetto. Quale valore abbia la mera forza fisica nel mondo del diritto, che è, in fondo, il mondo delle azioni umane, è facile vedere: nessuno; a meno che si voglia fare del positivismo (che sarebbe più appropriato definire come... negativismo). La responsabilità civile e quella penale, infine, non sono sanzioni, ma condizioni giuridiche soggettive che danno luogo all'applicazione di una sanzione (pena o risarcimento dei danni, come figure fisiche). Perfettamente vero che la coazione non possa ritenersi come il fondamento della obbligatorietà delle norme giuridiche (quantunque il Donati non si sia fermato a dimostrare l'insostenibilità della concezione opposta); ma qui l'A. forse non ha posto abbastanza bene il problema dal punto di vista scientifico. Problema che ha due aspetti fondamentali: *perchè* le leggi vengono di fatto obbedite? *perchè* le leggi devono essere obbedite? Se, in sede di filosofia, non possiamo fare distinzione fra il reale e l'ideale, fra l'essere e il dover essere; scientificamente, è possibile distinguere la ricerca causale dalla ricerca teleologica: senza di che il problema — ch'è di natura prettamente oggettivistica — verrebbe ad ingarbugliarsi, come del resto è avvenuto sovente.

Non tutti sembrano esatti i giudizi che, dal punto di vista filosofico, l'A. dà dell'opera hobbesiana. Egli dice: «La verità è invece che l'autorità del potere da cui la norma, non è per sé una forza sicura ed indeclinabile che abbia potenza determinante; il rispetto della legge è suggerito all'individuo sopra tutto dalla ragione, in considerazione dell'autorità del potere. Ma anche precisato così il principio morale (noi diremmo piuttosto politico) di Hobbes, per la rettifica arrecata nella interpretazione del suo assolutismo politico, vediamo la sua intrinseca debolezza: fondato sulla ragione e non sul sentimento (!) tale principio resta privo di una vera forza etica. Se alla ragione non si umilia il sentimento, la visione del dovere non potrà tradursi in azione . . . » (p. 53-54). Non torniamo così alla vecchia teoria psicologistica delle facoltà? Che cosa è questo sentimento in sede di filosofia pura?

Un altro punto in cui è non sappiamo consentire col B. è la valutazione complessiva che, sulle orme del Bartolomei, fa dell'opera hobbesiana. In sostanza, egli dice, Hobbes s'è proposto un problema filosofico, ma lo ha trattato da giurista dommatico. A noi sembra invece che proprio il Donati abbia voluto valutare e ricostruire anche dal punto di vista dommatico il pensiero hobbesiano: il che è arbitrario. Se no, Hobbes non avrebbe scritto — e questa sarebbe stata allora la valutazione — se non un bel pasticcio di filosofia, di politica e di dommatica . . . *in fieri*, non essendo certamente paragonabile la dommatica odierna del diritto pubblico con quella che si poteva conoscere a quei tempi, le opere dei giuristi romani, pratici e dei glossatori e post-glossatori medievali. Lo Stato di Hobbes resta sempre uno stato ideale: epperò la sua costruzione, messa in rapporto col concetto della filosofia nell'epoca, non può non essere filosofica. Quest'accusa di dommatismo giuridico è, senza dubbio, una di quelle inconscie trasposizioni delle nostre concezioni attuali, da cui deve guardarsi sopra tutto lo storico della filosofia. Se no, Talete, Anassimene, Eraclito e altrettali filosofi dovrebbero essere ritenuti dei semplici studiosi di fisica . . . idraulica o pirotecnica!

A. E. CAMMARATA.

ERNST CASSIRER — *Kants Leben und Lehre*. — Berlin, ed. Bruno Cassirer, 1918 (pp. XI-448 in-8°).

La caratteristica di questo volume vorrebbe essere nell'intendimento dell'A. una perfetta risoluzione del problema biografico in quello filosofico, e viceversa. Partendo dal concetto — senza dubbio giustissimo — che il compito essenziale di ogni biografia sia il ricercare in qual modo nella vita d'ogni grande pensatore l'individualità personale di lui si venga sempre meglio compenetrando con le opere, apparentemente risolvendosi in esse, ma, in realtà, segnandole sempre più spiccatamente della propria impronta creatrice, ed emergendone via via più chiara e più limpida a se stessa, il

Cassirer si propone di dimostrare come, nel caso speciale di Kant, la forma della dottrina e la forma della vita nascano, d'un sol getto, da quella tendenza all'universale, che fu la caratteristica costante della sua vita come dell'opera sua.

Assunto difficile per sè; difficilissimo, come il Cassirer stesso riconosce, quando si tratti di un pensatore come Kant, in cui a prima vista la vita presenta uno stridente contrasto con l'opera; sì che, quanto più in questa si viene accentuando e rinvigorendo la tendenza verso l'universale, tanto più quella sembra rannicchiarsi in un particolarismo egoistico, in un isolamento individualistico, confinante con la misantropia e con la eccentricità. Contrasto che al C. sembra (com'è in effetti) non solo apparente, ma sostanziale, e profundato nelle intime radici della sua personalità, come quella cui fu negata la felice armonia dello sviluppo della vita con la fioritura della creazione spirituale, che solo a pochissimi tra i grandi spiriti è concessa; ma che il C. crede di poter risolvere agevolmente col mito di un Kant originariamente esuberante di entusiasmi, di affetti, di passioni, di furori quasi eroici, e che poi, per riflessione, preoccupato di realizzare nella propria vita il ferreo dominio della ragione sui sentimenti soggettivi, sugli impulsi e sulle tendenze patologiche, avrebbe volontariamente infrenata la sua magnifica esuberanza primitiva nella rigida costrizione d'un ossequio incessante e assoluto alla legge universale. Sicchè tutto quel che v'è di chiuso, di angusto, di negativo nella sua vita, deriverebbe da un potentissimo costante sforzo di ascetica spirituale, che, se sottrae alla sua figura la pienezza vitale e armonica, che noi vagheggiamo, le dà tuttavia, come sembra al C., un carattere veramente eroico (p. 8).

Mentre quel contrasto è, sì, profondo e sostanziale e anzi, a mio giudizio, inerente alla filosofia medesima di Kant e insuperabile da lei; ma non deriva dalle cause che il C. gli assegna, sibbene dall'inadeguatezza dell'universale kantiano, che è privo di ogni mediazione dialettica con l'individuale, e che perciò si riduce ad un soggettivismo astratto dal vero soggetto, che è quello in cui confluiscono, nel loro eterno ritmo, l'universale e l'individuale. Sicchè al chiuso isolamento e al rigido ascetismo della vita di Kant potrebbe darsi tutt'altra interpretazione, spiegandolo anche in funzione della dottrina, ma in senso tutto opposto a quello seguito dal Cassirer.

Ma per far questo sarebbe necessario assumere una posizione critica rispetto alla dottrina kantiana; cosa quanto altra mai aliena dal proposito dell'A. Il quale anzi si sforza di esporre tutta la filosofia kantiana, mettendosi quanto più è possibile dal punto di vista di K. medesimo, ed evitando studiosamente il menomo tentativo di superamento. Ora è ovvio, che se, per intendere una qualsiasi dottrina, è necessario immedesimarsi nella posizione spirituale del filosofo che si studia, non è meno necessario l'altro momento; quello del ripensamento e rielaborazione critica della dottrina medesima. Sicchè non vale dichiarare, come fa il C., ch'egli vuole delibe-

ratamente astenersi da ogni polemica e ogni critica esterna, riserbandosi soltanto « quella critica immanente, che è parte e momento essenziale di ogni esposizione filosofica » (p. IX), quando poi, nel corso del volume, per troppo studio di evitare la cosiddetta critica esterna, non si raggiunge nemmeno quella critica immanente, senza di cui effettivamente non vi è riflessione filosofica. Si può, allora, anche raggiungere un'esposizione tranquilla, chiara, metodica; ma tale che non illumina di nuova luce nessuno dei punti della dottrina che studia, e tanto meno il complesso della dottrina medesima.

Vero è che il Cassirer non si rivolge a coloro che già si sentano pienamente edotti della dottrina kantiana, ma a quelli che sentano il bisogno di orientarsi in essa. E senza dubbio, come libro elementare, di orientamento, il suo lavoro è utilissimo. Continuamente dominato dallo sforzo di eliminare dalla narrazione della vita tutta la lussureggiante aneddótica minuta, di cui tanto si compiacciono i biografi comuni; dalla esposizione della dottrina le innumerevoli questioni particolari e spesso oziose, di cui si è alimentata negli ultimi anni in Germania e anche fuori, la strabocchevole letteratura kantiana, il Cassirer si propone di richiamare gli studiosi ad una visione totale e integrale della vita e del sistema di Kant, giustamente combattendo quegli studiosi che hanno voluto fare di alcuni concetti e formule da lui adoperate quasi delle monete d'uso corrente e di valore fissato una volta per sempre; e acutamente osservando che l'intelligenza del pensiero kantiano, che appare piuttosto facile quando se ne esamini ciascun concetto singolarmente, diventa difficile quando si voglia esaminare la costruzione totale nel suo complesso, poichè in questa i singoli concetti assumono un significato diverso e ben altrimenti profondo. E contro gli innumerevoli tentativi di traduzione intuitiva di quelle che in Kant sono e debbono restare verità logiche, logicamente perseguibili, egli si attiene ad una esposizione, che, sgombrando il contenuto essenziale del sistema dalle molte sovrapposizioni che lo aduggiano, vuol mostrare, attraverso il faticoso schematismo dottrinale in cui il filosofo medesimo ravinò il suo pensiero, il disegno fondamentale e le articolazioni essenziali di esso, che bene spesso Kant medesimo, senza volere, soffocò sotto il peso di schemi estrinseci.

Tentativo lodevolissimo e, bisogna riconoscere, certamente riuscito qualora si guardi al solo sistema kantiano per se stesso, indipendentemente dalla secolare linea di sviluppo del pensiero filosofico. Ma, appunto, è dubbio che un siffatto sguardo sia storicamente e filosoficamente esatto. Tanto più, quando l'isolamento storico in cui il C. pone Kant deriva non da sviluppo inadeguato del suo disegno, ma da un suo modo fondamentalmente errato di concepire quasi disgiuntamente il significato che il filosofo ha nel corso storico totale della filosofia e quello di lui in quanto personalità pensante individuale. Sicchè il C., proponendosi esclusivamente questo secondo scopo, si lascia guidare nella esposizione da una specie di

determinismo biografico; che lo porta p. es. ad esagerare oltre ogni verisimiglianza il già tanto esagerato influsso che l'educazione pietistica della fanciullezza avrebbe avuto su tutto lo sviluppo della vita di Kant, fino alla sua più tarda vecchiaia; e che è assai meno efficace a porre nella sua vera luce il sistema. Il quale certamente s'intenderebbe meglio, studiato anche nelle sue scaturigini ideali dai sistemi che lo hanno preceduto in questo vario, e pur unico cammino ideale dell'umanità alla ricerca di una sempre più profonda consapevolezza del proprio pensiero.

Da siffatta posizione iniziale e da siffatte premesse vien fuori una esposizione, come ho detto, chiara e tranquilla, ma affatto acritica: vi si dice p. es. che dal principio alla fine, lungo tutto il suo svolgimento, la filosofia kantiana è dominata dal problema della libertà (p. 416, 435 e passim); ma non si accenna neanche alla considerazione che quel problema, così come Kant lo pone, rappresenta una delle più gravi e insormontabili difficoltà del sistema. Vi si combatte l'affermazione che l'etica kantiana sia formalistica con quegli stessi argomenti che avrebbe potuto adoperare Kant medesimo, senza uscire menomamente dalla situazione di contrapposizione dualistica di materia e forma dell'azione (p. 254 e segg.). Così perfino le dottrine kantiane più lungamente criticate, come quella della cosa in sè, delle antinomie, dei postulati della ragione pratica, ecc. vi sono esposte limpidamente, ma senza il menomo accenno critico. Esposizione acritica, e ingiustamente livellatrice: non c'è un problema solo che emerge dalla corrente eguale e continua della narrazione: tutte le dottrine kantiane, dalle più significative alle più insignificanti, vi sono esposte nella stessa luce calma e monotona, senza rilievo; mentre è chiaro ad ognuno che l'importanza d'un grande pensatore consiste in pochissimi punti visti o intravvisti, o magari in un solo, e talvolta perfino in un felice errore.

Quanto allo svolgimento particolare del libro, bisogna riconoscere che la formazione spirituale di Kant lungo la giovinezza e la maturità, il lento formarsi del problema critico durante il periodo così detto precritico, sono colti bene; sebbene lo svolgimento interiore del filosofo (interesse cosmologico, avversione alle metafisica ontologica, scetticismo metodico ecc.) non si allontani dalle interpretazioni ormai tradizionali. Ma la perfetta fusione tra la vita e le opere, annunciata dall'A. come l'intento precipuo del suo lavoro, e toccata di sfuggita soltanto in qualche punto, si vien sempre più allontanando, a misura che ci si inoltra nella vita, fino a che a dirittura si perde ogni contatto tra la vita e gli scritti. Dal famoso anno che segna l'inizio del periodo critico, attraverso la successiva esposizione delle tre critiche, della vita non si parla più. Se ne torna a parlare invece con una certa larghezza, e non senza un'evidente intenzione apologetica, a proposito della *Religione nei limiti della semplice ragione* e del ben noto conflitto di Kant con l'autorità civile, fattasi allora, nella Prussia di Federico Guglielmo e del Wöllner, gelosa custode della ortodossia religiosa. E si tenta non solo di difendere la figura del vecchio filosofo dall'accusa di troppo facile rinun-

zia alle proprie idee, ma perfino di esaltarne anche quelle che sono, per lo meno, ombre nel quadro.

Il suo peccato sarebbe stato soltanto di modestia (p. 423): aver fatto egli troppo scarsa stima dell'influenza che la sua personalità avrebbe potuto esercitare sulla vita della nazione, qualora egli si fosse deciso ad uscire dal suo isolamento teoretico, per contribuire operosamente alla costruzione della realtà; essersi creduto, per troppo di modestia, escluso dal novero degli uomini chiamati ad agire efficacemente e praticamente nel mondo; avere, finalmente, — e qui, come si vede, l'argomentazione è molto diversa, per non dire opposta! — rinunciato ad ogni lotta in difesa delle sue idee, per la profonda convinzione che quella lotta avrebbe assorbito la miglior energia di vita e di lavoro che ancora gli rimaneva, e che egli aveva il dovere di conservare intatte le sue forze al lavoro di contemplazione pura a cui il suo genio lo chiamava. Perchè «è un diritto fondamentale del genio l'assegnare a se stesso il proprio compito e il proprio cammino, in virtù di una necessità individuale, che è per ciò stesso la suprema necessità reale; e sarà sempre miope e infeconda la pretesa di sostituire a questa misura interna una misura esterna astrattamente dottrinarìa» (p. 422). — Affermazione che non si può accettare incondizionatamente, senza correre il pericolo di veder giustificata a questa stregua qualunque cosa, anche la più grande viltà.

Ma evidentemente, quando si tratta di illustrare la personalità di un filosofo, pare non vi sia altra alternativa che o un'esaltazione incondizionata o un'accanita vituperazione. E l'un eccesso giustifica l'altro. Kant che, come suddito fedele, obbedisce e tace la sua filosofia, o è un novello Socrate, che accetta la morte per amore alle leggi dello Stato, o è un vile adulatore, e il capostipite di quella mala genia che ai nostri giorni ha generato i professori tedeschi, sempre «audaci nelle teorie, ma vili rispetto alle imposizioni del potere pubblico». Non c'è via di mezzo.

Non c'è bisogno di dire che il Cassirer tende, comunque, alla esaltazione; ed a tal segno da mettere nella luce di atteggiamenti eroici quelli che sono i più semplici doveri d'ogni onesto studioso: il credere che in filosofia non esistano soluzioni definitive, nè risultati che precludano ogni dubbio, e il lavorare perciò instancabilmente alla soluzione dei propri problemi (p. 93), il disporsi, a 45 anni, e circondato già da larga stima e reverenza, a revocare in dubbio l'edificio già costruito, quando chiunque altro si sarebbe limitato a rassodare le conquiste già compiute (p. 123); e così via. E l'unico giudizio critico ch'egli pronunzi a riguardo di Kant, consiste nel dichiararlo il filosofo in cui finalmente si risolve il secolare dissidio che travaglia tutto il corso del pensiero umano (p. 446), e che risale a quel duplice atteggiamento (idealismo e realismo) che la tradizione comune, senza guardar troppo pel sottile, impersona in Platone ed Aristotele; e che non senza stupore si vede qui integralmente accettato da uno studioso di filosofia, al quale forse incomberebbe l'obbligo di un più vigile controllo critico.

C. DENTICE DI ACCADIA.

C. DENTICE D'ACCADIA — *Il razionalismo religioso di E. Kant.* — Bari, Laterza, 1920 (pp. 180 in 16).

L'argomento che la Dentice ha affrontato si prestava facilmente ad uno di quei soliti zibaldoni apologetici oppure ad una di quelle revisioni negative della filosofia del passato, che sono tanto frequenti nella pur non ricca produzione filosofica odierna, per l'appiglio che i motivi religiosi della filosofia kantiana potevano dare a coloro che son usi a guardare con idee preconcepite ogni sforzo di pensiero. E lo schematismo infatti è la maggiore accusa che si possa fare oggi a molti saggi filosofici, dettati più per un interesse pratico che per amore della speculazione. L'egregia Autrice invece si è preoccupata di nulla distruggere e di nulla innalzare, ma di ricostruire la dialettica interna dei motivi religiosi di Kant, i quali si dibattono, come tutta la filosofia del grande pensatore, tra un perenne razionalismo astratto ed un forte anelito a cogliere la vita dello spirito nella sua pienezza. Il filosofo di Königsberg non fu, nè poteva essere uno spirito religioso; e molto delicata quindi la posizione che deve assumere il critico per non cadere in affermazioni arbitrarie ed astratte. La Dentice ha sentito prima di tutto fortemente la posizione dello spirito religioso di fronte allo spirito filosofico, ed ha riscaldato con la sua anima squisitamente religiosa i tenui e aridi germi della religione kantiana. Così, in questo suo nuovo saggio, non solo mostra ancora una volta quel suo alacre spirito critico che cerca di chiarire financo le ombre, ma porta nel suo esame tutta la sua umanità.

Il concetto religioso dell'immanenza è stato svolto e fecondato solo dall'idealismo postkantiano. Kant trovò il problema religioso irrisolto dal razionalismo intellettualista, e invece di superare la posizione scettica ne ereditò se non altro il lato formale. Il razionalismo-religioso kantiano, che cerca di ritrovare la soluzione del problema della fede fuori dello spirito, è padre di molte di quelle ideologie accarezzate dai così detti liberi pensatori più che non si creda. In Kant manca l'uomo religioso perchè manca l'uomo nella sua filosofia. Egli che non ebbe alcuna crisi religiosa, contrariamente a quanto affermano alcuni biografi, non poteva alimentare colla sua personale passione la fiamma della fede; e perciò parlando di religione non si allontana dalla sua posizione astrattista; deduce rigidamente i suoi motivi religiosi, e arriva in fondo alle sue conclusioni non certo con l'aspra consapevolezza di chi ha vissuto tutto il dramma del suo pensiero, ma con la spaventosa coerenza di una locomotiva — per usare la bella immagine della Dentice — che, una volta posta su un binario, arriva fino al termine della sua corsa anche se in fondo a quella andrà a sfracellarsi contro un muro. La religione per Kant non si distingue dall'etica, e l'astrattezza di questa deve di conseguenza ritrovarsi in quella. Eppure, se egli avesse saputo interpretare nel fondo della sua coscienza il *senso* della fede, avrebbe visto che anche nella sua concezione

della legge che colpisce il perverso con la sua inesorabile voce stando in lui sacro rispetto, poteva trovar posto la voce di Dio che parla al peccatore per risvegliare in lui il bisogno della redenzione. Non intese che un'etica assolutamente autonoma esclude ogni elemento religioso; e che perciò ogni suo tentativo di introdurre i concetti di Dio e dell'immortalità dell'anima è arbitrario. Se Iddio è l'assenza completa del dissidio tra moralità e felicità e il regno dell'anima è quello nel quale essa si adegua alla legge, per Kant è chiaro che tanto l'una quanto l'altra concezione sono lontane dall'intima ed insuperabile debolezza dell'uomo. E così egli viene a negare la immanenza del divino nello spirito umano. Infatti la immortalità dell'anima, secondo Kant, ci parla di un mondo astratto, poichè il postulato di Dio ci dà un Dio fuori dello spirito, estraneo all'uomo di cui perciò non può essere il propulsore morale. La sua fede pertanto resta un'astratta fede morale, e non altro.

Il Dio di Kant non è un Dio vivente, quantunque il suo vero Dio sia lo Spirito. Le prove dell'esistenza divina per lui si risolvono in altrettante negazioni, e la sua conclusione se non porta ad una posizione scettica ed indifferente, non appaga lo spirito, e lo lascia perplesso. Neanche nella seconda *Critica* la concezione di Dio supera l'astratta concezione della morale: Iddio rimane chiuso in se stesso e non arriva a realizzarsi pienamente nel mondo. Kant perciò esclude anche la posizione panteistica, ma lascia insoluto il dualismo di essere e dover essere e quindi imagina una teorica del male radicale che, logicamente parlando, non si potrebbe inserire nella sua metafisica. Il Cristianesimo aveva concepito l'origine del male in una libera determinazione; ma Kant che concepisce la legge come inattuabile, per risolvere il problema del male, lo svolge, assieme al problema della redenzione, astrattamente ed indipendentemente dalla sua concezione etica. Intravede una soluzione dei due problemi che, come nota acutamente la Dentice, poteva essere la più profonda per senso religioso. «La sua concezione del male radicale, congiunta con la fede nell'umana possibilità di redenzione, è un motivo infinitamente fecondo nella vita morale, nella quale è l'impulso primo alla realizzazione effettiva del regno di Dio in noi». Ma Kant non si accorge che la radice del bene sta appunto nello stesso male radicale, se non forse per annullare proprio quel carattere di religiosità che, c'è in fondo ad ogni sforzo di superamento. Bisogna infatti ammettere che nessun uomo, per quanto buono, realizza la legge morale se non come sforzo e come tendenza. Kant, d'altra parte, aveva orrore di una fede che poggiasse nel trascendente: e quindi è costretto a identificare la grazia con la stessa legge morale. Per lui la grazia è il completamento di uno stato d'animo già moralmente buono. Ne consegue che deve ripugnargli anche la concezione di una chiesa storica e reale. Per lui la chiesa, non dovrebbe essere niente altro che quella comunione ideale nella quale si realizzano le volontà di tutti gli uomini che accettano la legge morale come precetto divino. Una chiesa quindi senza culto; ma

essa è inconcepibile, perchè il culto che cosa è se non l'esteriorizzazione dell'atto interiore? La chiesa inoltre per Kant non può essere la forma concreta di una religione rivelata e depositaria della legge. Di fronte a queste due ultime esigenze egli assume la consueta posizione agnostica ed eclettica. Non nega, ma nemmeno accetta la fede cieca del credente. La sua posizione, essenzialmente astratta, gli permette sì di spiegare razionalisticamente il fatto della religione, ma la sua religione rimane sempre fuori della vita, uno sforzo logico e formale. Or la chiesa non è mai la religione, la vera religione, bensì una forma storica di anelito dello spirito umano o, per meglio dire, un veicolo. Perciò, l'uomo superiore, per Kant, non può aderire che alla chiesa ideale, a quella che è veramente beatificante, nella quale ogni credente sia sacerdote e re.

Questa unica conclusione ammessa dal nostro filosofo esclude quindi qualsiasi interesse per la forma storica della religione, cioè per una chiesa. La religione *deve* essere chiusa nella coscienza individuale, e deve quindi fare a meno di manifestazioni esteriori. Kant non ammette la identificazione dell'atto spirituale della religione con la manifestazione storica della religione medesima. E perciò a lui sfugge tutta la grandezza della religione del Cristo e la spiritualità della chiesa cristiana. Non che egli non studi la figura del Cristo, e la sua Chiesa; ma quanto sono squallide nella sua concezione le figure della religione cristiana e del suo fondatore! Tuttavia egli non nasconde — ed è naturale — le sue simpatie per il protestantesimo, in quanto è una religione che tende a ridurre al minimo la esteriorità della religione. Esso può dirsi che realizzi la sua concezione religiosa. L'interpretazione moralistica, lo sforzo d'interiorizzare la religione, la svalutazione di ogni mediazione sacerdotale e di ogni culto, la mancanza di passione mistica sono le caratteristiche proprie della religione protestante, come di quella kantiana.

Ma un culto vuoto è assurdo, eccetto che dal punto di vista del razionalismo astratto, e dalla forma esteriore del culto alla superstizione e alla degenerazione dello spirito religioso c'è non poca differenza. Kant non vide che nel fondo di ogni atto religioso non c'è mai il calcolo servile di propiziarsi la grazia divina, sì bene la realizzazione della coscienza religiosa. Per lui il sacerdote non può rappresentare che il culto falso, il feticismo. Egli insiste rigorosamente nel dire che se la fede deve essere interiore, pura, non occorre forma esterna di sorta. Ma l'errore deriva dalla stessa concezione di Dio che è appena un postulato morale, laddove la posizione religiosa implica l'annullamento — perfetta adesione e quindi sforzo concreto di aderire — del soggetto nell'oggetto. Non può pertanto meravigliare che egli interpreti senza rispetto e passione il simbolismo del culto cristiano. Kant fu povero di umanità e quindi ben lontano, per non dire incapace, dal portare un senso umano nella interpretazione della religione; e quando di fronte al problema religioso fu costretto a studiare le relazioni della fede con la scienza, il problema gli si

annullò perchè la sua fede religiosa non è propriamente niente di distinto ed autonomo.

Tutta la povertà dei motivi religiosi di Kant è messa in evidenza dalla Dentice con acutezza, e direi quasi spietatamente, se non vedessi questo saggio tutto pervaso da un fremito di vita intensa e da calda simpatia per il filosofo di Koenigsberg. Di fronte alla fredda speculazione kantiana c'è sempre l'anima vibrante della valente studiosa che interpreta e rifa il processo dialettico del pensiero del suo filosofo. E noi crediamo che il maggior pregio del libro sia appunto la profonda convinzione dell'intima verità del pensiero a cui s'ispira; convinzione che illumina di luce drammatica tutto il volume.

CARMELO SGROI.

B. CROCE — *Nuovi saggi di estetica*. — Laterza, Bari, 1920 (pp. VI-320, in-8°).

Questo volume del Croce non è una semplice raccolta di saggi che, come i vecchi *Problemi d'estetica*, raduni scritti di varia importanza e spese volte occasionali; ma, nella composizione e disposizione delle varie parti, rivela chiaro il disegno predeterminato di un libro, così che l'opera ci si presenta come uno sviluppo organico del nuovo modo di filosofare del Croce nelle cose dell'arte. Il *Breviario d'Estetica* che vi è inserito in principio ci dà, in una forma più nuova, ordinata e stringente, le principali conquiste della ormai giovanile *Estetica*; e gli altri saggi sono un approfondimento della teoria dell'intuizione, e al tempo stesso un più ardito e felice atteggiarsi della concezione idealistica del Croce. La vecchia *Estetica* ebbe valore di superamento delle estetiche naturalistiche, intellettualistiche, sensualistiche, moralistiche, psicologiche, fisiologiche; questi Nuovi saggi invece ci danno la determinazione piena del concetto dell'arte e della storia dell'arte. E mentre in quella il Croce procedeva facendo la storia del pensiero estetico ed esponendo dialetticamente tutto il processo di liberazione dalle concezioni erronee dell'arte, dalle più povere salendo su su alle più ricche; e però in quella la trattazione ritiene un carattere eminentemente polemico e, in un certo senso, negativo; — in questi, il *Breviario* si limita all'affermazione che l'arte è intuizione e a esplicitare le negazioni, implicite in esso, mentre un breve schizzo di storia dell'Estetica tempera alcune crudeltà della *Storia* del pensiero estetico così come era stata originariamente tratteggiata. Pel resto, non si vuol dire che il processo seguito in questi nuovi saggi non sia anch'esso polemico; se è vero che ogni opera di pensiero è sempre polemica e se l'affermazione della verità è sempre una vicenda di lotte, con le quali essa si viene liberando dall'errore; e polemicamente difatti sono condotti i successivi saggi, dove si dimostra il valore universale dell'espressione artistica, si chiarisce e si svolge il concetto dell'arte come creazione di verità e si espone un progetto di riforma lette-

riaria ed artistica; e a queste, che sono le trattazioni centrali del libro, altre discussioni si intrecciano di metodica storica e di teoria. Ma si può affermare altresì che la discussione in questi nuovi saggi è interna, nel senso che essa si rivolge contro tendenze di pensiero non più positivistiche, ma metafisiche; non vi è tanto impegnata la lotta tra l'estetica della pura intuizione o intuizione lirica contro i concetti psicologici e naturalistici, quanto quella della pura intuizione nel suo valore cosmico e nella sua attualità creatrice contro i più tenaci e duri pregiudizi che provengono dalla metafisica. La vecchia *Estetica* dovè necessariamente essere antipositivistica, e battere sulla spontaneità e autonomia dell'attività artistica; il più prossimo nemico allora per il Croce, che si avviava a dare l'idea di una nuova filosofia, era il naturalismo e il psicologismo che, sul finire dell'Ottocento, per reazione contro la metafisica, aveva propugnato il ritorno a una considerazione positivista e meccanica dell'arte; ma, come avviene combattendo gli avversari, il Croce ereditò da esso un istintivo abborrimento d'ogni metafisica. E fin d'allora la sua *Estetica* ebbe questo carattere dinamico e critico e fieramente antimetafisico: e si può dire che l'autore fosse andato anche fin troppo oltre, fino al punto di aprire un abisso tra l'attività estetica e la logica; mentre, se queste erano due momenti dello spirito, non si poteva non pensare che in quella forma che dicesi intuizione non tralucesse un raggio del carattere universale che è nel concetto. Riconoscimento di universalità che il Croce di questi nuovi saggi dà all'intuizione artistica, mantenendo sempre la distinzione dialettica delle due forme, ma riconoscendo all'arte la qualità di tendere all'universale, come la filosofia, e che essa possa essere tanto più bella quanto più idealizzi la vita e la investa nella sua totalità. Cosicché, possiamo dire che come l'atteggiamento antipositivistico della giovinezza valse per contraccolpo al Croce una istintiva sanità contro ogni astratta metafisica; così il suo atteggiamento antimetafisico degli anni maturi è stato sprone perchè egli acquistasse più profonda consapevolezza delle esigenze malamente teorizzate dalla metafisica, e, dal contatto con un nemico, derivasse il bisogno di scorgere nuovi aspetti dell'arte. Esempio cospicuo può essere appunto quel riconoscimento del valore cosmico, fatto all'arte fuori dell'ambito del vecchio pregiudizio panlogistico.

In questo processo di lotta contro il positivismo e contro la metafisica, si è venuto sempre più delineando il carattere dell'estetica crociana, che tende e ne' suoi sviluppi ulteriori, che non mancheranno, tenderà sempre più ad instaurare una filosofia dell'arte di tipo classico che rappresenta già fin d'ora il decisivo superamento dell'estetica romantica. Se ripensiamo alla formula originaria dell'arte-intuizione, noi rimaniamo ammirati della ricchezza contenuta in essa che, ripetuta quotidianamente, ci risuona facile all'orecchio e quasi triviale e ovvia. Ma quella conquista, mi piace ripetere un'immagine del Croce, «è come il metter piede sopra una collinetta lungamente contrastata in battaglia; e perciò ha tutt'altro valore del-

l'agile salita di essa compiuta in tempo di pace dal passeggiatore spensierato». Dal concetto aristotelico della mimèsi, sorto in opposizione alla condanna platonica della poesia, al tentativo di distinzione fatto dallo stesso filosofo stagirita tra la poesia e la storia; dalla coscienza del divario tra giudizio e gusto, tra intelletto e genio, sorto nel corso del Seicento, al contrasto tra poesia e metafisica che prese forma solenne nella *Scienza nuova* del Vico; dal tentativo scolastico del Baumgarten di distinguere un'Estetica da una Logica, al Kant che combattè il Baumgarten e tutti i Leibniziani e Wolfiani mettendo in chiaro come l'intuizione sia intuizione e non già « concetto confuso » di contro agli imbrogli intellettualistici nei quali quelli si erano impigliati nella concezione dell'arte; dal romanticismo, che con l'opera dei critici, meglio forse che con i sistemi dei filosofi, svolse la nuova idea dell'arte, alla critica di Francesco de Sanctis che con l'estetica della pura forma liberò l'arte da ogni sovrapposizione utilitaristica; è stata tutta una lenta e secolare maturazione del concetto dell'arte come intuizione. In questo senso, ma solo in questo senso, il Croce può dirsi l'erede dell'estetica romantica. Ma in quanto erede, se il suo primo ufficio è stato quello di dare una sistemazione dialettica della scoperta e di svolgere il contenuto storico critico e polemico della formula dell'arte-intuizione; il suo secondo ufficio è stato quello di sviluppare ulteriormente il problema, che non era più di contrapporre la concezione idealistica contro ogni tendenza fisicistica, edonistica, moralistica e intellettualistica, ma era quello di stabilire la genesi ideale dell'arte e il suo posto e valore nella vita dello spirito. Da una parte abbiamo nel Croce lo scolaro del De Sanctis, che con maggiore vigoria sistematica del suo predecessore e con più agile dialettica di teorico stringe in un fascio tutti i quesiti storicamente esistenti della filosofia, anche quelli formati dopo il De Sanctis, e determina quello che in lui era rimasto indeterminato; dall'altra, abbiamo il maestro che esce fuori dell'ambito dell'estetica romantica, procedendo alla conciliazione della secolare disputa fra classici e romantici e, nella sintesi del dibattito, riaffermando un nuovo e più integrale classicismo.

Questo è il significato della scoperta del carattere lirico dell'intuizione. La quale, nel suo originario significato, nella prima *Estetica*, conteneva implicite in sé importanti negazioni, ma che *in nube* o chiaramente erano state intravviste anche dal De Sanctis. Con essa, si veniva a negare che l'arte potesse essere un fatto fisico, perchè i fatti fisici non hanno realtà, mentre l'arte, travaglio gioioso degli uomini, è sommamente reale; si veniva a negare che potesse essere un atto utilitario, per il fatto stesso che essa è contemplazione e la contemplazione è sempre disinteressata; si veniva a distinguere l'arte, per il suo carattere alogico, dalla conoscenza intellettuale, dal mito, dalla religione, dalle scienze positive e dalle naturali, le quali hanno anch'esse forma concettuale, sebbene prive di carattere realistico.

E con ciò il Croce, da una parte, superava la concezione tainiana che confondeva l'arte con le scienze naturali, la concezione dei veristi molto

fortunata nella seconda metà del sec. XIX, per cui si confondeva l'arte con la osservazione storica e documentaria, e il formalismo herbartiano che abbracciava l'arte alle matematiche; dall'altra, si distaccava da alcune correnti dell'estetica romantica, che in Schelling e in Hegel offriva esempi di confusione dell'arte con la religione e con la filosofia. Ma una più decisiva e diretta vittoria sull'estetica romantica il Croce doveva riportare, stabilendo e teorizzando il carattere lirico dell'arte: quale ufficio poteva avere nello spirito dell'uomo un mondo di mere immagini, prive di valore filosofico, storico, religioso, o scientifico, prive perfino di valore morale o edonistico? Questo era il grave problema, nella cui soluzione si sarebbe misurata la forza del filosofo: se il Croce avesse giustificata l'immagine artistica, in quanto il sensibile dell'arte è espressione dell'intelligibile, dell'idea, egli sarebbe ricaduto nella deprecata confusione tra la fantasia e la logica; e per di più avrebbe fatto rinascere il dualismo allegoristico, che predica l'intuizione come veste di un'idea; se poi, per superare tale dualismo, avesse immaginato l'idea presente sì, ma tutta fusa e sciolta nella rappresentazione, non avrebbe fatto progredire di un passo il problema, perchè l'idea che non è più idea è soltanto il segno che ancora non è stato rinvenuto il principio dell'unità che giustifichi la coerenza dell'immagine artistica; se infine avesse adottato le soluzioni variamente proposte o dai classici o dai romantici lungo il sec. XIX, ogni soluzione sarebbe stata parziale e astratta. Difatti i classicisti guardavano alla sapienza del disegno, all'equilibrio, all'architettura delle parti, alla chiarezza della rappresentazione; i romantici, alla effusione spontanea e violenta delle immagini, e perciò non disdegnavano le immagini vaporose e indeterminate, lo stile rotto e per accenni, le vaghe suggestioni, le frasi approssimative, gli abbozzi possenti e torbidi. Ma entrambi, classici e romantici, davano una giustificazione astratta dell'arte: i romantici, con l'astratto sentimento che non si è fatto contemplazione, tentavano di travolgere gli animi e illuderli sulla deficienza delle immagini; i classicisti, con la chiarezza superficiale col disegno falsamente corretto, con la parola falsamente precisa, cercavano di illudere sulla deficienza del sentimento ispiratore; e gli uni peccavano di naturalismo sentimentale, gli altri di naturalismo retorico.

Ora il Croce ha conciliato la grande disputa fra classici e romantici, affermando che l'immagine artistica è *un sentimento gagliardo che si è fatto rappresentazione nitidissima*. Da ciò il ritrovamento del principio che giustifica l'immagine artistica e la sua genesi nella vita dello spirito: ciò che dà coerenza e unità all'intuizione è il sentimento; l'intuizione è veramente tale perchè rappresenta uno stato d'animo, e solo da esso e sopra di esso può sorgere. In tal modo, vien superata ogni estetica concettualisticamente simbolica dell'arte, perchè non l'idea, ma il sentimento è quel che conferisce all'arte l'aerea leggerezza del simbolo; viene superata ogni estetica romantica, poichè si ammette un'aspirazione dell'animo solo quando sia chiusa nel giro di una rappresentazione. Oggi possiamo sorridere quando

da qualche attardato e ingegnoso giornalista si viene sentenziando che l'estetica del Croce ha un carattere ultraromantico; e possiamo sorridere dell'ingenuo fraintendimento ed abuso che i moderni scapigliati fanno della parola « lirismo », illusi in cuor loro, magari, di procedere idealmente dalla filosofia crociana; e degli sgangherati paragoni e affinità rinvenute tra le teorie crociane e le teorie pascoliane o anche dannunziane, e perfino futuristiche. È chiaro che l'estetica dei decadenti è un miscuglio di elementi naturalistici e di elementi romantici: i decadenti odierni sono i grami raccoglitori delle briciole del romanticismo e del verismo, che è stata una vigorosa fase di esso; e la loro estetica, non che di avanguardisti, è di speditissimi dispersi del grande movimento romantico-naturalistico del sec. XIX.

L'estetica del Croce dunque, entrata in questa fase di classicismo integrale, non poteva non sboccare in una più profonda concezione, che non ammettesse giustificazione di sorta dell'arte del frammento: negata con la teoria del lirismo ogni effusione naturalistica degli affetti, bisognava dare opera perchè fosse negata la dignità di arte a tentativi oratorii per i quali si ha più la rappresentazione del finito, che non la visione universale e l'idealizzazione della vita. Così, con la memoria *Il carattere di totalità della espressione artistica* il Croce è venuto ad affermare il carattere di totalità dell'espressione artistica: « ogni schietta rappresentazione artistica è se stessa e l'universo, l'universo in quella forma individuale, e quella forma individuale come l'universo. In ogni accento di poeta, in ogni creatura della sua fantasia, c'è tutto l'umano destino, tutte le speranze, le illusioni, i dolori e le gioie, le grandezze e le miserie umane, il dramma intero del reale, che diviene e cresce in perpetuo su se stesso, soffrendo e gioiando ». — Nell'affermare tale carattere di universalità, è bene rilevare che il Croce si è distanziato dal metodo della vecchia estetica, che usava raccostare l'arte alla religione e alla filosofia, con le quali si pensava che ella avesse comune il fine — la conoscenza della realtà ultima; e si è allontanato d'altra parte da quell'altra filosofia che vedrebbe nell'arte non semplicemente una rappresentazione ma una rappresentazione giudicante, e pertanto una perpetua formazione di giudizio, coincidente con la storia e con la filosofia. Il Croce non si è scordato di essere l'estetico dell'intuizione; e però ha avvertito il pericolo di entrambi i metodi, che insieme finirebbero col negare quello che è il carattere originale dell'attività artistica, mentre l'un metodo darebbe di capo in una concezione gnoseologica di una verità statica, e perciò trascendente; e l'altro, sebbene animato dall'irresistibile impulso dell'immanenza, eviterebbe, sì, il vizio dell'immobilità e della trascendenza, ma non scanserebbe l'altro del semplicismo gnoseologico, per il quale l'arte assumerebbe un carattere logico e non più fantastico. Il Croce, quindi, nell'affermare questo carattere di totalità dell'espressione artistica, non si distacca dalla sua teoria dell'arte come intuizione, anzi ad essa si tiene vincolato con sempre più profonda e tenace consapevolezza della sua bontà e comprensività. Sicchè a me non pare, come è stato da altri osservato, che

il Croce abbia aperto un *hiatus* tra la sua concezione intuizionistica dell'arte e quest'altra concezione cosmica, e che abbia dedotto non dialetticamente ma solo empiricamente questo nuovo carattere di essa. Può discutersi tutto il modo di filosofare tenuto dal Croce, ma non si può affermare che alcune sue più recenti teorie siano un deviamiento, e sia pure un felice deviamiento, da quelle che sono state per il passato le rotaie della sua speculazione. Il Croce svolge con rigorosa coerenza il suo pensiero, e continua a scavare per quel filone da lui rinvenuto; e come il carattere lirico, anche il carattere cosmico è un nuovo approfondimento della sua vecchia formula. L'arte per lui è sempre intuizione, e perchè tale, la forma aurorale del conoscere; e questo carattere conoscitivo ingenuo, fa sì che essa ripugni intimamente, con tutto l'essere suo, dall'astrazione: anzi l'arte resta al di qua e al di là dell'astrazione, per la quale solo è possibile che l'individuo e il cosmo, il finito e l'infinito abbiano realtà l'uno lungi dall'altro, l'uno fuori dell'altro. Ecco perchè nel singolo palpita la vita del tutto, e il tutto è nella vita del singolo; e ogni schietta rappresentazione è se stessa e l'universo. In conclusione, l'arte è universalità, sì, ma sempre *sub specie intuitionis*.

Che l'estetica intuizionistica sia sempre in continuo travaglio nella mente del Croce, è per via indiretta riprovato dal fatto che anche quest'ultimo approfondimento della vecchia formula, se risponde ad alcune esigenze della metafisica da lui abborrita, proviene ancora una volta dalla sua diretta esperienza di critico e di storico della letteratura. Anche, per il carattere lirico dell'arte, egli fu mosso a questa scoperta dall'esame dell'opera di alcuni scrittori contemporanei, i quali perfettamente espressivi (possiamo pensare, per un momento, al Capuana) pure mancavano di un accento d'arte fortemente persuasivo; allora il Croce si accorse del pericolo della sua formula della intuizione che avrebbe potuto giustificare scrittori, diciamo così, documentari e non poetici: e pensò infine che ciò che giustifica e potenzia l'espressione è sempre uno stato d'animo, il sentimento. Anche per questo suo più recente chiarimento sul carattere di totalità dell'opera d'arte, bisogna rivolgere la mente a quella che è stata l'esperienza recente del Croce critico letterario. Egli in questi ultimi anni, tralasciando l'esame della modicre letteratura italiana contemporanea, ha vissuto in comunione con poeti dal respiro assai vasto e creatori di opere classiche; ed è diventata in lui più profonda la consapevolezza che un afflato cosmico riscaldi l'opera di quei grandi, mentre un senso di angustia e di finito si prova davanti all'arte equivoca degli scrittori di più basso ordine. La vecchia tesi del Croce che poteva generare l'equivoco che sullo stesso piano stessero artisti di prima grandezza con scrittori « *minores* », sol perchè ogni espressione era intuizione, ha avuto una tacita e profonda correzione, o meglio un rischiaramento dalla scoperta del carattere lirico dell'intuizione, e ancora più dal valore di totalità che per essa si postula. Perciò, possiamo oggi spiegarci nelle sue ragioni intime l'in-

tolleranza del Croce per ogni arte di origine cerebrale (non unificata e aerea da un originale stato d'animo) e per l'arte squisita, sì, ma frammentaria di molti artisti contemporanei. Forse l'antipatia del Croce per il Pascoli resta spiegata meglio, più che per conflitto di ideali, come è stato da qualcuno recentemente asserito (conflitto tra l'ideale francescano del poeta e l'ideale energetico del filosofo), per la deficienza di armonia classica, per l'incerto idealizzazione della vita che è nell'opera del Pascoli: il Pascoli atassico nei suoi movimenti, senza un centro lirico fisso e tenace, può essere l'esempio più cospicuo della moderna letteratura, rotta, esclamativa, enfatica, finita, angusta. L'estetica della intuizione pareva fatta per giustificare il frammento e l'opera d'arte complessa, l'epigramma e il poema, il romanzo d'ironia e il romanzo alla Manzoni, la novella psicologica e documentaria e il *Decamerone*; il Croce ora fornisce un criterio più soddisfacente di discernimento tra l'arte dei veri artisti da quella dei semi-artisti, dei non artisti e dei mestieranti, tra l'arte, in una parola e quella che egli consiglia di chiamare oratoria; la quale, lasciando largo adito al particolare, all'individuale, al biografico, al finito, al passionale, è fatta più per muovere gli affetti che per rasserenarli; è più una confessione, che una contemplazione; è muliebremente effusiva e manca di *stile*.

Questo atteggiamento speculativo del Croce si ricollega opportunamente alle condizioni storiche generali del pensiero europeo. Ogni età ha i suoi problemi particolari. Così nel Rinascimento, per reagire contro la popolarissima rozzezza medievale, la dottrina estetica ricostruì, sul modello degli antichi, la disciplina formale, e richiese regolarità, simmetria, disegno nelle opere degli scrittori; e dopo tre secoli, quando questa disciplina s'impedantì e mortificò la virtù artistica del sentimento e della fantasia, il romanticismo promosse i problemi della fantasia, del genio, dell'entusiasmo e abbattè e sconvolse regole. Oggi, dopo un secolo e mezzo di romanticismo, per reagire a quelle forme di arte agitate dal sentimento e dalla passione nella loro rozzezza pratica, a quella « sensibilità » che è semplice spasimo grandioso per le proprie piccinerie autobiografiche, si viene a dare maggior risalto alla dottrina, del carattere cosmico o integrale della verità artistica. E di questa reazione, annota il Croce, abbiamo segno in alcune voci di cenacoli di artisti francesi, che predicano il ritorno al classico; e possiamo aggiungere, di qualche cenacolo di letterati italiani, che anch'essi, a modo loro, propugnano questa nuova esigenza dello spirito umano, sebbene gli uni e gli altri siano conturbati da poesia passionale peggio ancora degli avversari e combattano il decadentismo con anima di decadenti, ciò che del resto è ufficio di uomini di transizione.

Il Croce, teorizzando, sul carattere di totalità dell'opera d'arte, ha mostrato di avere ancora una volta la sensibilità che i grandi pensatori ed artisti hanno per i problemi in oscura agitazione nel loro mondo contemporaneo; e anche con queste nuove meditazioni egli riafferma il carattere antiromantico della sua Estetica, e ci fa ancora riflettere che tutta la moderna

speculazione idealistica che fa capo in Europa a lui e al Gentile, più che un episodio finale ed epilogo del moto degli spiriti nel sec. XIX, è un nuovo periodo di più integrale classicismo che si inizia, antipositivo per una parte e antiromantico per l'altro; periodo che avrà lunga vicenda di discussioni, di meditazioni, di esperienze storiche, che non potranno non dare un nuovo tono alla vita spirituale dell'Europa.

Questo carattere di totalità dell'espressione artistica, così teorizzato dal Croce, ha grande importanza speculativa perchè scopre nuovi caratteri comuni all'attività logica e all'attività fantastica, e accenna a regolarne il rapporto in modo sempre più dinamico. Necessariamente dovrà scaturire da ciò un nuovo concetto della storia letteraria, non più intesa sociologicamente ma neanche atomisticamente, ma dove il problema particolare del singolo artista sia visto nell'idea di quel tutto, che è uno per tutti, ancorchè variamente colorato e sentito. Intanto, con la memoria *L'Arte come creazione e la credizione come fare*, il Croce aderisce alla teoria che corre attraverso tutta la filosofia moderna della verità come fare, in opposizione all'idea della verità come impressione, copia, imitazione sia del mondo sia del sopramondo, che era della filosofia trascendente e in vario mondo teologica. Per essa si postula un carattere comune tanto all'attività logica, quanto a quella fantastica: entrambe attività creatrici. L'arte è creazione perchè produce sempre alcunchè di nuovo, forma una nuova situazione spirituale, pone e risolve un problema; così anch'esso il pensiero è creazione, perchè esso non consiste in altro che in posizione e risoluzione di problemi logici o filosofici o speculativi che si dicano. Con tale tesi, il Croce vuole sfuggire all'accusa di dualismo che era stata rivolta alla sua filosofia. Il dualismo era mantenuto nella teoria aristotelica dell'arte come mimèsi, ossia come imitazione di una realtà esterna; ma per l'idealismo filosofico un mondo esterno non esiste di contro o di sopra lo spirito; cosicchè contenuto dell'arte non sono le cose esterne, ma i sentimenti dell'uomo che l'arte esprime nelle sue immagini. Ma è stato obiettato al Croce che per questa via si ottiene bensì un concetto più fine dell'arte, ma non però del tutto esente da ogni taccia di ricettività e imitazione, perchè esterni par che rimangano in essi i sentimenti umani rispetto alla fantasia che li rappresenta. Ad una eternità più remota si sarebbe sostituita una eternità più vicina. Ma ribatte il Croce che l'espressione artistica non deve intendersi come manifestazione o rispecchiamento del sentire (l'espressione che esterna le nostre affezioni pratiche ha carattere naturalistico e non poetico), e nemmeno rimodellamento del sentire sopra un concetto, ma posizione e risoluzione di un problema: di un problema, che il mero sentimento, la vita immediata, non risolve e nemmeno pone. Tutto ciò che è sentimento, volizione, azione, allo stato naturalistico, in quanto tale, non ha verità, e verità acquista solo col farsi problema di visione artistica, che si risolve con mentali costruzioni quali sono per l'appunto i fantasmi estetici. — « Quel che è vita e sentimento », aggiunge il Croce, « deve farsi mercè l'espressione:

artistica, verità; e verità vuol dire superamento della immediatezza della vita nella mediazione della fantasia, creazione di un fantasma che è quel sentimento collocato nelle sue relazioni, quella vita universale, e così innalzata a nuova vita, non più passionale ma teoretica, non più finita ma infinita». L'arte è quindi attualità creatrice, e tale è anche il pensiero; ma poichè queste espressioni ci richiamano alla filosofia dell'atto, come è teorizzata dal Gentile, e dalla quale senza dubbio il Croce ha avuto lo stimolo per questo nuovo atteggiarsi della concezione dell'arte come fare, egli si affretta a dichiarare che il conoscere come fare non è per lui l'identità del conoscere col fare del pensiero con la volontà (unità da lui chiamata mistica), ma è il conoscere concepito come fare teoretico, eterno antecedente ed eterno conseguente del fare pratico; dal quale così, idealmente, si distingue.

Si potrebbe avere l'impressione che il Croce non abbia escluso con ciò ogni vizio di naturalismo dalla sua estetica; ma a ripensarci, — almeno a me così pare, — egli ha debellato il dualismo, sin da quando ha fatto valere il concetto che contenuto e forma non possono separatamente qualificarsi, perchè ha qualità solamente la loro relazione, che è precisamente l'unità concreta e viva della sintesi a priori. E l'arte invero è sintesi a priori estetica, di sentimento e immagine nell'intuizione, e il sentimento senza l'immagine è cieco, e l'immagine senza il sentimento è vuota. E designando, come usa il Croce, come contenuto dell'arte il sentimento, lo stato d'animo, egli non intende pensare quel contenuto fuori dell'intuizione, ma il sentimento e lo stato d'animo non sono per lui che l'universo tutto guardato *sub specie intuitionis*. Distrutto così ogni particolare contenuto, l'arte risolverebbe in sè tutto l'universo, aprioristicamente; e non si potrebbe parlare più di una eternità, sia pure larvata, di fronte all'espressione artistica.

Un'altro scritto assai importante di questa raccolta è la *Riforma della storia artistica e letteraria*. Scritto a prima lettura assai sconcertante, e che anche dopo, a mente pacata, continua a suscitare dubbi e ribellioni e contrasti nel lettore.

Non bisogna per altro dimenticare d'intenderlo nel suo motivo originario, per poterne apprezzare in maniera adeguata le esigenze positive che esso postula; e d'altra parte magari se ne potranno limitare talune conclusioni, che a me paiono sistemazioni provvisorie dettate nella sicurezza e nell'impeto di una conquista fondamentale. Tale conquista fondamentale e inconcutibile è la postulazione vigorosa che il Croce vi fa, di una storia che abbia il massimo rispetto della personalità degli artisti, onde il progresso nella storia dell'arte vada inteso come progresso di personalità, e non già di forme, e naturalmente meno che mai di generi; progresso, cioè che è quello generale che si riflette nell'arte, e non già progresso di arte da un artista all'altro. — Ma il Croce sente il bisogno di trarre conseguenze storiografiche da tali premesse estetiche; le quali conseguenze riflettono, se non

m'inganno, alcuni modi da lui prediletti nella trattazione della critica letteraria, ed hanno perciò qualcosa di estrinsecamente normativo. Egli propugna che la vera forma logica della storiografia letterario-artistica è la caratteristica del singolo artista e dell'opera sua; e la corrispondente forma didascalica, il saggio e la monografia. Senonchè, ad accogliere il suo invito, e a non lasciarsi vincere, come, per felicità del suo ingegno, avviene spesso a lui, dalla necessità non già di caratterizzare semplicemente un artista e le sue opere, ma d'illuminarne tutto lo svolgimento ideale, « la personalità nel suo farsi », e vederne con ciò il carattere universale nelle sue successive attuazioni inserite nella storia generale dello spirito umano, si correrebbe pericolo di ottenere per tale via non più una storia individualizzante di contro alla storia per concetti generali dei romantici e dei vecchi idealisti (che è giusta esigenza), ma addirittura una storia atomistica: non storia di personalità, ma storia di frammenti di cosmi poetici. Il Croce osserva giustamente che « come in ogni opera d'arte è tutto l'universo e tutta la storia in una forma singola, così il critico, che la pensa, pensa sempre in lei tutto l'universo, e tutta la storia in quella singola forma. Contemporanei, affini, opposti del poeta, suoi precursori più o meno parziali e remoti, la vita morale e intellettuale del suo tempo, e quella su dei tempi che la precessero e la prepararono, queste e le altre cose tutte sono presenti (ora espresse ora sottintese) al nostro spirito, quand' rifacciamo la dialettica di una determinata personalità artistica ». Ma quando ci si propone di dare la caratteristica di ogni singolo artista, e di questo la caratteristica delle singole opere, non ci avverrà di sfuggire al compito di critici, quale è lusinggiato da quelle parole che abbiamo citato, e non ci avverrà di cadere piuttosto in una forma di critica intellettualistica ed astratta? Le caratteristiche si risolverebbero, in questo caso, in formule definitorie, e sia pure vaste, e si avrebbe la storia non di uno spirito poetico nella sua successione di atti concreti, ma la storia di un'arte come di un'astratta possibilità. Le definizioni, ripeto, per quanto vaste e lucide, non possono mai esaurire tutto il significato di un'opera d'arte, e vanamente esse tenterebbero di rinchiodere in sè la personalità del poeta; la quale non è mai qualche cosa di fatto e di determinato, ma qualche cosa che si fa perpetuamente e il critico ricrea, unificandosi con essa. A dare tali caratteristiche, si ha l'impressione che sia mantenuto il dualismo tra il critico e il poeta, che manchi cioè quell'adesione all'opera d'arte per la quale si può riuscire a una critica piena, concreta, e a rivivere la « personalità » dinamicamente, nella celebrazione incessante del suo valore cosmico. Da una parte ci sarebbe la opera d'arte, come natura, in cui conviene distinguere ciò che è bello da ciò che è sbagliato; e dall'altra ci sarebbe il critico, non più come creatore (la poesia, autocoscienza fantastica nell'artista, deve diventare autocoscienza logica nel critico), ma in veste paludata di giudice. A me pare che non ci si possa limitare a indicare di un artista il capolavoro e poscia invitare il lettore a farne la conoscenza, solo munito da un

nostro canone d'interpretazione; ma nostro compito sia quello di ricostruire la logica interna di quel capolavoro, rifarne l'intima storia; e che in questo caso la critica, in conclusione, sia quella che deve essere: storia, cioè, della personalità concreta del poeta nel suo farsi, che è quanto dire storia dello spirito universale nel suo perpetuo individuarsi. Resterebbe con ciò spiegato anche il valore, per esempio, delle analisi di cui si giovò il De Sanctis, non come di un lavoro di scuola di valore meramente didascalico, ma di una ricostruzione di particolari in cui si rifletta volta per volta il cosmo del poeta. S'intende bene, che noi non propugniamo le analisi nelle quali si compiacciono accademici e «lectores Dantis» intese a far risaltare finezze che si colgono agevolmente da ogni uomo di gusto discreto, e nelle quali si procede con monotono semplicismo, spezzando, mettiamo, una terzina dantesca, per decantare l'espressività di un accento o di una parola piana o sdrucchiola; nè propugniamo quelle altre analisi spasmodiche, nelle quali si compiacciono i nuovi retori della «sensibilità», bramosi di scoprire i misteri della tecnica artistica; gli uni e gli altri infatti compiono opera di astrazione, in quanto naturalizzano parole e accenni e posizioni verbali, e i secondi ancora più fastidiosi, perchè più saputi dei primi, rompono l'unità dell'opera d'arte, celebrando una tecnica fuori del concretarsi in atto dell'anima dell'artista. Ma, per ritornare alle analisi desanctisiane, esse a noi appaiono come una storia della personalità dell'artista nella sua sempre nuova attuazione; sicchè l'opera di bellezza si risolve nell'opera del critico, come vita spirituale nel suo fluire, che risplende in una parte più e meno altrove in una vicenda armoniosa di luci e di ombre.

E dobbiamo ancora soggiungere che se è vero quel che dice il Croce (*Alcune massime critiche*) che la personalità biografica spesse volte non coincide con la personalità poetica, ed essa non può servire che di sussidio assai secondario per intendere la seconda che è quella che veramente ci interessa; e se è vero, aggiungiamo noi, che la biografia è troppo piccola cosa, è cosa troppo «finita» «angusta», per spiegare il «mondo» dell'artista, che è universalità, e non questa o quella meschina vicenda (certo, può essere il suo precedente; ma precedente è tutto l'universo); è vero altresì che c'è una biografia interiore, la quale volgarmente può apparire intessuta di casi estrinseci di vita, ma essa stessa confluisce nella «storia di uno spirito», anzi è la personalità poetica in formazione, nel suo sviluppo. Il Croce stesso ci ha offerto un esempio dottrinalmente cospicuo di questo interiorizzarsi della biografia nella dialettica di una personalità nel suo svolgersi, nel *Contributo alla critica di me stesso*, dove il suo sviluppo intellettuale è assai giustamente e mirabilmente unificato col formarsi del suo spirito, attraverso casi di vita che solo ai grossolani intenditori possono apparire elementi naturalistici ed estrinseci di storia. Per questo lato quindi, noi respingiamo con lui la biografia nel suo procedere naturalistico; ma, aggiungiamo, che, se la critica è storia di una personalità nel suo divenire, essa non può non

assorbire l'elemento spirituale di quella che fu la «vita» del poeta: nel mondo storico da cui quella sua personalità fu pur condizionata e improntata.

Se non m'inganno, questo procedere dinamico nel tracciare la storia di una personalità poetica come vita artistica che si fa e che non può mai considerarsi definitivamente fatta e dissogettivata, esclude più energicamente quella tendenza classificatoria che s'insinua nell'opera del critico, quando egli voglia caratterizzare e graduare, nelle opere di un'artista, quelli che sono i suoi capolavori, e quello che fra questi è il capolavoro dei capolavori, e poi le opere minori, le opere di riecheggiamento, e così via di seguito. Il Croce giustamente non ammette classificazione di sorta delle opere d'arte, fra artisti e artisti: ciascuna di esse è un mondo incomparabile con altri, e il parlare di più piccola o di più grande poesia è soltanto innocuo, perchè ci s'intende che tale linguaggio ha valore metaforico. Le opere d'arte, essendo intuizioni individuali, originali, sono anche inclassificabili. S'intende però, che esse sfuggono alle astratte classificazioni, non già a quella genetica e concreta classificazione, che non è poi classificazione, e che si chiama Storia. Se una piccola poesia è esteticamente pari a un poema; nella storia ciascuna opera d'arte prende il posto che le spetta, da sè, quello e non altro, e la ballatetta di Guido Cavalcanti e la *Divina Commedia* si disporranno idealmente nella storia, nel loro grado, se l'una è il sorriso breve di un'anima, e l'altra è il compendio della vita di un millennio dello spirito umano.

Tale procedimento classificatorio, giustamente rifiutato nel discorrere di un artista e l'altro, non è difficile che permanga però nell'interno della critica del singolo artista quando si è tratti a caratterizzare le sue singole opere, ritenendo la caratteristica sempre qualcosa del fare naturalistico. Mentre che nella storia della personalità poetica, così come noi l'abbiamo brevemente adombrato, si sfugge al pericolo di stabilire una scala di opere d'arte, poichè solo allora s'intende a quella forma genetica di storia, nella quale le tragedie manzoniane, gli *Inni sacri* e i *Promessi Sposi* prendono il loro posto, fuori di ogni giudizio di graduazione, sol perchè esse parlano da sè nel valore ideale che le muove ed affiata.

Ma noi ci lasciamo distrarre da tutte coteste riflessioni, mentre altro in questo momento è il nostro compito; ed è tempo dunque che io illustri quella che è la conquista effettiva nella riforma proposta dal Croce. E per tale impresa, sarà bene ricordare quello che è stato l'insegnamento del De Sanctis, che nel concepimento della storia letteraria è il più immediato e cospicuo predecessore del Croce. Il De Sanctis, con la sua *Storia della letteratura*, ci diede una dottrina implicita sul metodo di sviluppare la storia delle opere d'arte, mirando a una storia in cui le personalità dei singoli poeti s'inquadrassero e si giustificassero nella generale storia dello spirito umano e, particolarmente, dello spirito italiano. Così la sua storia letteraria fu al tempo stesso la storia morale del popolo italiano. E

na verità quell'opera si colloca nella serie dei capolavori, perchè fu intelligenza dell'arte nella sua pienezza, nella sua totalità, poichè ogni opera d'arte è un mondo, e come tale essa esprime l'unità della vita e non si può fare uno stacco in essa, e non si può eseguire la storia del suo valore puramente estetico, senza cadere nell'astrattezza.

Questo intese il De Sanctis; ma poichè egli non sempre ebbe una rigida e lucidissima coscienziarsi flessa della sua teorica, fu tratto ad attribuire il progresso alle forme artistiche (mentre non si dà progresso nelle forme individuali): quel progresso che c'è, in verità, solo se si considera l'astratto contenuto delle opere. Così il De Sanctis immaginò progresso dalla forma dantesca alla forma shakespeareana, e poté giudicare la *Divina Commedia* nel suo valore artistico, come progressivamente discendente, perchè il contenuto umano dell'*Inferno* decade in quello meno appassionato del *Purgatorio*, e poi in quello eterico del *Paradiso*.

E fu errore; temperato solo in lui, dal suo vivo senso dell'arte che gli fece ammirare anche le bellezze disseminate a piene mani nel *Paradiso*, senza che pur cogliesse l'unitaria bellezza della cantica, nella piena intelligenza della quale il critico avrebbe riportato veramente una grande vittoria sul proprio preconetto. Errore questo che fu spinto all'estremo limite da uno scolaro del De Sanctis, il Vossler, che liquidò due o tre quarti pella *Divina Commedia*, poichè vide il progresso o regresso artistico (che non ha luogo), a seconda che ci fosse progresso o regresso dell'astratto contenuto.

Questo grave pericolo si nascondeva nell'insegnamento del De Sanctis; e il grande merito del Croce è stato quello di avere energicamente affermato l'autoctonia e l'assoluta improgredibilità delle forme artistiche, e la sua *Riforma* ritiene questo merito positivo, di aver richiamato energicamente l'attenzione sul carattere assolutamente individuale e autoctono delle opere d'arte, e di aver propugnato una rigorosa critica d'arte affatto libera da ogni interferenza di giudizi circa il valore logico o morale dell'astratto contenuto.

Se l'arte è sintesi apriori estetica, come non si può fare la storia del « lirismo », che sarebbe storia di un'astratta possibilità, — e la tesi è postulata da alcuni critici d'arte contemporanei, i quali vorrebbero intendere la storia dell'arte come storia non di personalità, ma di procedimenti artistici, di stili cioè, che sono astrazioni dalle singole e concrete opere d'arte; così non è possibile una storia dell'arte dove interferiscano giudizi sul carattere intellettuale e pratico delle opere politiche. Ora la storia per concetti generali, proprio del periodico romantico, ebbe questo vizio, di astrarre i caratteri generali delle opere d'arte: caratteri generali non inerenti alla « forma », alla « intuizione », che, come abbiamo detto, è sintesi, individualità, e però non ha caratteri generali, ma relativi alla materia pensata fuori dell'intuizione. Era opera di astrazione la loro, e l'atto dell'astrarre, si sa, dissipa e distrugge l'arte in quanto arte. E come i moderni « stili-

sti» riescono a una storia di astrazioni, così i romantici, per l'altro lato, quando sacrificavano la personalità dell'artista, agli schemi generici, anch'essi riuscivano a una storia di astrazioni. Contro questo doppio pericolo vuol reagire il Croce, e due sono i suoi nemici: la metafisica e l'estetismo. E la sua storia individualizzante, quando sia intesa dinamicamente, rappresenta una sicura conquista di contro al sociologismo intellettualistico e stilistico che preme sulla storiografia contemporanea; e questa *Riforma*, — che va meditata con l'altra memoria *La Storia delle arti figurative*, perchè se la prima colpisce l'astrazione « metafisica », la seconda colpisce l'astrazione « estetizzante », — tende a instaurare, nella sua più profonda finalità, una storia letteraria ed artistica, dove vivano e si muovano le personalità dei poeti, nella unità e nel dialettico svolgimento dei loro cosmi.

Parecchi degli studiosi dell'opera del Croce ci sono ancora che si meravigliano come egli sia potuto pervenire al concetto di questa riforma; e la loro meraviglia è giustificata, se si ha riguardo alle conclusioni metodologiche che il Croce ha cavato dalla sua giusta premessa e che, a mio parere, rimangono inferiori alla premessa stessa; ma del resto, fin da quando egli aveva affermato che ogni opera d'arte esprime uno stato d'animo, e essendo lo stato d'animo individuale e sempre nuovo, l'intuizione importava infine intuizioni, si doveva sospettare la più tardiva concezione che la storia dell'arte dovesse essere storia di singole personalità poetiche. Pel carattere individuale dell'intuizione, il Croce negava valore alla classificazione dei generi letterari; per la stessa ragione, concludeva che una pittura si distingue da un'altra pittura non meno che da una poesia, se pittura e poesia valgono non pei suoni che battono l'aria e per i colori che si rifrangono dalla luce, ma per ciò che esse sanno dire allo spirito in quanto si interiorizzano; e però non ammetteva divisione alcuna delle arti. Per la stessissima premessa, egli oggi non può non sostenere che una storia dell'arte non può essere che una storia d'individualità poetiche, che si inseriscono, da sè, nella storia generale dello spirito umano, ma sempre come individualità a sè, con caratteri inconfondibili; e senza che sia lecita una deduzione dialettica di un artista da un altro. Questi tre corollari diversi di una stessa premessa sono le facce di uno stesso problema; e il Croce non poteva non respingere da sè ogni ostacolo perchè in tutti e tre i casi la risposta avesse una rigorosa coerenza. Solo per il caso della storia letteraria, il Croce per lunghi anni, si era dibattuto nel dubbio della soluzione. È noto che egli nella prima *Estetica*, se fin d'allora sosteneva che l'arte è individualità e l'individualità non si ripete, pur ammetteva che una linea del progresso nella storia letteraria ci fosse, non linea unica ma molteplice. Se la scienza è come una sola opera d'arte, alla quale tutta l'umanità collabora da secoli e perciò forma un solo ciclo progressivo; le opere d'arte invece avrebbero, ciascuna, il loro problema e il loro ciclo. Cosicché per il Croce allora la storia dei prodotti artistici presentava cicli progressivi, ma ciascuno col proprio problema, e progressivo solo rispetto a quel pro-

blema, e in ciò egli accoglieva il concetto desanctisiano che si potesse studiare il progresso nella trattazione di un particolare tema, come quello, per esempio, della materia cavalleresca, da un poeta all'altro.

Dopo circa un quindicennio di esperimenti, meditazioni, discussioni, il Croce si mette risolutamente per la via che il rigore della sua premessa gli comandava; ma, ad onor suo, dobbiamo ricordare che anche giovanissimo egli diffidava delle astratte e pericolose dialettizzazioni di una forma d'arte da quella di un artista precedente. Oggi egli non ammette i «nessi» sociologici, nè intellettivi, nè stilistici, fra l'una e l'altra personalità poetica, poichè invero una storia, concreta e dinamica di ciascuna personalità è di già un tacito collocamento nella storia generale dello spirito umano: appunto perchè storia di una concreta individualità, essa è anche storia concreta dell'universalità. Ma, ripeto, il problema metodologico deve coincidere con tale premessa teorica, e a questo punto bisognerà ricordarsi quel che di sopra abbiamo osservato sul modo d'intendere la critica di una personalità poetica.

Quelli che non amano rinunziare alle brillanti combinazioni della immaginazione, e sono idolatri dei «nessi», riflettano che non ci sono modi esterni di legare la storia di un'opera d'arte alla storia dello spirito umano; la loro fatica è infruttuosa e può rassomigliare a quella dell'artista mancato, che sborza da una parte la figura di un personaggio e poi tenta di stabilirne le relazioni spirituali cogli altri personaggi. Noi sappiamo che Don Abbondio contiene già nel suo spirito il racconto e la vita di tutti i *Promessi Sposi*, ed egli è parte viva di quel mondo, solo perchè è di già vivo egli stesso in sè. Non altrimenti nella grande opera dello spirito umano ogni forma individuale vi si inserisce, solo perchè essa è già l'universo stesso; e anche il critico che la pensa con aderenza, calore, pienezza, pensa sempre in lei tutto l'universo e tutta la storia in quella singola forma. E se così non fosse, altri luccicanti rappezzi sarebbero tutti vani.

LUIGI RUSSO.

RUDOLF STEINER, *La filosofia della libertà*, trad. di UGO TOMASINI, Bari, Laterza, 1919, (pp. VIII - 208, in-16).

Questo libro rappresenta un notevole sforzo per conquistare al di sopra del positivismo una concezione della libertà e perciò dello spirito. Ma poichè il positivismo non è solo una dottrina, bensì anche un certo atteggiamento mentale, l'autore, se è riuscito in qualche modo a concepire il suo problema, è invece rimasto impigliato in altri aspetti di esso, di modo che la soluzione riesce malsicura e incerta. La soluzione del problema della libertà va, egli dice, cercata nella concezione esatta della conoscenza. Ma egli non perviene al concetto che, perchè la nostra azione sia libera,

la nostra conoscenza dev'essere originaria, spontanea, cioè azione (creazione) essa stessa. La sua cognizione da lui è ancora pensata kantianamente, in parte spontanea, in parte data: ma, peggiorando Kant, lo Steiner non chiarisce mai che cosa sia la spontaneità della cognizione.

Parla di facoltà, e sebbene (a p. 153) cerchi di chiarire che egli per facoltà intende qualcosa di ben diverso dalla *vecchia dottrina psicologica*, pure è indubitato che se la sua facoltà non è altro che un concetto empirico, sistematorio, diciamo così, dei fatti osservati (v. p. 81), il ricorrere proprio a questo concetto empirico mostra che non si è ancora conquistata l'idea dello spirito come attività. Quando noi avremo concepito il soggetto come potenza, occorrerà necessariamente trasportare fuori del soggetto l'attività capace di far attuare questa potenza. Questo è il difetto originario dell'empirismo, dal quale lo Steiner non si libera, come non se n'era del tutto liberato neanche il Kant. E perciò egli contrappone esperienza e pensiero: esperienza come dato, pensiero come attività del soggetto. Crede di oltrepassare Kant, in quanto pone il pensiero come soggettivo ed oggettivo ad un tempo. Ma come concepisce questa unità? Come un dato essa stessa. Il pensiero è tale perchè universale; ed universale significa naturalmente fuori dello spazio e del tempo, e perciò non solo dentro di me, ma anche fuori di me. Perciò questa distinzione non vale per il pensiero. Ma egli la riproduce poi nel pensiero stesso. «Mentre penso, non vedo il mio pensiero ch'io stesso produco, ma l'oggetto del pensiero, ch'io non produco» (pp. 32-33). Ma questo pensiero che non produce il suo oggetto è il pensiero astratto, il pensiero, che trova il suo contenuto: è insomma il pensiero del dualismo! «Solo una natura non ancora esistente si potrebbe fare senza precedentemente conoscerla» (p. 38). Ed in che consiste allora la spontaneità del pensiero, se esso deve riprodurre la natura che è? La spontaneità del pensiero non si concepisce se non come produzione. L'oggetto del pensiero non preesiste al pensiero, poichè il pensiero consiste appunto nella risoluzione del presupposto (problema) in una realtà nuova (soluzione originaria). «La ragione per cui le cose si presentano dinanzi a me così enigmatiche è quella che io non prendo nessuna parte alla loro produzione. Me le trovo semplicemente davanti. Del pensiero io so invece come si produce» (p. 39). Ma se questo pensiero è tutto chiaro, perch'io lo produco (*verum et factum convertuntur*), e se questo pensiero è, non il vuoto pensiero dell'empirista che riveste della forma della coscienza una realtà immutata, ma almeno almeno il pensiero di Kant che originariamente distingue ed ordina, allora è evidente che anche quel mondo di cose risolte nel pensiero deve diventar tutto chiaro come produzione nostra. Ma il fatto è che lo Steiner comprende, sì che per intendere il mondo bisogna pensare «l'assolutamente ultimo (cioè il pensiero) come suo primo» (p. 42); ma non si serve mai di questo suo principio; e così fa sopraggiungere il pensiero nella realtà già compiuta perchè vi aggiunga l'altra parte; cioè vuol spiegare col pensiero l'evoluzione futura, ma non l'evoluzione pro-

iettata nel passato. Quella la lascia a Darwin, perchè la spieghi meccanicamente. Ma se l'evoluzione futura non può essere che pensiero, anche l'evoluzione che noi possiamo proiettare nel passato dev'essere pensiero, poichè il pensiero non potrebbe sorgere dal non - pensiero; o meglio ancora, perchè quella spontaneità ch'è il presupposto d'ogni evoluzione (lotta per l'esistenza e selezione potendo spiegare tutto al più la conservazione del neo-creato), non si può concepire altrimenti che come pensiero. E quando il pensiero si concepisce come quello che nasce dopo le altre forze della natura, si finisce col farne una forza dello stesso genere. Infatti lo Steiner non lo concepisce mai chiaramente. È per lui una attività vuota, preesistente alla coscienza, distinzione di soggetto e oggetto, (p. 42) preesistente ai concetti (p. 45). Il pensiero per l'autore è talvolta semplice relazione unitaria del molteplice (kantianamente), e la coscienza serve a collegarlo con l'osservazione (esperienza kantiana) (p. 46); ma più spesso è solo il veicolo dei concetti rappresentativi (*passim*). In quest'ultimo caso la conoscenza appunto « non è un interesse generale del mondo, ma un affare che l'uomo deve aggiustare con se medesimo. Le cose non domandano spiegazioni. Esistono ed agiscono secondo certe leggi che il pensiero può scoprire » (p. 96). Qui il pensiero è una seconda percezione più vera e maggiore, ma percezione come quella dei sensi. « Ad una sfera della percezione — dipendente da spazio, tempo e organizzazione soggettiva — sta di fronte una sfera del concetto — abbracciante la completezza del mondo: e il mio compito consiste nel conguaglio di queste due sfere a me ben note » (p. 97). Conguagliare non è creare. Dunque conoscere non è creare. Insomma i sensi per la loro scarsezza di forze dividono il mondo, sopprimono la connessione delle cose; il soggetto la ristabilisce per via del pensiero (p. 105) e la ristabilisce estraendo « fuor del sistema generale dei concetti solo un determinato concetto » (p. 115), per esempio quello di albero, in occasione della percezione sensibile d'un albero. Ora se i concetti che l'intelletto pensa sono i concetti rappresentativi, si capisce che essi non possano essere produzione del soggetto. Ma allora come liberarsi dall'empirismo che li fa nascere dalla sensazione? Ricadendo nell'innatismo! Pure l'autore non ci vuol ricadere. E perciò qua e là accenna all'altra concezione kantiana dell'attività unificatrice del pensiero... la quale però non produce, di certo, concetti rappresentativi! — Di questa incomprendimento dell'universalità è una prova più che evidente la critica dell'imperativo categorico kantiano. Il principio morale dell'A. è in « assoluta opposizione a quello kantiano: opera in modo che le norme del tuo operare possano valere per tutti gli uomini. Tale proposizione è la morte di ogni agire individuale. Non come tutti gli uomini agirebbero, ma come io ho da agire nel caso individuale, debbo considerare ». (p. 126) Ma il povero Kant non ha mai detto che tutti debbano agire ad un modo; al contrario il suo imperativo presuppone la concreta, storica, determinazione d'ogni atto individuale; la quale però, perchè assolutamente razionale, è tale che ogni

essere pensante dovrebbe nell'identica condizione storica agire all'identico modo.

Una tale interpretazione dell'imperativo categorico vale bene l'applicazione che i Megarici facevano del principio di identità! Esclusa persino la spontaneità e libertà nell'universale, lo Steiner fonda la libertà trasformando il suo pensiero in fantasia. La libertà consiste nel produrre idee nuove, e quindi determinate cose corrispondenti a queste idee. Ma queste idee non possono essere se non combinazioni nuove di elementi preesistenti, perchè una assoluta produttività del pensiero non c'è, posto che le nostre idee sono sempre rappresentative e percettive. Si tratterà dunque d'una fantasia, come la pensava la vecchia psicologia: una fantasia che compone coi vecchi elementi delle percezioni date, immagini nuove. Data la limitazione di questa fantasia, l'uomo non può essere concepito come tutto libero, ma viene concepito in parte libero ed in parte non libero (p. 142). E la parte non libera piglia il sopravvento sulla libera, perchè anche l'uomo che fa il suo dovere non è, secondo lo Steiner, libero, giacchè egli riceve l'idea del dovere da altri. Lo Steiner infatti non vede, ciò che aveva ben compreso il Gioberti, che quando io riconosco un'autorità, una legge, sono io che col mio atto faccio quella legge, legge, quell'autorità, autorità. Ancora, egli finisce col distinguere un uomo completo, per cui possa valere la sua morale, da una natura umana semisviluppata, per la quale deve valere naturalmente la vecchia morale eteronoma (p. 190). E quando l'uomo che si evolve è completo? Il suo monismo, ch'è naturalmente e veramente monismo di fronte a certi astratti dualismi, come quello dell'empirismo, e quello del realismo ingenuo, finisce esso stesso col diventare dualismo, dinanzi ai problemi propri dell'autore. Il quale divide percezione e pensiero, pensiero e oggetto del pensiero (idea), la natura ante-uomo e la natura post-uomo; l'uomo incompleto ch'è poi l'uomo della storia, quello che conosciamo, e l'uomo completo, quello dell'avvenire, vagheggiato con fantasia darwiniana.

Tutti questi dualismi mostrano lo Steiner immerso nell'empirismo, da cui cercava di uscire, ma da cui non è uscito. E non ne è uscito, perchè egli è tutto formato di naturalismo e nulla di storia; e la storia, quella che cerca di fare, è una storia naturalistica. Egli infatti polemizza, assai spesso acutamente, contro il realismo ingenuo, il realismo filosofico, l'idealismo critico, etc., classificando e generalizzando le dottrine senza mai individuarle storicamente.

Il suo uomo è sempre l'uomo della storia naturale, e il pensiero il pensiero classificante del naturalista.

VITO FAZIO - ALLMAYER

PIETRO EUSEBIETTI — *Elementi di pedagogia*, Vol. III: *Storia pedagogica*, Ivrea, 1919 (pp. 127 in-8).

L'autore, pur non avendo mire scientifiche, e volendo semplicemente tracciare un breve schizzo storico delle dottrine pedagogiche dai Greci ai giorni nostri, ad uso scolastico, ha cercato saggiamente di ovviare a taluni gravi difetti delle storie che corrono per le nostre scuole, ed in particolar modo alla loro astrattezza. La quale risale di solito al mal vezzo di trascurare l'intimo nesso che lega le teorie educative con i grandi moti culturali, nel cui quadro esse rientrano, e con gli indirizzi filosofici da cui traggono alimento. Il metodo socratico è ricondotto alle sue origini storiche e posto in relazione con lo scetticismo sofistico. È posto succintamente in risalto lo stretto legame fra pedagogia e metafisica platonica, e fra il pensiero educativo del sec. XVII e il moto di rinnovamento scientifico anteriore e contemporaneo. Non sono di certo novità per chi ha cultura filosofica, ma è appunto la cultura filosofica che ha fatto finora difetto ai pedagogisti e in particolar modo ai compilatori di testi scolastici. Altre doti dell'operetta sono lo stile agile e personale e la chiarezza dell'esposizione.

Non oserei però affermare che l'A. sia riuscito ad attuare pienamente il suo disegno. L'Eusebietti non si indugia su taluni punti che sogliono fare la delizia dei professionisti della pedagogia e rendono tanto noiose le loro opere. Nè si propone mai di confutare astrattamente gli autori che espone con i soliti ingenui argomenti empirici, di cui fa pompa il Compayré, modello finora insuperato di quasi tutte le nostre storie pedagogiche. Ed anche di questo gli va data lode. Ma non ha, o almeno non mostra di avere, nè un uniforme criterio di giudizio, nè un saldo filo conduttore nella sua storia. Onde l'esposizione assume una forma troppo schematica e i trapassi da una dottrina all'altra, da un periodo all'altro spesso rimangono incomprensibili e come campati nel vuoto. Inoltre s'indugia troppo poco sui caratteri essenziali delle varie età e dei vari autori, che in un testo scolastico dovrebbero occupare un posto centrale. Per es., senza una chiara esposizione dell'ideale monastico non si può far intendere per davvero nè la pedagogia medievale nè l'umanistica. Il segreto di tutta la pedagogia moderna da Locke a testalozzi è nella nuova intuizione della vita instaurata dall'illuminismo, di cui l'A. non dice nulla o quasi nulla. Finalmente, perchè non richiamare l'attenzione dei giovani sul nostro pensiero educativo della prima metà del secolo scorso, che ha avuto tanta parte nella formazione della coscienza nazionale? Cuoco, Capponi, Mazzini, Gioberti sono ben più degni di nota di Siciliani o di Spencer, su cui l'autore si ferma con troppa compiacenza, indulgendo ad un malvezzo cui sarebbe l'ora di porre termine.

Da ultimo vorrei richiamare l'attenzione dell'autore su taluni errori o sviste che è bene egli corregga nelle nuove edizioni o ristampe. Contrapporre l'empirismo aristotelico all'idealismo metafisico di Platone è un logoro luogo comune da non ripetersi più. Io lascerei da banda il marciame morale delle classi dirigenti nostre parlando storicamente di idealismo pla-

tonico. Il nuovo concetto della natura umana instaurato dal cristianesimo non consiste già nell'affermazione del dualismo fra corpo ed anima o della beatitudine celeste contrapposta ai fini terreni, ma in qualche cosa di molto più profondo e vitale. Pretendere di impersonare i diversi caratteri dell'Umanesimo in singoli autori è un'inutile deformazione della realtà storica. Far risalire la rivoluzione francese all'ambizione del Re sole è usare troppo riguardo a questo signore. Non credo sia opportuno parlare di idee innate a proposito dell'*a priori* kantiano. Non è esatto che Rousseau faccia derivare i sentimenti sociali dall'istinto sessuale. Vico è morto nel 1744 e non '43. E inesattissimo affermare che Marx abbia dato un fondamento scientifico alle idee derivate dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*. La speculazione marxistica nasce piuttosto dalla reazione critica all'illuminismo ottimistico e antistorico dell'89. Come il monismo haeckeliano abbia potuto contribuire a generare in Germania la persuasione che il popolo tedesco fosse il popolo eletto dalla natura a dominare il mondo, non saprei davvero intendere.

E. CODIGNOLA.

L. VENTURA — *La concezione nazionale dell'educazione secondo A. Fouillée* — Albrighti, Segati e C., Milano, 1918 (pp. 186 in-8).

Il Ventura fa una breve ma accurata esposizione del pensiero filosofico e pedagogico del Fouillée, illustrando più particolarmente il concetto di educazione nazionale, che costituisce il motivo fondamentale delle principali opere educative dell'autore studiato. Un capitolo introduttivo è dedicato all'ambiente, all'uomo e al metodo. L'ultimo tratta un argomento, per così dire marginale, l'educazione e l'eredità in Fouillée e in Guyau. L'A. si è limitato a studiare le dottrine più propriamente pedagogiche del Fouillée, tralasciando tutto ciò che aveva « carattere troppo strettamente contingente ». Ed in questa delimitazione del suo tema è, a mio avviso, il più grave difetto del lavoro. Fouillée non è stato un pensatore originale, né in filosofia né in pedagogia. In quest'ultima scienza poi non ha lasciato nessuna traccia. Lo riconosce lo stesso Ventura, quando osserva nella conclusione che i concetti pedagogici del suo autore « non hanno nulla di originale, se se ne eccettua una ben piccola parte », e quando afferma esplicitamente che tutto il merito e la grandezza del Fouillée è piuttosto nel suo apostolato civile che nei suoi concetti scientifici. Perché allora dedicare un volume appunto all'esposizione di questi concetti? Sarebbe stato molto più opportuno, a mio credere, studiare in lui il politico dell'educazione, e illustrare le sue proposte di riforma in relazione con l'indirizzo culturale del suo tempo. Ma la colpa è più del tema che dell'autore, il quale scrive in modo spigliato, e mostra una chiara conoscenza non solo delle opere del Fouillée, ma altresì della letteratura e della filosofia a lui contemporanee.

E. CODIGNOLA.

NOTE E NOTIZIE

ALESSANDRO LEVI — *Filosofia del diritto e tecnicismo giuridico* (Bologna, Zanichelli, 1920, 16^o di pp. 190). [Come tutti lavori di « filosofia del diritto » questo libro andrebbe giudicato da due punti di vista: da quello, cioè propriamente speculativo, e da quello strettamente giuridico. Noi lo guarderemo solo dal primo. Il Levi, di cui sono ben noti l'ingegno e l'operosità, cerca lodevolmente in questo lavoro di uscire alquanto dalla sua primitiva posizione positivista: ma, a dir vero, non vi riesce del tutto, per quanto alcuni punti del lavoro facciano intravedere, qua e là, un tentativo di orientamento verso l'idealismo. La sua distinzione fra le scienze e la filosofia e, per di più, la sua adesione al criterio della concepibilità di « filosofie particolari » avulse dalla così detta filosofia generale, che sarebbe poi la vera e propria filosofia, risentono ancora molto del suo precedente positivismo. Egli ripartisce lo spirito pratico in tre attività o « guise » universali: la morale, l'economia, il diritto: il che non ci sembra accettabile, perchè in tanto si può parlare di un'attività realmente universale e quindi di un valore universale, in quanto questo valore e quest'attività non ne abbiano altri accanto a se.

E del resto, lo stesso Levi, che tende a rimettere in onore, forse senz'accorgersene, il concetto rosminiano del *lecito*, finisce col precludersi la soluzione cui doveva arrivare in base a quei criteri, affermando che « non c'è alcuna azione, alcun contegno umano che sia in sé giuridico ». Dov'è anzitutto da osservare che questa espressione « giuridico », presa in un significato filosofico, pone un'assoluta trascendenza fra il diritto e l'a-

zione umana: ed allora il diritto non può essere una « guisa » dello spirito. Che se così fosse, la « giuridicità » dovrebb'essere immanente all'azione e non già trascendente quasi una specie d'idea platonica. Che non è certamente il pensiero del Levi: ma sta a dimostrare come il suo orientamento filosofico non sia ancora preciso e sicuro.

Il Levi cerca poi di dare una base filosofica alla teoria generale del diritto e al tecnicismo giuridico: e s'imbatte, lungo il lavoro in una quantità di problemi, che, a dir vero, poco hanno da vedere con la filosofia. Ma non c'è bisogno d'inquadrare la teoria generale del diritto in un sistema filosofico « particolare »: il suo valore gnoseologico va cercato nella disciplina stessa che è, come dicono apertamente i suoi cultori, di carattere scientifico, o, come diremo noi, naturalistico ed oggettivistico. E qui basta: chè il compito del filosofo è già esaurito e non c'è bisogno di ricorrere alle « guise dello spirito » per risolvere problemi contingenti ed oggettivistici. Tanto più, poi, se queste « guise » vengano concepiti come tre archetipi che si lasciano sfuggire l'unità dello spirito. A. E. C.]

FAUSTO COSTA — *Saggio filosofico su la natura del diritto*. — Milano, Soc. Ed. Libreria, 1919, (8 di pp. 71). [È un libro che vorrebbe ispirarsi, attingendovi largamente, alla concezione delineata dal Gentile nei suoi *Fondamenti della filosofia del diritto*. Ci sembra però che l'A. abbia saputo assimilare e far sua la concezione attualistica solo in minima parte, anzi poco di più che la fraseologia di cui si serve

spesso e con un certo compiacimento. L'errore, o per essere più esatti, uno degli errori più esiziali che il C. abbia commesso, è stato quello di fondere, non sappiamo se intenzionalmente o meno, la filosofia dell'immanenza assoluta col sistema crociano. Da qui una prima confusione, anzi una concezione intimamente contraddittoria. Ammesso il concetto dello spirito come atto o processo, l'A. se ne viene bruscamente a parlare di attività teoretica e di attività pratica, di un momento universale o di un momento particolare dello spirito: senz'accorgersi che la premessa, il concetto dello spirito come atto in atto, in ogni suo momento universalità particolarizzata e concreta, è incompatibile con le illazioni, e cioè con le distinzioni e suddistinzioni di gradi e di attività.

La costruzione del Costa può riassumersi brevemente così: escluso che il diritto possa considerarsi come fatto o fenomeno, bisogna rinvenirlo come ideale ed eterno momento della dialettica spirituale. Ma ecco pararsi, ostacolo insormontabile, la distinzione fra etica ed economica: e allora, respinta giustamente la tesi che vorrebbe inferire un'attività intermedia fra l'etica e l'economica, respinta altresì, non sappiamo con quanta coerenza, l'identificazione fra diritto ed economia, non resterebbe che far coincidere il diritto con la morale. Ma l'A. non è favorevole ad una identificazione recisa, ossia filosofica, e scrive testualmente: « Il diritto . . . nasce in certo qual modo (?) nell'etica e muore nell'etica » (p. 22). Se fosse realmente così, al filosofo non resterebbe che provvedere per la sepoltura. — Sviluppando la sua tesi, il C. parla di un'attività giuridica, « senza badare che se questa potesse considerarsi come attività reale e concreta, lo spirito pratico finirebbe con l'averne, non più due, ma tre. Questa pretesa attività giuridica si distinguerebbe dall'attività morale, poichè (qui si tocca l'apice dell'assurdo) mentre la volizione morale si attuerebbe spontaneamente ed immediatamente, la volizione giuridica

si attuerebbe « con uno sforzo più o meno grande » (1) attraverso la mediazione della legge esterna (?). In altri termini, il superamento dialettico e la risoluzione del voluto (legge esterna) nel volere si verificherebbe solo nell'attività giuridica, dando luogo (quel ch'è più strano) ad una volontà ch'è autonoma sì, ma di una autonomia formale ed astratta (1?). Ed in tal modo la dialettica verrebbe riservata solo al processo dell'attività giuridica, escludendola dalla morale! Il diritto sarebbe quindi « l'attività della Persona conforme alla Legge » (p. 20): definizione contraddittoria con quel che si è sostenuto prima, poichè se tale legge è amorale, si ricade nell'attività economica: se è, invece, morale, non si capisce in che cosa quest'attività giuridica si distingua dalla morale. E non parliamo di certe espressioni, mutuate dalla fisica e . . . dal Petrone (la Persona sarebbe birifratta e bipolare); e di certe proposizioni le quali mostrano chiaramente come l'A. abbia gran bisogno di approfondire le proprie meditazioni filosofiche. Fra l'altro, egli ha capovolto completamente la teoria del Gentile, di cui, in un primo momento, sembrava volesse seguire le orme. Il diritto, secondo il Gentile, sarebbe il voluto ossia l'elemento positivo, ma astrattamente positivo (essere), della dialettica del volere: il C., invece, per poco non taccia di empirismo questa veduta e, creando due originali dialettiche, vorrebbe concepire il diritto come volontà in atto: senza badare che tale volontà non può non essere universale, e quindi morale: attività morale, in cui il diritto, com'è evidente, viene totalmente, risoluto. — Come se ciò non bastasse, dopo avere tartassato e confuso le concezioni idealistiche moderne, il C. ha voluto darci un saggio della sua conoscenza del diritto positivo. E qui, allora, un sacco di schemi e sottoschemi, pomposamente definiti come trascendentali, per spiegare, a mò d'esempio, la distinzione fra diritto pubblico e privato, fra possesso e proprietà, i contratti, la responsabilità penale e civile, la perso-

nalità giuridica dello Stato e i diritti pubblici soggettivi: scambiando cioè il transeunte con l'eterno e riproducendo così i peggiori vizi del giusnaturalismo antico. Qui, veramente, alle paventate proteste di quelli che l'A. chiama « settatori dello scientificismo » i filosofi non potranno che associarsi.

L'A., del resto, confessa, nella prefazione le « incertezze e le lacune » del suo lavoro. Potrà dunque ammettere che una maggiore e più accurata meditazione, gli avrebbe impedito, forse, di deformare, in così malo modo, la filosofia dell'atto puro. A. E. C.]

A. BONUCCI — *Lo spirito come oggetto: a proposito della filosofia del Gentile*; nella *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi*, vol. I, 1920, pp. 129-59. [L'assunto del B. è di confutare la tesi che mi attribuisce della inconoscibilità del soggetto, non senza sospettare che « un po' ostica debba riuscire », all'autore della dottrina criticata la formula in cui egli crede di poterne riprodurre le idee: « non potere il soggetto esser mai oggetto di conoscenza » (p. 132).

Curioso sospetto, che ragionevolmente si può pensare dovesse indurre il B. a cercare se questa dottrina non potesse avere un significato diverso e più conforme a quello che egli stesso presume essere intendimento o desiderio dell'autore.

Egli invece si arresta a questa sua prima, alquanto sbrigativa e superficiale, interpretazione, pur meravigliandosi che un libro che propugna cotesta tesi della inconoscibilità del soggetto non si contenti neppure di una semplice determinazione negativa del soggetto stesso « ma lo caratterizzi positivamente come atto puro, ed insieme come concetto, il vero concetto della realtà molteplice, l'autore concetto (*conceptus sui*) » (p. 133). E dunque? Non dovrebbe bastare lo stesso titolo di quel libro a dimostrare che

l'autore non s'è mai sognato di negare la conoscibilità dello spirito, che è questo soggetto? — Lo stesso B. osserva che « la negazione della possibilità che l'io si faccia oggetto di conoscenza, che nella sua attualità soggettiva sia conosciuto, ha soprattutto presente il caso della conoscenza riflessa, quella che si fa esplicita nel giudizio sull'attualità soggettiva: giudizio a cui sfugge l'attualità noscente, giudicante, si pensa, quella che nel momento del giudizio è l'attualità dello spirito, e che, se noi la perseguiamo ci recede all'infinito » (p. 136). La forma è oscurata; ma il pensiero che vi si adombra è appunto quello che, considerato attentamente, sarebbe bastato a mettere sull'avviso il B. e a fargli evitare l'equivoco, che gli ha fornito materia di così laboriosa discussione. Quando si nega dall'idealismo attuale (appunto perciò attuale) che il pensiero possa conoscere se stesso come uno degli oggetti, non si vuole già escludere che esso abbia conoscenza di sé. Esso è appunto questa conoscenza di sé (autocoscienza, autoconcetto!); ma esso è soggetto, in quanto non stacca sé da sé, e perciò non si obbiettiva, non si considera come semplice oggetto: non ha innanzi a sé se stesso come ha innanzi a sé, dentro la stessa coscienza, poniamo, una zucca o un gatto. Nell'atto del soggetto dal B. tolto ad esempio « io sento dolore », se ho ben capito quel che egli vuol dire, « il giudizio sull'attualità soggettiva », (secondo il B.) non sarebbe questo: « io giudico che io sento dolore », e nemmeno quest'altro: « io giudico che giudico che io sento dolore », ma quel giudizio, pel soggetto indubbiamente vero come non può essere se non il giudizio che verta sull'attualità soggettiva, e che consiste nell'avvertire la presenza e l'attualità di un fatto nella mia esperienza, « il suo parermi il suo apparirmi », (p. 137). Ebbene, caro prof. B., noi siamo perfettamente d'accordo; e io non ho mai soste-

nuto che il pensiero possa essere inconscio, e che si possa parlare di esperienze che non appariscano al soggetto di cui sono, non dico la manifestazione, ma la stessa realtà; e quando Ella nota "che non risponde a realtà la dipintura di una rincorsa tragicamente inane della conoscenza per raggiungere se stesso", non fa che ridire cosa che lo ho detto, sono già molti anni, contro il Bonatelli, autore della strana tesi della reduplicazione infinita della coscienza.

Quando il B. soggiunge che "si può dire soltanto che la conoscenza non può far sè oggetto di sè, nel senso di sè opposta a se stessa, non può addurre separazione e esteriorità nella sua attualità, che non potrebbe essere addotta altro che facendosi cosa che non lo è, spazio", viene incontro alla mia reale dottrina, quantunque gli sia sfuggito che questa spazializzazione dello spirito è cominciata già quando dall'atto di autocoscienza "sento dolore", egli ha distinto, come atto diverso, l'atto di autocoscienza "io giudico che sento dolore". Infatti chi compie questo secondo giudizio, ha innanzi a sè pensante un sè sofferente, che è un individuo naturale tra tanti altri. Ma torna a lasciarsi sfuggire l'essenza di questo atto autoconoscitivo, che è proprio del pensiero, quando ad ulteriore schiarimento, aggiunge ancora: La conoscenza "non può scindersi in due, e rimanere attualità, essere insomma una e più, identica e diversa, insieme" (p. 141). In due la conoscenza non può non scindersi, e si scinde appunto essendo insieme identica e diversa. Il soggetto si sdoppia dentro se stesso: e conosce appunto quell'oggetto che contrappone a sè come identico a sè: e quando non si riconosce più nell'oggetto, allora il suo oggetto è natura, che egli propriamente non conosce. E quell'obiettività che l'idealismo trascendentale nega al soggetto, è infatti l'obiettività dell'oggetto in cui il soggetto non si ricono-

sce: p. e. il sentimento — che è pure, originariamente, attualità soggettiva — quale si obiettiva innanzi allo psicologo, la cui attualità soggettiva, a sua volta, importa il superamento del sentimento, che infatti vien collocato nello spazio e nel tempo. Collocamento assurdo rispetto all'attualità.

Così ciò che il B. dice dell'illegittimità nella distinzione tra Io empirico e Io trascendentale (p. 147), non può servire che a dimostrare la difficoltà che anche i pensatori più acuti devono superare per raggiungere il punto di vista dell'idealismo attuale. Il primo è oggetto; il secondo soggetto di esperienza. Per non ammettere questa distinzione bisogna confondere insieme la distinzione fondamentale del pensiero: quella distinzione che rende possibile ogni altra distinzione, e in cui consiste precisamente l'atto stesso del pensiero. Non è punto vero che "quello della psicologia è Io colto nell'attualità". Questo io "interpretato nei suoi stadi passati nei termini dell'attualità vissuta, vissuta allora", e che la psicologia studia "richiamando a noi stessi, sostandovi coll'attenzione, quel che fu un'attualità proprio nella sua attualità", (ivi), non è più l'io, appunto perchè relegato nel passato, cioè nel tempo.

Quando il B. definisce la psicologia "scienza delle attualità e non dell'attualità", mette il dito sulla piaga: quella molteplicità psichica è il presupposto necessario della psicologia, e insieme la prova che essa non conosce propriamente l'io, che chiude in sè la molteplicità, ma l'io empirizzato o naturalizzato: la natura. Non vedo quindi come si possa argomentare che l'io della psicologia e l'io della riflessione filosofica siano lo stesso io, ancorchè "conosciuto diversamente" (p. 148). Il B. ammette che questa conoscenza diversa importa diversità di oggetto: una volta l'attualità che è nello spazio e nel tempo, e un'al-

tra volta l'attualità, in cui sono spazio e tempo. Una volta cioè la natura, dico io, un'altra volta lo spirito. — E che la stessa riflessione filosofica possa diventare materia di psicologia non vuol dire che quello stesso Io che è vera attualità diventi oggetto di ricerca realistica: vuol dire soltanto che la stessa riflessione filosofica, e ogni momento dell'atto spirituale cessa di esser atto, e diventa fatto, e perde il suo proprio valore spirituale, per opera della psicologia come, in genere, della considerazione realistica o naturalistica del mondo.

G. G.]

VINCENNO MICELI — *Il concetto filosofico del diritto secondo Giovanni Gentile*, Nota critica (Pisa, Mariotti. 1920, pp. 15; estr. dagli *Ann. delle Univ. toscane* N. S. vol. V). [Il prof. Miceli, uno dei più colti e operosi cultori degli studi di filosofia del diritto, e tanto autorevole quanto modesto, discute in questa nota il concetto da me esposto qualche anno fa del diritto come momento necessario alla dialettica del volere; e ne trae occasione per mettere in luce qualcuna delle inesattezze in cui è incorso il Di Carlo (*I principi fondamentali della filos. d. dir. secondo il prof. Gentile*, nel *Circolo giuridico* di Palermo, vol. LI 1920) e ribadire la propria tesi radicale circa l'impossibilità di una vera e propria filosofia del diritto, distinta dalla Teoria generale del diritto. E lo gli son grato dell'attenzione messa nell'esame della questione e delle cortesie parole rivoltemi; quantunque le conclusioni a cui perviene intorno al mio concetto del diritto e alla natura del diritto in generale non riescano a convincermi, Comincio dal secondo punto; dove mi pare che il M. indulga un po' a certo modo troppo reciso e sommario di contrapporre l'empirismo alla filosofia, dicendo il diritto "un fenomeno, un fatto storico, del quale non

è possibile dare un concetto filosofico, e affermando che "la filosofia non può fare l'impossibile", cioè "trasformare in un concetto universale ed assoluto ciò che è un prodotto storico, una formazione sociale, determinata da certe esigenze della vita in comune quali si sono storicamente manifestate, a misura che si è svolta negli individui umani una data forma di coscienza sociale", (pag. 13). Questo modo di considerare la realtà come collocata innanzi allo spirito umano in un doppio piano, ora come realtà empirica, storicamente determinata, e ora come realtà assoluta, eterna, oggetto di conoscenza speculativa, è in contraddizione con tutte le dottrine fondamentali della filosofia contemporanea. La realtà è una; e quella stessa che ad un grado di riflessione o da un certo punto di vista apparisce come temporanea e relativa a certe contingenze storiche, ad un grado di riflessione ulteriore o da un altro punto di vista si svela eterna e assoluta. La filosofia non ha un dominio separato da quello delle scienze o del sapere volgare: *nihil a se alienum putat*; e la differenza dell'oggetto suo rispetto alle altre forme di conoscere, è differenza appunto di forma conoscitiva. Il filosofo, come oggi s'intende, non lascia la terra agli uomini pratici ed empirici, per volgersi al cielo; non lascia agli altri il reale, per contentarsi dell'ideale, nè va a caccia di una realtà estrastorica. La sua filosofia è storia non semplicemente come metodologia storica ma come storiografia, anzi come storia in atto; voglio dire come conoscenza e azione storica in atto. Quello che appartenendo al mondo empirico (ossia al mondo quale si configura in funzione della mera esperienza) si sottrae all'ambito della filosofia, è quello che passando dalla esperienza alla filosofia svanisce. Ma che cosa può svanire per effetto di tale passaggio? Evidentemente, non può venir meno se non ciò

che nell'oggetto empirico costituisce appunto la sua empiricità: la forma, cioè, proprio dell'oggetto in quanto termine di conoscenza empirica. La quale forma non è altro che l'astrattezza dell'oggetto. (Astrattezza relativa, la quale cede il luogo a una relativa concretezza: onde la filosofia di uno è empirismo d'un altro). Così il M. non vede diritto se non dov'è Stato, ossia "un ordinamento costituito sotto un potere sovrano". Il quale ordinamento è prodotto storico, formazione sociale ecc. E sta bene. Ma questo Stato storico ed empirico, che conferisce gli stessi caratteri al diritto, che lo presuppone, non è un fatto storico nel senso che il M. intende, se non in quanto empiricamente considerato, e però astrattamente. E che sia astratto codesto concetto lo ha implicitamente riconosciuto lo stesso Miceli, dove accetta da me, e me ne dà lode, la dimostrazione che "la supposta esteriorità e coattività del diritto sono caratteri empirici, che si dissolvono allorchè si portano nel campo della filosofia, poichè il diritto [il diritto stesso, si badi] opera sempre per mezzo del volere libero e questo agisce giuridicamente solo quando fa proprio il comando esterno solo quando trasforma in suo atto intimo la coazione" (p. 91).

Postosi su questo terreno, il M. deve pur riconoscere che, come io ho osservato, lo Stato vero e reale non è lo Stato *inter homines*, ossia quel tale Stato storico, che egli intende come meramente empirico e contingente, ma lo Stato *in interiore homine*; il quale sta al primo proprio come il concreto sta all'astratto.

Empiricamente considerando, si guarda al solo lato esteriore dello Stato, e quindi della coattività del diritto, trascurando quell'atto spirituale in cui questi elementi esteriori devono pure rappresentarsi e farsi valere. E quando si sale alla considerazione speculativa

per cui il diritto, come lo Stato, diviene una determinazione interna del volere, non è già che si sopprima l'esteriorità (che sarebbe un barattare un astratto con un altro astratto), ma vi si scopre il limite che per propria virtù intrinseca il volere pone a se medesimo. Ecco tutto.

Ad ogni modo, per sottrarre il diritto al dominio della filosofia dimostrandone l'intimo rapporto con lo Stato, bisognerebbe provare che lo Stato a sua volta non è materia di riflessione filosofica. Ciò che non si può pensare, se non arretandosi a una semplice rappresentazione particolare dell'essenza dello Stato.

In generale poi conviene osservare che nessuna formazione storica reale e concreta sfugge come tale alla competenza del pensiero filosofico; la cui applicazione al fatto storico era infatti illegittima finchè nel fatto storico non si seppe veder altro che un fatto (laddove per la moderna filosofia esso, nella sua spirituale intelligibilità, è atto) e finchè d'altra parte, per filosofia s'intese la scienza delle idee astratte, anzi che della stessa immanente realtà. Ancora nella filosofia kantiana l'elemento empirico e contingente (il dato) viene opposto alla categoria. Ma questo dualismo è insostenibile; e il nuovo concetto della sintesi a priori importa che categoria e dato sono le due facce del medesimo atto spirituale: che è categoria, sempre, nella sua forma, e dato nel suo contenuto; sicchè non c'è concetto che abbia un valore e che non sia, in quanto ha valore, categoria.

Ma per ciò che riguarda in particolare la tesi da me esposta intorno alla natura del diritto, la difficoltà indicata dal M. mi pare che possa ridursi in questa forma dilemmatica: o il diritto si distingue dalla morale come il voluto si distingue dal volere; e allora nella sua distinzione il diritto, come semplice voluto, non assorbito dal volere in atto,

è un che di astratto, determinato solo empiricamente; e che dà luogo perciò a una cognizione empirica, ma non si presta a una definizione filosofica. O il diritto si toglie alla sua astrattezza, e s'intende come l'attualmente voluto, ossia come volere in atto; e allora si consegue bensì un concetto filosofico, ma questo sarà il concetto della morale e non del diritto.

Il Miceli, con la sua solita finezza, prevede la mia risposta, che accenna e insieme ribatte in questa forma: "Nè vale affermare che questo voluto entra sì nell'atto del volere, ma vi entra come contenuto; perchè allora bisognerebbe scindere il movimento presente in due parti distinte: un volere e un voluto. Se non che con ciò si scinderebbe l'unità dello spirito e cioè dell'atto. Il voluto non può essere che un voluto e perciò, entrando nell'atto del volere, esso cessa di essere un già voluto, nel senso logico, e diventa volere" (pp. 10-11). La mia risposta è proprio questa preveduta dal Miceli: il voluto è il voluto del volere. Non c'è altro voluto concreto; e non c'è propriamente diritto, che sia stretto diritto, ribellè a lasciarsi assorbire nell'atto del volere morale, all'infuori di quel voluto astratto che il soggetto non sente di volere: ma che, se egli effettivamente non lo vuole, non sarà mai effettivamente diritto, e se, per quanto malvolentieri, s'induce infine a volerlo, non può valere se non con un atto morale. Guardiamo dunque al diritto che si realizza in concreto, e che è pertanto il voluto del volere. In questa assunzione dell'astratto nel concreto, o meglio in virtù di questa immanenza del momento giuridico nel sistema concreto della volontà, che è essenzialmente attività morale, si dilegua l'elemento giuridico? L'essere il contenuto della volontà non separabile dalla volontà stessa, importa già che la volontà non ab-

bia un contenuto? L'essere l'oggetto del conoscere non separabile se non per astrazione dall'atto correlativo di conoscenza, vuol dire che in questo atto non sia distinguibile l'oggetto dal soggetto, con cui fa tutt'uno nella conoscenza? Anche nell'organismo vivente un organo è congiunto inscindibilmente cogli altri, ma non perciò s'immedesima e confonde nè cogli altri nè con l'unità organica totale. La morale non è il tutto di cui il diritto sia una parte; ma è l'atto reale, effettivo, concreto, di cui il diritto è un semplice momento. G. G.]

NINO CORTESE — *Francesco d'Andrea e la Rinascenza filosofica in Napoli nella seconda metà del sec. XVII* (Napoli, 1920 di pp. 54 in 8°; estr. dall'*Arch. stor. napol.*). [È un'ampia introduzione premissa agli *Avvertimenti* del celebre giureconsulto napoletano (1625-1698); che scritti nel 1696 ebbero grande diffusione a Napoli dopo la morte dell'autore, e manoscritti servirono al Giannone e a parecchi altri scrittori di cose napoletane, senza poter essere mai stampati, salvo pochi brani, che ne diedero la luce il Minieri Riccio e l'Amalfi. È uno un documento importante degli studi non solo giuridici, a cui il vecchio giureconsulto desiderava avviare i suoi nipoti, ma scientifici e filosofici, e insomma di tutta la cultura fiorita a Napoli tra Campanella e Vico, quando in essa primeggiavano, per ben note cause relative allo stato della legislazione e dell'economia napoletana, avvocati che la professione del foro nobilitavano con dotti e forti studi storici e speculativi. Ed era il tempo in cui la Scolastica, ancora insegnata nelle scuole malgrado i grandi sforzi isolati del Telesio, del Bruno e del Campanella, cominciò a ricevere in pieno l'urto delle nuove idee messe in onore da scrittori di alta reputazione scientifica, italiana ed europea, come il Galilei, il Gassendi e il

Cartesio. Noti e già studiati gli scritti di Tommaso Cornelio, Lucantonio Porzio e Lionardo da Capua: celebre la polemica contro quest'ultimo del frate Benedetto Aletino; abbastanza conosciuto anche quel movimento di filosofia atomistica, che le ricerche dell'Amabile sul S. Ufficio napoletano mostrarono quanto fosse diffuso e quanti sospetti facesse nascere di ateismo e di dottrine pericolose. In mezzo a quelle dispute e a quelle preoccupazioni maturò la giovinezza pensosa del Vico, che dagli studi contemporanei si rifugiava nella meditazione dei grandi platonici italiani del Quattro e del Cinquecento. Il D'Andrea, che non fu un filosofo, ma come tutti i dotti del tempo partecipò agli studi e alle controversie intorno alle novità filosofiche, non solo lasciò molte utili informazioni dell'ambiente negli *Avvertimenti*, ma scrisse anche una *Difesa della filosofia del sig. Lionardo di Capua* (di cui rimangono due mss. nelle biblioteche napoletane), contro l'Aletino; e un'Appendice (conservata tra i mss. della Nazionale di Napoli), contenente "la dottrina delle nostre sensazioni nel modo come viene insegnata da' filosofi atomisti"; scritti che qualche giovane di Napoli farebbe bene a studiare, pubblicandone magari qualche estratto più notevole come segno delle idee correnti a Napoli in quel tempo. Intanto il Cortese, che ha con grandissima diligenza ricercato in libri e manoscritti quanto potesse giovare a gittar luce intorno alla biografia intellettuale del suo autore, ci fornisce molte notizie interessanti e copiose indicazioni utili a chi vorrà approfondire questo studio.

Il D'Andrea nel 1647 a Chieti, durante la rivolta quivi allora scoppiata, stava rinchiuso nella casa dei Padri delle Scuole Pie; nella cui biblioteca attese a letture filosofiche e "ritrovò", come egli stesso narra negli *Avvertimenti*,

"ancora un volume manoscritto delle questioni filosofiche del P. Campanella che gli piacque tanto, e che si fece dare dai Padri quando partì per Napoli, che fu nel settembre 1648", (p. 14). A Napoli l'anno dopo tornava da Roma il Cornelio, che importava le opere di Bacone, Galilei, Cartesio, Hobbes ecc. A lui (ricordava il D'A.) "la nostra città deve ciò che oggi si sa più verisimile nella filosofia e nella medicina". Il D'A. "fu il primo che abbracciasse quella maniera dal Cornelio proposta di filosofare, con far venire in Napoli l'opere di Renato Descartes, di cui sino a quel tempo n'era stato a noi incognito il nome". A Napoli in quel torno certo Camillo Colonna teneva in casa sua un'accademia "nella quale si esaminava una sua filosofia che intendeva di formare". "Cavaliere dottissimo", (al dire di certo Calefati annotatore degli *Avvertimenti* del D'A.) che "aveva inventato questa sua filosofia in un sistema, il quale aveva molto dell'epicureo e del platonico con nuove spiegazioni e aggiunte rilevanti". E alcune dissertazioni e lezioni e relative a questa filosofia del Colonna si conservavano presso Domenico Aulasio (quell' "uomo universale delle lingue e delle scienze", che tutti conoscono dalla *Vita* del Vico). L'Accademia del Colonna, secondo questo Calefati, "cominciò a fiorire dopo la rivoluzione di Masaniello nel 1647 [e forse prima, se v'intervenisse come pare, il Manso, morto nel 1645] e si estinse prima della peste del 1657, cioè circa la metà del sec. XVII". La filosofia colonnese, a giudizio dell'Aulasio, "mancava di buoni fondamenti, e la tessitura non era ben ordita, onde aveva bisogno di molta riflessione per essere ferma agli urti de' contrari, e per potere rappresentare un tutto ordinato; ma procurava impugnare la filosofia peripatetica, la quale tiranneggiava tutt'gli ingegni

nelle scuole; e in molte cose evitando gl'intoppi della Inquisizione, in altre pareva andarvi vicino». E in una dissertazione d'un suo zio sempre lo stesso Calefati leggeva che «la nuova filosofia del sig. D. Camillo Colonna, detta perciò la filosofia colonnese», avrebbe acceso nel petto della gioventù napoletana un fuoco divampante «se le turbolenze prima e poi la peste del nostro Regno non l'avessero estinta nel nascere»; che molti uomini illustri attendevano ad esaminarla e migliorarla in tutte le sue parti, e giorno per giorno s'andavano raccogliendo materiali «per far tacere coloro che invidiosi per deriderla e per tenere gl'ingegni sotto la schiavitù dell'arabo Peripato, dicevano che si aspettava veder esposta alla Colonna la nuova comedia filosofica, per non incappare in mano ai dotti peripatetici creditori». Mancava a questa colonnese filosofia ancora la maturità; ma lo studio, le osservazioni, il tempo potevano condurla a perfezione e «avremmo noi ancora il nostro Gassendo e il nostro Renato des Cartes, de' quali fa pompa la Francia all'Italia nimica».

Importante storicamente il giudizio del D'Andrea intorno al Galilei, come quello a cui spetta la «lode d'instaurar la scienza delle cose della natura, nel che consiste la vera filosofia», per essere stato il primo che «rinnovato l'antico istituto della scuola di Platone di far servir le matematiche all'inquisizione delle cose fisiche, potè veramente dirsi il genio della natura»: di contro al Patrizi, al Telesio, al Campanella: i quali «per difetto di geometria», avevano dimostrato come fosse in fisica

più facile distruggere che edificare. Sicchè la filosofia telesiana, «se displicque al professori dell'antica dottrina non ebbe neanche l'approvazione di quei della nuova; benchè sia spesso seguita dal P. Campanella domenicano, che le sue *Questioni filosofiche* tutte le trattò secondo i principii di Telesio; nel che però da nessun altro è stato seguito». E come Galileo, il D'A. voleva la filosofia limitata alla speculazione delle cose naturali osservabili con l'esperienza, rinunciando alle soprannaturali «delle quali se potesse darsi scienza, non sarebbe più fede; e per credere ci basta sapere che Idio può tutto, ancor che di noi non s'intenda come possa farlo» (che era il presupposto del Vico): rimettendosi del resto «a' teologi e ai presidenti della nostra religione», e non essendo così temerario «da voler immetter la falce nella messe aliena». (p. 39). G. G.]

LIBRI NUOVI

O. HAMELIN — *Le système d'Aristote*, publié par L. ROBIN. — Paris, Alcan, 1920 (pp. iv-428 in-8°). — Fr. 16.

L. BLANCHET — *Campanella*. — Paris, Alcan, 1920 (pp. 596 in-8°). — Fr. 15.

LO STESSO — *Les antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*. — Paris, Alcan, 1920 (pp. 325 in-8°). — Fr. 10.

G. GENTILE — *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*. — Firenze, Vallecchi, 1920. — L. 12.

B. BOSANQUET, *Implication and linear inference*. — London, Macmillan, 1920 pp. viii-180 in-8°). — Sh. 7, 6.

A. CARLINI — *La filosofia di G. Leche*. Vol. I. — Firenze, Vallecchi, 1920 (xciv-287) — L. 10.

GUASTICCHI ALBERTO, *gerente responsabile*.

Città di Castello, Società Anonima Tipografica «Leonardo da Vinci».

ARTE E RELIGIONE ⁽¹⁾

I.

L'arte si presenta all'osservazione empirica e alla riflessione speculativa come la forma più ingenua e primitiva dell'attività spirituale. L'infanzia dell'uomo e dell'umanità all'età adulta dell'individuo e alla ragione tutta spiegata della civiltà matura apparisce pervasa e animata dal soffio della poesia, che spazia in un mondo che essa si finge e in mezzo al quale vive come sognando, senza dubbio, senza critica. Il mondo reale non è soppresso; ma non è quello della scienza, che lo ha analizzato nei suoi elementi e ricomposto così come esso si può ricomporre dopo essere stato analizzato; non è quello neppure della filosofia, che, materialisticamente o spiritualisticamente, lo ha idealizzato, cioè pensato, ridotto a pensiero, ossia al principio onde si rende pensabile nel suo tutto, universalmente e necessariamente. Il mondo reale, come quello che non è stato ancora investito dalla scepsi teorica e pratica attraverso la quale si sviluppa la vita, unito com'è tuttavia e aderente allo stesso spirito umano, vi si confonde alla libera e spontanea produzione onde lo spirito popola incessantemente la coscienza, e obbedisce docilmente alla legge di quella produzione, per cui il soggetto si ritrova sempre innanzi a se stesso; e il bambino trova un bambino come lui in ogni oggetto che accoglie nel suo mondo e nel suo cuore, e la fantasia dell'uomo primitivo anima e umanizza la natura con cui convive e a cui perciò è legato.

Immaginazione, fantasia, o come altrimenti sia stata chiamata o si voglia chiamare questa forma ingenua dello spirito, che è forma empiricamente primitiva, ossia appartenente alle prime età umane, in quanto al filosofo si rappresenta come una forma eterna ed eternamente ricorrente, e però immanente alla vita dello spirito — l'essenza dell'arte sta appunto qui: in questa immediata posizione del soggetto innanzi a se stesso. Il bambino è ancora chiuso in se

(1) Conferenza tenuta al IV Congresso filosofico italiano in Roma, il 28 settembre 1920.

stesso: e il suo mondo è la sua stessa anima assorta in un sogno, dal quale l'esperienza della vita lo sveglierà. La sua immaginazione esuberante, la sua fantasia corpulenta agiscono in servizio di questa sua tendenza ad estendere sempre più il proprio mondo senza uscire da sé. La sua anima si riversa nell'azione, come il Froebel vide profondamente; ma il suo fare non lo pone già a contatto con una realtà estranea al suo spirito, che possa riscuoterlo da quel quasi sogno che è (almeno agli occhi dell'adulto) la sua esperienza, ma è tutto un creare, in cui la libertà non incontra limiti e ostacoli. Perciò il suo lavoro si dice giuoco, e dev'essere giuoco, se in lui deve attecchire la fiducia nella propria potenza e il sentimento, indispensabile ad ogni uomo che non voglia abbandonarsi alle fantastiche leggi tiranniche di una natura fatale, della propria libertà. Il poeta giuoca anche lui, e sogna, e immagina, creando, facendo, lavorando intorno al suo mondo. Giuoca, perchè il prodotto del suo lavoro non è, non dev'essere, economicamente utile. L'arte, questa divina inutilità, è l'occupazione dei celesti, che non hanno bisogni da soddisfare, per la cui soddisfazione convenga loro procacciarsi qualcosa di estraneo alla loro stessa natura. Nel vasto mondo, pur così vivo e reale, della fantasia ariostesca nessuno troverà un tozzo di pane da sfamarsi, nè una goccia d'acqua per dissetarsi. All'uomo stretto dai suoi bisogni, provato dalla dura legge della necessità, non arride bellezza di cose eterne che l'arte appresti alla beatitudine dei mortali; e dove più ferve l'umana operosità a strappare dalla natura ciò che occorre all'uomo per vivere, l'arte tace; e dal petto del lavoratore il canto non si leva a salutare un'immagine bella prima che l'animo non si rassereni dall'affanno della fatica, e non riconquisti il pieno dominio delle cose per allargarsi liberamente in un mondo tutto spirituale e interiore. Giuoca, dunque, anche il poeta, come il bambino, sottraendosi alle leggi di quella realtà che si dice esterna e obbiettiva, e chiudendosi dentro il suo animo che si converte esso nella sua realtà obbiettiva, assai più estesa della prima, anzi veramente infinita perchè identica con la stessa attività subbiettiva che la crea. Giuoca l'architetto che, al di là del fine utilitario a cui mira la sua costruzione, aspira a certa sua idea bella vivente in un mondo, in cui la fantasia dell'artista celebra la propria libertà infinita.

Ma in ogni caso il giuoco non è niente di futile, di superfluo e ateleologico, se non da un punto di vista estraneo allo spirito che infatti giuoca. Rispetto al quale esso è sempre lavoro, in quanto

attività essenziale ai suoi fini, e quindi necessaria: attività, la cui soppressione sarebbe la soppressione di quella vita in cui lo spirito stesso si realizza. Il carattere proprio di questo lavoro è la sua divergenza dai fini della così detta vita pratica: che è la vita empiricamente concepita come rapporto attivo dell'uomo con la natura, o la vita moralmente e perciò speculativamente intesa come attivo rapporto dell'uomo con un mondo obbiettivo di valori. Il lavoro dell'artista ha anch'esso il suo fine: ma questo fine non trae l'artista fuori di sè, non gli apre, sto per dire, gli occhi perchè egli possa guardarsi intorno, dov'è la terra da dissodare, dov'è l'uomo che soffre e chiede il suo soccorso: dov'è un bene insomma da realizzare, economico o morale. Il fine dell'artista, il suo bene, è nel profondo dell'animo suo: è una certa voce che bisbiglia dentro indistinta, e vuol sonare alta, ed essere ascoltata; è un oscuro sentimento che gli agita il petto e non gli darà pace finchè non sia venuto alla luce come qualcosa di formato, che abbia un suo essere, una sua individualità, una vita sua; è insomma la sua anima stessa che si cerca, che vuol essere lei, con la sua forma, con la sua parola: il primo fine che sia da raggiungere, e non raggiunto il quale assurdo sarebbe il pensare che alcun altro se ne possa, non che raggiungere, perseguire; perchè ogni altro fine presuppone questo, se è vero che ogni fine è dell'uomo, e che l'uomo è quello che è solo in quanto ha una sua forma, un suo modo di essere, una sua individualità. Quest'attività dell'uomo che non conosce ancora un mondo esterno che lo circonda e lo limita, e lo attira a sè e non si lascia comandare senza farsi obbedire; dell'uomo che non ancora s'affisa in una realtà trascendente di fronte alla quale egli s'umilia nella coscienza del proprio niente, e pur vive, vivendo di se stesso, cioè costituendo in se stesso, un suo mondo, questa è l'arte: lì è fonte d'ogni bellezza. Anche di quella bellezza che è la primavera che brilla per l'aria, la luce che inonda le valli e suscita la gioia dei colori e della vita, la tempesta che rugge nelle gole dei monti o nelle liquide montagne dell'oceano; perchè questa natura che ci commuove all'ammirazione è pure natura che il ben disposto animo nostro accoglie, anima a illumina dentro di sè,

II.

Ogni altra definizione dell'arte accenna da vicino o da lontano a questo concetto, che si può formulare dicendo che l'arte è la forma soggettiva dell'attività spirituale. Non è il caso di passare in rassegna molte definizioni. Avendole tutte presenti, si può dire

che siano di due specie, secondo che fanno consistere l'arte in uno speciale contenuto, o in una speciale forma, quantunque non sia stato mai possibile, e non sia infatti possibile, fissare un certo contenuto spirituale senza riferirsi a una certa forma correlativa; e viceversa; poichè, a ben considerare, contenuto e forma infine coincidono. Ma alcuni filosofi hanno preferito guardare ad un aspetto ed altri all'altro aspetto dell'attività estetica, senz'accorgersi della necessità di approfondire tanto il concetto del contenuto da scoprirvi l'attività della forma, o di attribuire tanta attuosità alla forma da veder questa determinata in un contenuto. Mi limiterò ad accennare alla dottrina classica e così singolarmente suggestiva del Vico; il quale, opponendo poesia a filosofia e movendo dalla famosa dignità che « gli uomini prima sentono senz'avvertire, da poi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura », i poeti disse il senso e i filosofi l'intelletto del genere umano; e le sentenze poetiche volle « formate con sensi di passioni e d'affetti, a differenza delle sentenze filosofiche, che si formano dalla riflessione con raziocini; onde queste più s'appressano al vero, quanto più s'inizzano agli universali; e quelle son più certe, quanto più s'appropriano a' particolari » (1). La poesia dunque mira al certo, che è il particolare; la filosofia al vero, che è l'universale. Differenza di contenuto, sulla quale il Vico torna sempre ad insistere; ma che gli si converte sempre in una differenza di forma. Da una parte, senso e animo perturbato e commosso, o corpulenta fantasia; dall'altra, intelletto, mente pura, riflessione e raziocinio. Vero è che per lo stesso Vico la distinzione non è così netta che la poesia non sia punto filosofia, o che la filosofia non sia punto poesia. Il certo ha la sua verità; e più che un particolare, finisce esso stesso con l'essere un universale: l'universale fantastico. E il vero ha pure la sua certezza: poichè « la mente umana non intende cosa della quale non abbia avuto alcun motivo di sensi » e il suo *intelligere* infatti è « raccogliere da cosa che sente cosa che non cade sotto de' sensi » (2). Orbene, quello che il Vico dice senso, non è semplice posizione immediata: si tratta, per lui, di avvertire ciò che si sente: si tratta cioè di coscienza, più che di senso; di quella stessa coscienza, in cui pur consiste la ragione o intelletto o riflessione. La differenza, pel Vico, sta in ciò, che una volta oggetto della coscienza è cosa sensibile, e un'altra volta è

(1) S. N^o. ed. Nicolini, pp. 140, 197.

(2) P. 197.

cosa che non cade sotto i sensi, né può cadere. Il sensibile poi, per Vico, è corpo, ossia ciò che occupa o si rappresenta nello spazio, in quanto particolare, concreto, che tocca l'individuo nella sua concretezza particolare, e commuove perciò l'animo a passione. La mente è pura nel linguaggio platoneggiante del Vico perchè libera dalla passione; il senso è essenzialmente commozione, sentimento; il quale si desta in relazione al corpo, perchè il corpo è immediato contenuto della coscienza, e ciò che tocca immediatamente l'animo. Perciò la poesia è forma primitiva dello spirito; e perciò Vico ripete che « in ogni facoltà uomini i quali non vi hanno la natura, vi riescono con ostinato studio dell'arte; ma in poesia è affatto negato di riuscire con l'arte chiunque non v'ha la natura » (1). Questa « natura » è l'individualità immediata dello spirito, che, via via che si sviluppa, spiega la ragione e si sveste di tutte le sue forme particolari per comunicare cogli altri, accomunandosi e universalizzandosi per mezzo del pensiero, che può veramente dirsi la funzione universalizzatrice dello spirito. La natura, dunque, o senso o fantasia, non è altro per Vico — abbia egli o non abbia precisa coscienza del concetto a cui mira — lo spirito nella sua immediatezza. E bello è il particolare con le sue forme sensibili e parlanti alla fantasia non perchè è particolare, logicamente opposto all'universale, ma perchè esso commuove il soggetto, e l'universale no. L'universale, secondo Vico, è l'oggetto del pensiero che s'è quasi immedesimato con l'oggetto, e s'è spogliato dalla corpulenza dell'individualità particolare nel regno puro della verità. Ma perchè l'oggetto particolare commoverebbe il soggetto, a differenza dell'universale? La ragione è evidente: la mente è pura in quanto il soggetto s'immedesima con l'oggetto, ossia la passione svapora e svanisce nel pensiero obbiettivo. Inversamente, il senso è commosso in quanto l'oggetto s'immedesima col soggetto; ossia, come dicevamo dianzi, in quanto il soggetto non esce ancora da sè, e non ha dinanzi a sè altro che se stesso. Questa è la « natura » che fa poeta il poeta: quella natura da cui l'umanità si viene infatti progressivamente alienando mediante il pensiero: non già semplice stato infantile dell'uomo particolare o dell'umanità, ma, propriamente, momento eterno del ritmo spirituale: quel momento iniziale da cui lo spirito muove per realizzare la propria essenza.

Benedetto Croce ha detto che l'arte è intuizione, non è giudizio. Quindi ha cominciato ad avvertire che materia dell'arte è il parti-

(1) Pag. 139.

colare, non è l'universale. Poi, approfondendo il suo concetto del carattere intuitivo dell'arte, ha notato che questo particolare, materia propria dell'arte, non è un oggetto, ma la situazione del soggetto, il suo sentimento, ossia l'atteggiamento spirituale suo, come dato immediato di conoscenza. Concetto esattissimo, che ha portato una grande chiarezza e fecondità di vedute negli studi di estetica e di critica d'arte. Ma io osservo che la base di questo concetto è sempre la soggettività della forma artistica dello spirito. Il quale veramente si spiega nel pensiero giudicando. E chi dice giudizio, dice sintesi di soggetto e predicato: soggetto che è particolare, e predicato che è universale; sicchè ogni pensiero è universalizzazione d'un soggetto particolare. Il quale nella sua immediata particolarità non si pensa, ma s'intuisce; si vede, ma non si può dire che sia: si sente, perciò, ma senza possibilità di riflettervi su! È natura, se per natura si intende la realtà immediata, che perciò non è pensiero: natura, in questo caso, non extraspirituale, ma natura dello stesso spirito. *Poeta nascitur*; ma *nascitur poeta*. Dunque particolare, semplice immagine: soggetto di giudizio, non predicato.

Ma che è il soggetto d'un giudizio senza il predicato? Senso, dice Vico, e diranno Kant e Rosmini; cioè sensazione: non un oggetto, ma la stessa soggettività del soggetto, la quale non ancora si riflette su se medesima, e non si possiede, non si pensa. Ma intanto è pensiero perchè questa è la contraddizione viva dell'arte; com'è la viva contraddizione del soggetto d'ogni giudizio: un che d'impensabile che si pensa. Qui è il significato profondo della sintesi a priori in cui il pensiero consiste. La quale ha bisogno d'un soggetto che sia il contrario del predicato: cioè la stessa impensabilità; ma nell'atto che ne ha bisogno e l'afferra; ne nega l'impensabilità, e lo pensa immedesimandolo col predicato a cui lo ragguaglia. E così l'arte, la quale ha sempre qualche cosa d'ineffabile da dire: non so che divino, che si fa estro e furore poetico, indomabile, inafferrabile al pensiero: natura insomma. La quale tuttavia non si realizza se non palesandosi al pensiero, e pensandosi: poichè il poeta che canta ascolta commosso il suo canto, e nell'udire la propria voce la giudica. L'arte esiste nella critica, come la natura, sempre, nel pensiero. Può mancare all'artista l'altrui critica, ma non può mancargli la propria, quasi ombra al corpo della sua arte: ombra che non abbandona, non può abbandonare un solo istante il suo corpo, quantunque non debba e non possa sostituirvisi. Spontaneità, ingenuità e simili caratteri son propri dell'arte senza escludere, anzi accom-

pagnandosi necessariamente con la disciplina e la scorta consapevolezza della critica in cui l'arte come natura spirituale attinge il proprio valore e la propria libertà. E il segreto dell'arte sta appunto in questa unità di cose che alla superficie appaiono *dissociabili*, e formano nel fondo l'unità indivisibile della sintesi spirituale. Il bimbo dice cose mirabili, senza saperlo; ma mirabili all'adulto che l'ascolta, e da cui egli non saprebbe staccarsi.

Per concludere, l'arte è il soggetto del giudizio; ma il soggetto del giudizio è, come la logica moderna vien mettendo in luce, il soggetto stesso del conoscere. Non è questo il momento di chiarire questo rapporto d'identità tra il soggetto di quello che io dico logo astratto, col soggetto del logo concreto (1). Basti avvertire che il soggetto d'un giudizio è distinguibile dal soggetto che enuncia il giudizio appunto perchè quel soggetto non è mai un puro soggetto: non è sensazione, ma una sensazione già pensata (particolare universalizzato). Il soggetto che non è altro che soggetto non è pensiero, ma il soggetto del pensiero: cioè, l'uomo che mediante il pensiero si allenerà da sé per tornare quindi a sé: l'uomo nel momento iniziale dell'atto onde realizza la propria spirituale umanità.

Dunque, anche per questo verso la verità a cui ha l'occhio l'estetica è quella su cui abbiamo procurato di fermar l'attenzione: momento estetico è nello spirito il momento della pura soggettività, quello che conferisce ad ogni vera opera d'arte il suo carattere essenziale di liricità.

III.

Ho parlato di senso e di coscienza, di giudizio e di conoscere ma non per distinguere ed opporre teoria e pratica, e l'arte rinchiudere dentro la sfera della semplice teoria. Sottratta la pratica ad ogni mitologica rappresentazione naturalistica, per cui il fare dell'uomo si spiegherebbe nella natura, e intesa la praticità dello spirito, come si deve, quale produzione che lo spirito fa di se stesso come realtà che è valore, la distinzione di pratica e teoria non può più avere altro significato che empirico. Tra gli oggetti dell'esperienza ci sarà sempre un'azione dell'uomo che non è una idea semplice; e ci saranno idee rimaste idee e non tradotte in azioni. Ma la filosofia

(1) Il soggetto del giudizio giudicato col soggetto del giudizio giudicante o attività di giudicare.

non vuol essere scienza degli oggetti dell'esperienza, sì scienza della pura esperienza, e cioè del pensiero che costruisce nell'esperienza i suoi oggetti; e solo in questo senso essa sarà pure scienza delle cose. La filosofia dunque non guardando alle cose, ma all'attività spirituale, non ha luogo qui a distinguere; e l'arte, rigorosamente intesa, la cercherà sì in quella parte dell'esperienza dove la psicologia e la vecchia filosofia vedevano pura teoria, e sì in quell'altra parte dove a quelle pareva che intervenisse pure l'azione. Artisti si è scrivendo, dipingendo o ordendo le fila di una impresa atta a raggiungere uno scopo. Un artista esprimerà se stesso in un sonetto, un altro in un poema, un terzo in una guerra o in una rivoluzione: tutti converranno nel realizzare una forma spirituale d'individualità, nel dare energico rilievo a un momento soggettivo nella vita reale dello spirito. La pratica, l'individualità dell'uomo, che della pratica è principio insieme ed effetto, non è un antecedente dell'arte: è nell'arte stessa. Quel tale contenuto che è proprio dell'arte, è generato dalla stessa arte. Dante scrivendo la *Commedia* sente di attuare il suo dovere di uomo e di italiano.

IV.

Superfluo forse avvertire che, empiricamente considerando, l'arte così intesa non esiste nè può esistere, quasi realtà spirituale, che sia arte pura e nulla più. Non può esistere, perchè se il soggetto è il momento iniziale del ritmo spirituale, questo momento è momento del ritmo, in cui soltanto è reale. Chi comincia, comincia in quanto continua: cominciare è continuare; un punto iniziale, che non sia se non un punto solo, non c'è se non per analisi ideale. L'arte che esiste, e riempie di sé la storia e il cuore degli uomini, è sempre arte e altro: un tutto dunque, che è più che arte, ma vale come arte perchè l'elemento estetico vi prevale tanto da risolvere in sé e assorbire il resto rispetto all'analisi ideale con cui, astraendo da ogni altro elemento, noi formuliamo un giudizio estetico. C'è una verità obbiettiva e c'è il tono con cui essa è enunciata: un tono, che non è l'espressione della verità, ma della persona. E noi guardiamo al tono, e prescindiamo dalla verità; o meglio non ne prescindiamo, perchè quel tono rimane innanzi a noi come il tono di quella verità: ma rimane tuttavia come soltanto tono.

In questa pura soggettività dell'arte non è detto, adunque, che lo spirito debba chiudersi in un'astratta e vuota posizione di sog-

getto senza nessuna sorta di oggetto. L'arte ha un suo mondo, che — lo vedremo meglio più innanzi — è, come ogni mondo, infinito: può esserè l'incanto di quei fioretti che imbiancati dal sole si drizzano tutti aperti sullo stelo, può essere il brivido di pietà per la tragedia dei due cognati, può essere la gloria di Colui che tutto muove. In ogni caso, la materia, breve o vasta che paia (in verità, breve sempre a chi la consideri dal di fuori, vasta tanto da non poterne segnare i confini a chi vi sia dentro), è arte se improntata da un suggello, che è l'anima commossa dell'artista che quella materia accoglie in sè e scioglie nel liquido suo sentimento. In ogni caso, l'artista deve per esser tale ritrarre il pensiero da quanto è estraneo dal suo soggetto, e tenterebbe di distrarnelo; deve in quel soggetto, che è il suo stesso soggetto, lui stesso, trovare il suo mondo, ossia l'appagamento infinito della sua infinita natura. Questo è il suo segreto: Qui è la radice di quella vita che deve circolare nella sua opera: che in quest'opera sia tutto il suo animo; com'è possibile soltanto se unico sia il centro di vita della sua opera, e coincida con ciò che solo è vivo davvero per ogni uomo: la sua anima stessa.

V.

All'arte dunque non fa difetto la concretezza della vita e del reale, in cui l'uomo vive ed è reale. Ma nell'arte la vita e la realtà è lo stile, l'uomo. Non c'è differenza assegnabile tra l'artista e il filosofo se si guardi astrattamente al contenuto del loro spirito; ma la differenza nasce dal diverso rapporto di questo contenuto con lo spirito dell'uno e dell'altro. Onde quel che dice l'artista è vero (è bello, ha valore) se è vero per l'artista; e non c'è misura obbiettiva della verità sua, e il falso del filosofo può essere il bello dell'artista se egli lo senta; laddove alla verità del filosofo si richiede certa oggettività, che non è misura estrasoggettiva, come fantasticava l'antica filosofia, ma storicità.

Si ponga mente infatti al carattere storico dell'arte, che è il più evidente segno di quella soggettività, che le abbiamo in proprio attribuito. La storia occorre alla critica per l'interpretazione dell'arte, ma non le serve punto pel vero e proprio giudizio in cui la critica consiste. Occorre una diversa preparazione filologica per mettersi in condizione di capire il canto di Omero o quello di Virgilio o quello di Leopardi; ma ottenuta che sia tale preparazione, quando-

si tratta propriamente di ascoltare la voce del poeta, in quanto tale, ossia in quanto espressione d'una commozione a cui sia già disposta ed aperta l'anima nostra, poeti storicamente così distinti e così diversi tra loro (raffinato dalla cultura) ci parlano uno stesso linguaggio. Nè Leopardi sovrasta agli altri grandi più antichi perchè egli è più vicino a noi, ed accoglie nel proprio spirito una umanità certamente più adulta, e però più alta. Cresce la cultura, ma non cresce con essa la poesia: « artista » suona anzi, talvolta, come l'opposto di « poeta »; poichè *poeta nascitur*, e dove più ingenua e spontanea è l'espressione dell'animo, ivi più vigorosa pare e può parere la poesia.

In arte (è un teorema ormai inconcusso nella estetica moderna) non c'è progresso, non c'è storia. Le opere d'arte non formano una linea continua di svolgimento, in cui il posto di ciascun punto sia determinato dal posto degli altri. Ogni opera d'arte è un tutto a sè, un mondo. Se ci proviamo a raccostare, riunendole in un solo pensiero, le maggiori opere d'arte, — questi mondi, uno per uno infiniti, che vagamente la fantasia vede grandeggiare nel cielo della storia universale, — ci accorgeremo che esse possono stare insieme e fare un sistema se le connettiamo con legamenti storici estranei alla loro essenza artistica; ma se per poco penetriamo in una di esse, e cominciamo ad assaporarne il gusto e quasi a lasciarci attrarre nella sua orbita divina di luce e di bellezza, dal nostro sguardo si dileguano tosto tutte le altre. Per intendere la filosofia di Cartesio io devo tener presente la Scolastica; ma se mi provo a tener presente l'*Orlando innamorato* nell'atto che leggo il *Furioso*, non posso che rimanere all'estrinseco del poema ariostesco, e il più divino s'involò.

Orbene, l'oggettività del contenuto della umana coscienza, ossia l'oggettività del pensiero, non ha altro carattere che questa sua organizzazione storica; e il più evidente contrassegno della soggettività dell'arte consiste appunto in questa sua impossibilità d'inquadarsi in una cornice storica. E se la storia con la sua obbiettività ricollega ed unisce tutta la vita spirituale in un sistema, l'arte, per sua natura, è la celebrazione della molteplicità, della particolarità o, se si vuole, dell'individualità della stessa vita spirituale. Giacchè se è evidente che lo spirito ci unifica, non è meno evidente che tutte le determinazioni e differenziazioni, tutte le divergenze e i contrasti, e insomma tutte le lotte non sono se non, anch'esse, attestazioni di vigore spirituale; e dov'è identità e morta immobilità, che possa parere pace e accordo di animi, ivi non è vita spirituale.

VI.

Ma se questa è la funzione dell'arte, funzione affatto opposta è quella della religione; il cui concetto non vorrò qui sottoporre a lunga analisi, ritenendo universalmente riconosciuto questo carattere come proprio dello spirito religioso: il riferimento del pensiero a un oggetto non trascendente, ma dal pensiero stesso considerato come assolutamente trascendente il pensiero stesso. Non trascendente, perchè è ovvio che gli altari innanzi ai quali l'uomo si prostra, sono pure gli altari che egli ha innalzati. Non c'è Dio, per sublime e sopraceleste che ci si sforzi di concepirlo, il quale non abbia bisogno, per poter stare così in alto, innanzi e al di sopra dell'uomo, non abbia bisogno, dico, della stessa coscienza religiosa dell'uomo capace di elevarlo e collocarlo lassù. Ma la trascendenza del divino è la trascendenza assoluta dell'oggetto al soggetto — la loro assoluta opposizione ed esclusione reciproca — dentro la sintesi dell'atto spirituale, che è unità di soggetto ed oggetto.

Tenendo presente con la massima cura questa avvertenza, si può dire che la religione sia l'antitesi dell'arte, in quanto è affermazione dell'oggetto come tale: un affisarsi nella realtà veduta come estranea all'attività del soggetto, e però tale da limitare, e quindi annullare questa attività (1). L'oggetto, in quanto tale, e però assolutamente opposto al soggetto, non può apparire derivante dal soggetto, anzi come da esso presupposto. Esso è quando il soggetto non è; e se esso non fosse già, il soggetto non potrebbe sorgere. L'essere di questo trova in quello la sua condizione; e non può essere perciò se non quello che gli è consentito di essere da questa sua condizione. Il mondo suo non è quello che il soggetto può crearsi, ma quello che è determinato dall'oggetto, innanzi al quale perciò si spunta e si fiacca ogni sua attività. Nella posizione schiettamente religiosa l'uomo non solo è privo d'un principio suo e autonomo dell'agire (dell'agire umano, produttivo del bene) e riesce al fatalismo; ma è privo altresì d'ogni principio suo di conoscenza, e riesce all'agnosticismo. È annullato nell'essenza stessa della sua libera attività, perchè chi dice libera attività, dice creatività; e nella religione l'uomo non è creatore, ma è al cospetto del Creatore,

(1) Questa proposizione avrebbe forse bisogno d'una nota *ad usum Delphini*. Ma queste pagine non sono scritte per i delfini!

che con la sua sola presenza gli riempie l'animo di un senso arcano della nullità del suo proprio essere e dell'infinità di questo Essere supremo in cui egli si specchia.

A schiarimento di questo concetto della posizione mistica dello spirito che annega il soggetto nell'oggetto giova rammentare l'analogia tra la religione e quella filosofia che si dice naturalismo. Spinoza, il più grande, il più coerente rappresentante di questa filosofia, è, come tutti sanno, uno degli spiriti mistici più altamente dotati: la sua filosofia è tutta compenetrata di un profondo sentimento religioso. Perché? La ragione non è nel suo temperamento; e già il temperamento non è mai altro che una metafora dove si tratti di intendere un pensatore. La ragione è nella sua filosofia, la cui realtà è natura: una realtà, in cui non c'è posto per altra libertà che per quella dell'apice della vita spirituale: l'amore intellettuale di Dio, nel quale non propriamente l'uomo ama Dio, ma Dio, egli, ama se stesso. Al posto della sostanza spinoziana potete pure la materia del fisico. Tutto ciò che di meglio l'uomo potrà fare, sarà sempre ciò che farà in lui la stessa eterna materia.

VII.

Arte, dunque, e religione si presentano come un *aut-aut*: o soggetto, che è esso infinito, l'universo; o oggetto, che è infinito, il Tutto. Un infinito esclude l'altro. Il poeta trova il suo mondo nel proprio petto; il santo sente il vuoto dentro, e volge gli occhi al cielo lontano. Per questa opposizione l'arte ha del satanico o del pronteico, e controagisce con azione immanente e insopprimibile, dentro allo spirito, alle tendenze dissolvitrici ed estenuanti del misticismo; come, d'altra parte, la religiosità tempera e corregge e disciplina l'individualità eslege ed egocentrica dello spirito estetico.

La conciliazione delle due forze antagonistiche operanti nel mondo dello spirito è operata dalla filosofia non come scienza specifica e storicamente differenziata — che è quella tale scienza per cui i filosofi formano non più che una classe degli uomini — ma come quella funzione piena e veramente concreta e reale dello spirito, onde ogni uomo è uomo, e non può né poetare né adorare mai senza pensare; e non può né anche agire se non realizzando pensieri.

Ma questa conciliazione non sarebbe possibile se l'opposizione tra arte e religione fosse tale da escludere ogni relazione tra i

due termini. E già come concepire due termini, che siano due, e però in qualche modo coesistano nel pensiero, restando affatto irrelativi?

Il principio della conciliazione sta nella religiosità dell'arte e nella esteticità della religione. E la stessa analisi che abbiamo fatta del concetto dell'arte, ci aiuta a scoprirvi dentro questo suo contrario, che è la negazione o il superamento della soggettività estetica.

Noi cominciammo a indicare il carattere primitivo dell'arte, e come essa perciò domini nell'infanzia dell'uomo e dell'umanità. Ricorderemo anche qui Vico, che scruta sempre con intuito profondo quelle modificazioni della umana mente, in cui cerca le spiegazioni del mondo delle nazioni. La sapienza poetica, egli dice nel suo linguaggio, « che fu la prima sapienza della gentilità, dovette incominciare da una metafisica, non ragionata ed astratta, qual, è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata quale dovette essere di tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie... Questa fu la loro propria poesia, la quale in essi fu una facoltà loro connaturale (perch'erano di tali sensi e di sì fatte fantasie naturalmente forniti), nata da ignoranza di cagioni, la quale fu loro madre di maraviglia di tutte le cose, che quelli, ignoranti di tutte le cose, fortemente ammiravano... Tal poesia incominciò in essi divina, perchè nello stesso tempo ch'essi immaginavano le cagioni delle cose che sentivano ed ammiravano essere dèi;... nello stesso tempo, diciamo, alle cose ammirate davano l'essere di sostanze della propria lor idea; ch'è appunto la natura de' fanciulli, che... osserviamo prendere tra mani cose inanimate e trastullarsi, e favellarvi come fosser, quelle, persone vive » (1). I primi poeti perciò sono pel Vico poeti teologi. E se nei primi poeti è manifesta l'essenza della stessa poesia, non soltanto i primi, ma tutti i poeti, in quanto poeti, sono teologi. Che è pure il concetto classico del poeta-vate, la cui arte non è propriamente, al dire di Platone, nè τέχνη nè επιστήμη, ma una θεία μοίρα, un fato divino, una divina virtù (θεία δόναμις) (2). Giacchè il poeta è profeta, invasato e posseduto dal Nume, e parlante per ispirazione. Ricordate Socrate nel dialogo col rapsodo omerico? « Quando reciti bene i canti e hai commosso gli spettatori molto fortemente; o, per modo d'esempio, cantando di Ulisse, che,

(1) S. N.², p. 21-3.

(2) *Ione*, 536 C, 533 D.

saltando subitamente il limite di cosa, apparisce ai Proci, le frecce di sua faretra gittandosi davanti ai piedi; o Achille cacciante Ettore, o alcuno doloroso e lamentabile caso di Andromaca o di Ecuba o di Priamo; sei tu allora in te? e, a quelle cose che narri, credi tu che attenda la infuriata tua anima, o ch'elle avvengano in Itaca, o in Troia, o in qualunque altra contrada? » E il rapsodo gli confessa: « Oh com'ella è chiara cotesta prova che tu mi arrechi. Io non ti tengo nascosto che a me gli occhi quando io recito alcuno miserabile caso si empiono di lagrime; e quando avvenimenti paurosi, i capelli si rizzano dallo spavento e il cuor batte forte ». La poesia, dice Socrate, è come il magnete. « Come cotesta pietra non solamente tragge a sè anella di ferro, ma entro alle anella medesime manda la virtù sua, tanto ch'elle possono quello operare che la sopraddetta pietra, cioè trarre altre anella; sicchè vedesi alcuna volta lunga fila di anella l'uno pendere dall'altro e tutti dalla virtù della pietra; simigliantemente la Musa inspira gli animi e infiamma, e gl'infiammati poi infiammando altri molti, sì una catena componesi per cotale modo. E per fermo tutti quanti i buoni poeti epici, non per magisterio di arte fanno tutti questi poemi belli, ma sì perchè pieni di Dio: e così ancora i buoni poeti melici. E come quelli che coribanteggiano, forsennati, ballano; così i poeti melici son fuori del sentimento quando fanno di queste odi belle, e, occupati di Dio, immantinente ch'eglino sono rapiti nell'armonia e nel ritmo, bacceggiano. E come le baccanti attingono dai fiumi miele e latte mentre ch'elle sono in furia, savie no; così simigliantemente avviene entro l'anima dei poeti melici, come dicono essi medesimi. Imperocchè dicono ch'eglino da melliflue fonti d'alcuni cotali giardini e boschetti delle Muse attingendo questi canti, ce li recano a noi, come le api; volando come le api. E dicono vero, però che il poeta è cosa leggiera, alata, sacra; e a niente egli è buono, se innanzi non è ispirato da Dio e non è in furore e non è la mente pellegrina da lui; imperocchè insino a tanto che ha alcuno le potenze sue, non può poetare e vaticinare ».

Il divino magnete forma l'indefinita catena dei cuori in cui si propaga la poesia del poeta. « Il Dio trae per tutte queste anella l'anima degli uomini dove più gli è a grado, facendo sì che l'uno penda e virtù riceva dall'altro: e non altrimenti che da quella pietra, sì calasi giù dall'Iddio assai lunga tratta di gente; e cantori di coro e maestri e sottomaestri di coro di lato stan sospesi ad anella dalle mani della Musa spenzolanti; e i poeti a lor volta qual

sospeso è a una Musa, quale ad un'altra... E così ancora pendono simigliantemente da queste prime anella, cioè dai poeti, e rinfiammato è chi da uno, chi da altro: alcuni da Orfeo, alcuni altri da Museo, i più da Omero; uno dei quali sei tu, Ione. E però quando alcuno canta di alcuno altro poeta, tu non hai che dire, tu dormi; ma non sì tosto senti tu risonare tu un canto di lui tutto ti risenti, e l'anima tua danza e di parlare spandi un fiume (1) ».

Divina poesia anche questa di Platone, in cui vibra un profondo sentimento religioso; ma stupenda pagina di filosofia, tutta piena di una verità che per chi abbia mai letto con animo commosso un poeta non ha bisogno di commento. Da questa filosofia sgorga, del resto, una corrente filosofica più che due volte millenaria, attraverso quella speculazione neoplatonica, che è parsa talvolta stagnare o disseccarsi e sparire, mentre permeava il suolo e formava sotto alla superficie nuove correnti, destinate prima o poi a sbocciare novellamente alla luce negli aperti campi di nuove potenti dottrine. Lo spirito rimane innanzi a sè eterno spettacolo, eterno miracolo. Il poeta che ascoltò il suo canto non può non ammirare se stesso divenuto estraneo a se stesso; giacchè l'uomo non può veramente essere innanzi a se stesso se non come altro da sè, come natura. E come egli piega le ginocchia innanzi alle forze ignote della natura, che colpiscono la sua fantasia nelle loro manifestazioni più insolite e però men famigliari e quindi più propriamente naturali od estranee allo spirito umano; così non può non vedere con Dante e cielo e terra uniti nell'opera della propria fantasia creatrice. L'arte, abbiamo osservato, è arte in funzione della critica la quale non può sorgere se non quando l'arte c'è: quindi la necessità che l'arte apparisca innanzi allo spirito che la valuta come la natura, che dello spirito è il presupposto, come opera divina, come divina realtà.

VIII.

L'arte è natura nello spirito: cioè immediatezza. Ma la immediatezza medesima è il carattere sì della natura e sì del divino in generale. E la trasformazione della religione in filosofia — l'eterna trasformazione che ha luogo sotto gli occhi di tutti, e che solo i ciechi possono non vedere — non è altro che mediazione di ciò immediatamente si pone innanzi al pensiero come l'impensabile, l'i-

(1) *Ione*, capp. VI e VII (trad. Acri).

gnoto, il mistero. La stessa ripugnanza del credente alla filosofia, che teme contaminarsi e distrugga le sue credenze, prova l'artista contro la critica che s'appressa alle sue cose belle per esaminarle, analizzarle, definirle, pensarle. Il poeta non vi sa dire il suo segreto e gli autogiudizi critici sono illusori sempre che il poeta rimanga poeta. La sua arte a lui è mistero non meno che il suo domma al credente. E come non c'è religione che si possa fondare a lume di ragione e per virtù di raziocinio, non c'è poeta che possa apprendere dalla retorica e in generale da una teoria, da una dottrina filosofica, la ricetta della bellezza. Bello, è ciò che bello nasce spontaneo (ripetiamolo ancora: *poeta nascitur*); e santo è ciò che s'impone come tale per spontanea generazione spirituale.

Il soggetto, insomma, come immediato soggetto, non è vero e proprio soggetto: ma è tutt'uno con l'oggetto. Si confonde con esso. E la distinzione è possibile soltanto perchè non solo l'arte è arte, e la religione è religione, ma anche l'arte è religione, e viceversa. Cioè la loro opposizione, in realtà, ha luogo unicamente in virtù dell'atto spirituale che le distingue unificandole.

La conclusione è che non c'è arte che non sia religione. Non c'è arte, che non leghi l'animo dell'uomo al proprio mondo con quello stesso vincolo onde l'animo umano è avvinto al divino; non c'è arte, se non in apparenza, indifferente al contenuto religioso della umana coscienza; e un'arte areligiosa, che è come dire un'arte che nel suo atto non s'impadronisca di tutta la personalità dell'artista, e non lo tenga come Dio tiene l'anima del santo, è un'arte appunto solo apparente, un artificio, e veramente un peccato contro lo spirito santo. L'artista sincero, l'artista che crede nell'arte e la prende sul serio, è uno spirito essenzialmente religioso. Religioso come il filosofo, che non conosce altra realtà che sia vera realtà, realtà assoluta, che quella stessa del santo: la realtà totale. Religioso più del filosofo, perchè quella che è la sua realtà totale, non è mediata come la realtà del filosofo, non è pensata, non è dominata da lui, ma essa lo domina: *volentem trahit*, come un divino volere. Innanzi alla creatura della sua fantasia egli si piega adorando, come a una realtà, sacra. La massima soggettività è massima oggettività.

GIOVANNI GENTILE.

IL PENSIERO E LA VITA

I.

La dottrina bergsoniana della pura intuizione e quella blonderiana dell'azione religiosa non mirano ad altro che alla concezione di un pensiero che non sia mera elaborazione concettuale, specchio di una realtà ch'esso non produce, e però impotente a spiegare la vita (che è, invece, continua produzione de' sè), ma vita esso stesso e azione, non fuori di sè, ma in sè, quale atto spontaneo dello spirito creatore.

Il naturalismo (di cui il Positivismo fu l'espressione più moderna e divulgata) ha più volte affermato di essere uno sviluppo integratore della critica kantiana. L'affermazione non è del tutto ingiustificata se si guarda al lato manchevole di quella critica: nel caso nostro, ad es., è verissimo che la forma morale di Kant l'individuo se la trova in sè, ma anche al di sopra di sè, come una norma della ragione che non tiene in nessuna considerazione le ragioni dell'esistenza sensibile e della vita storicamente determinata. In questo punto pose le sue tende il naturalismo, che si chiese come si potesse spiegare la vita, la sua origine ed evoluzione, nella scala degli esseri tutti quanti. Quello che fece difetto a esso, viceversa, fu ciò che formava la gloria di Kant: il senso dell'interiorità spirituale. Che ha che vedere, infatti, la vita nostra, che è autocoscienza e attività pensante, con le forme di realtà studiate dalle scienze biologiche, dove la vita è un'energia fisica supposta dallo scienziato a base di fenomeni che non hanno nessun significato morale? Quale vantaggio avrò io dalla descrizione della vita degli animali, anzi delle forme tutte, sino alle più elementari della cellula e del suo riprodursi, per acquistare un po' di luce maggiore su quello che sono io agli occhi miei, sul valore della mia esistenza, su la direzione a cui debbo volgere il corso delle mie aspirazioni più profonde? Una concezione della vita intesa in un senso rigorosamente naturalistico rimetterebbe il problema allo stato non soltanto prekantiano, ma preanassagoreo addirittura.

La filosofia della pura intuizione ha compiuto un'opera altamente

benefica liberando le menti dalle grossolanità del naturalismo e positivismo allora imperante.

La vita è, per essa, un processo cosciente di natura qualitativa, non quantitativa, spirituale, non materiale, i cui momenti non sono esteriori gli uni agli altri, ma formano una continuità, onde il passato si organizza in un presente sempre nuovo per opera di quell'attività che è atto determinante e libera creazione di se stessa. Soltanto per il bisogno dell'azione empiricamente intesa noi fissiamo in schemi astratti, in parole e in concetti, la realtà vivente, dataci in una pura intuizione, in un atto unico che è alle radici della dualità del nostro io e di un mondo percepito come estraneo a esso; laddove basta riflettere che quel mondo altro non è che la serie delle nostre percezioni, di cui la memoria s'individua nel soggetto, per vedere la necessità di ricondurre la dottrina della conoscenza al punto vitale in cui questa ha la sua origine e il suo valore concreto. L'intelletto geometrizzante, descrittivo e classificatorio, analitico e logico, è impotente a cogliere la vita del reale; esso le gira attorno e ne ritrae gli aspetti superficiali, solidificati, immobilizzati, illudendosi di produrre la continuità con una giustapposizione d'immagini, il movimento vitale con un movimento cinematografico. È l'errore dell'evoluzionismo che crede di spiegare la vita ricostituendola con frammenti da cui essa è assente, l'evoluzione creatrice con l'analisi dell'evoluto, dei « fatti ». Se si ripensa al processo di pensiero che portò Kant alla scoperta delle forme della sensibilità e delle categorie del giudizio, si comprende perchè il Bergson, combattendo l'intellettualismo rimasto nella filosofia kantiana, dica che lo sforzo di Fichte, di dedurre le categorie dell'unità dell'Io pensante, riesce in quanto in quel pensiero (astratto) egli aveva già concentrato potenzialmente la realtà che voleva dedurre, quella realtà che rispecchia già le forme dei procedimenti intellettuali. Soggettivismo e oggettivismo, da questo punto di vista, si equivalgono. Ma è impossibile comprendere che cosa vuol dire nuotare, finchè si sta su la terra ferma: bisogna buttarsi in acqua per intenderne la realtà, perchè questa, nella sua profonda intimità, non è oggetto di ragionamento, ma produzione di un atto di volontà. Il meccanismo e il finalismo astratto, a cui sfugge questo atto, non possono arrivare al principio organizzatore e creatore della realtà. L'idea di creazione è tenebrosa finchè si pensa a una cosa creante e a una cosa creata: bisogna persuadersi che non ci sono cose, ma soltanto azioni. Dio non è una cosa, nè un fatto. Egli

è vita incessante, azione, libertà, e la creazione non ha, così, più nulla di misterioso, chè noi la sperimentiamo in ogni momento in noi nell'atto di libertà della nostra vita interiore.

Questo, che è il punto più alto a cui può pervenire la filosofia della pura intuizione, è anche il punto di partenza e il motivo ispiratore della filosofia dell'azione religiosa (anche se storicamente ha preceduto l'altra nelle ultime affermazioni). Nell'intuizionismo c'è una mancanza visibile a prima vista: dà un concetto della vita essenzialmente psicologista, da cui è assente del tutto la considerazione morale. Il preciso opposto di Kant: una libertà senza dovere, una spontaneità immediata che non è la libertà. La vita del noumeno, che in Kant s'immobilizza nella forma della moralità, è stata ricondotta a esso, come a sua sorgente inesauribile, e identificata con quell'atto di appercezione pura (Io penso), in cui Kant aveva additato il centro unificatore delle categorie dell'esperienza. Ma, intanto, l'immanenza senza trascendenza, il concetto di reale senza quello d'ideale, di essere senza il dovere essere, vanificano la vita in un'intuizione che non è, certamente, quella del grossolano positivista, ma non esce veramente dalla sfera del naturalismo. La differenza tra la vita del naturalista e quella spirituale è tutta lì, in quelle antitesi: l'attività dello spirito non è, soltanto: per essere, si deve fare, sempre; è la massima realtà, proprio perchè non è reale come una cosa, nè ideale come un'idea (per es. platonica, che è una realtà già realizzata anch'essa, sebbene d'altra natura), ma perchè è un realizzarsi, un'autocreazione; sì che non può mai dire a se stessa: ecco, io sono già tutto quel che posso essere, — ma trascende sempre il suo essere. Appunto perchè essa non è un essere, ma un'azione. Diciamo, perciò, che lo spirito è una realtà morale, e in questo concetto soltanto è concepibile una coincidenza tra, l'attività creatrice dell'uomo e quella di Dio. Una vita che non sia trasparenza a se stessa, e però intelligente, non può essere la nostra. Ora, nell'intuizionismo, per paura dell'intelletto astratto (di quello che si esercita su le cose), s'è fatto gettito della riflessione, e per conquistare alla spiritualità il mondo della Natura s'è finito con naturalizzare lo spirito.

Ricondurre la trascendenza nel cerchio dell'immanenza, l'ideale in quello del reale; il pensiero in quello dell'azione, la moralità in quello della vita, la religione in quello della filosofia — è il compito a cui intende la filosofia dell'azione religiosa, che vuol essere una speculazione vivente, una filosofia pratica.

La vita dello spirito è una continua realizzazione di se stessa, perchè realizzarsi, per lo spirito, è un atto di adeguazione che, nell'atto stesso, produce una nuova e maggiore inadeguazione con se stesso. Pensiero e volontà s'identificano in noi, nell'atto, ma l'uno è la luce illuminante il cammino che soltanto l'altra trova e percorre. Esso è il mediatore dell'azione: rispecchia l'azione passata, prepara l'azione futura: vuol farsi azione esso stesso, carne della nostra carne, anima della nostra anima: chè, soltanto nell'atto di realizzarlo, veniamo a coscienza del nostro valore infinito. Se chiamiamo volontà volente l'aspirazione che ci muove a realizzare nel nostro essere il valore assoluto, e volontà voluta quella che traduciamo in realtà effettiva, ecco che avremo colto il segreto della nostra vita più intima, e la ragione per cui l'interna inquietudine che ne costituisce il principio motore, anzi che condurre al pessimismo schopenhauriano, ci porta a riconoscere in noi, oltre noi, ma non senza di noi, il momento del divino nella nostra esistenza. Quella sproporzione tra noi e noi stessi che l'azione ci rivela, eppur soltanto l'azione può colmare, è compito della filosofia illustrarla: di una filosofia che voglia essere scienza della vita. *L'Action* di Maurice Blondel si propone, appunto, di esser tale.

Cominciamo dall'oggetto, dal mondo sensibile, per dimostrare che in esso esiste già un principio soggettivo, inesplicabile a chi si pone da un punto di vista meramente logico. Quel mondo di sensazioni, con le sue pretese contraddittorie all'essere, ci spinge a cercarne un fondamento, e a costruire l'edificio della scienza che lo raccolga e giustifichi in una sintesi più profonda. Qui il diritto e la legittimità di tutte le scienze sperimentali e matematiche. Ma la sintesi scientifica è tutt'altro che un fondamento saldo e compatto per se stesso della realtà del mondo e del nostro sapere. Poichè scienze sperimentali e scienze matematiche, trattando l'oggetto come un dato, o sintetizzano a posteriori o analizzano a priori: o riducono all'omogeneo la eterogeneità dell'esperienza, o, presupponendo che la realtà sia un'unità omogenea e continua, la rendono molteplice e discontinua. Così, le une aspirano a diventar analitiche movendosi in continue sintesi che non adeguano mai la realtà mobile e sempre nuova dell'intuizione da cui sorgono; le altre aspirano a diventar sintetiche, pur movendosi in continue analisi che non esauriscono mai il concetto della realtà da cui son partite. Esse s'integrano nell'antitesi de' loro procedimenti, ma la sintesi rimane fuori di entrambe, le quali, per se stesse, restano due tronconi im-

potenti ad afferrare la realtà: questa sfugge alla loro antinomia e la risolve in sè, perchè il suo principio è un centro unificatore e creatore. L'oggetto non si spiega senza un principio vitale e cosciente, un soggetto che in esso si attua: onde una scienza di fatti deve necessariamente riuscire inferiore a quel principio più profondo. Questo è un atto creatore. L'antitesi tra idealismo e realismo trova la sua soluzione in quell'atto, che, solo, realizza e fa concreta l'Idea: il pensiero puramente concettuale non arriverà mai a spiegare l'esistenza del mondo, così come i dati dell'esperienza non ci dicono nulla della sua ragione d'essere. Il problema kantiano (come è possibile l'esperienza) viene, così, risolto, non in termini di conoscenza, ma in termini di vita.

Tanto più questo divien chiaro se dall'oggetto, che è il soggetto stesso, ma veduto dal di fuori, passiamo al soggetto veduto dal di dentro. Tutta la ricchezza della vita psicologica che l'analisi dei moderni ha frugata e dispiegata, organizzandola in un determinismo che vorrebbe arrivare al rigore di quello fisico, si può giustificare soltanto col presupposto di un principio attivo che crea esso stesso quel determinismo in cui si pone come centro organizzatore e unificatore, ma appunto per ciò lo trascende con la sua potenza infinita. La libertà, sin dalla sua forma più elementare, esiste a patto di tradursi in azione; d'inserirsi in un sistema di realtà (quindi, nel sistema della realtà tutta quanta) trasformandolo, di farsi necessità per risorgere da questa con l'esigenza di una necessità superiore.

A un grado superiore di vita l'uomo è portato dal bisogno interno di dare una risposta alle domande che il mondo pone al suo pensiero, alle quali nessuna risposta teoretica è adeguata, ma soltanto quella pratica, che trasforma il nostro essere, da naturale, in realtà morale. Il motivo motore dell'azione diventa il dovere, la necessità di tradurre in atto una legge più profonda del nostro essere, la legge morale, per cui si realizza una libertà enormemente superiore a quella psicologica. Ed ecco perchè il dovere vuole la lotta e il sacrificio: la lotta contro ciò che siamo naturalmente, per instaurare in noi un essere più profondo: il sacrificio del nostro essere per diventare ciò che non siamo e a cui pure aspira l'esser nostro. Lo sforzo di superar noi stessi, chiamando a raccolta le energie dell'anima, le unifica e costituisce la personalità e il carattere.

Abbiamo, tuttavia, considerata qui l'azione umana soltanto

nell'individuo. Ma l'azione, nell'atto stesso che è generata, si stacca dall'individuo, e diviene una realtà autonoma: acquista un valore oggettivo, universale. L'uomo non vive soltanto in un mondo naturale, ma anche in un mondo spirituale: quando in questo cade la nostra azione, essa si fa centro e germoglio di una nuova vita, che si diffonde in cerchi sempre più ampi, dimostrando la sua potenza sociale, dalla famiglia alla patria, dalla patria all'umanità intera. Onde il suo valore vien moltiplicato nella creazione di realtà spirituali sempre più pure e feconde di svolgimento. Si può dire che si fa storia: storia dello spirito umano.

In questo processo di elevazione e superamento che la nostra attività vien realizzando in sé e fuori di sé per mezzo dell'azione, è chiaro che il fine a cui tende non è nei singoli gradi del suo ascendere, ma in quello che dà valore ai singoli gradi, e però li include e trascende infinitamente: la meta a cui è rivolta l'anima nostra sin dal primo palpito della sua vita: l'Unico necessario: quell'assoluto che è ragion d'essere di tutto ciò che esiste. Chi è quest'Unico necessario? L'uomo l'ha sempre avuto presente, l'ha sentito in sé sempre, e sempre ne ha discusso per intenderlo. L'essere, han risposto i filosofi antichi, il Pensiero o Logo eterno del mondo. Ma dir così non basta: anzi non è neppur giusto, se non si aggiunge che Egli è, prima di tutto, Vita, Atto Puro, quell'adeguazione totale che il nostro spirito cerca dentro di sé con se stesso: Un essere che è Verità vivente, Pensare coincidente col Fare: Azione perfetta. Nè, quindi, Essere come quello parmenideo che non tollera nulla accanto a sé; nè Logo, come quello neoplatonico, in cui la vita individuale si deve estinguere per attingerlo. Ma vita del divino in noi, per cui respiriamo e viviamo noi stessi. Credere in Dio, infatti, non vuol dir nulla, se la fede non è motivo di vita che ci realizza. Dio non è una « realtà », per noi, finché non lo realizziamo in noi, altro da noi, ma non senza di noi. Religione e teologia non sono una verità da accettare in via teoretica, ma una vita da praticare e svolgere nella sua inesauribile fecondità: onde, come noi siamo creature di Dio, eppure, in certo senso, suoi creatori (creature dello Spirito, siamo i creatori di lui), — così la pratica religiosa ci dà una vita che a nostra volta le rendiamo, rinnovando e sviluppando la vera Chiesa del Cristo, che è nella tradizione vivente e comunione dei cuori.

II.

In questa concezione, quale abbiamo abbozzata staccandola dall'opera blondeliana (e trascurando il senso teologico che finisce con l'assumere), ci pare di aver fatto un progresso quasi decisivo verso il concetto di una filosofia capace d'investire la vita, anzi di costituirla. Per lo meno, il tentativo è senza paragone più fortunato di ogni altro precedente. Per l'intuizionismo la speculazione è lusso, e il pensiero o si coglie in un'immediatezza che non può dar ragione di sé (la pura Intuizione), ovvero è valutato (anzi, svalutato) come strumento, privo per sé di verità, per le necessità dell'azione esteriore: nel primo caso, la filosofia dell'intuizione confuta il proprio principio; nel secondo, non si vede come sorga una necessità di agire esteriormente, oltre quell'atto o azione ch'è la vita stessa dello spirito (*l'élan vital*). Che se la dualità di soggetto e oggetto sorge al di là di quello che è il punto d'intersezione del pensiero vivente nell'intimità del reale, l'attimo fuggente in cui soggetto e oggetto sono un'identità, non si vede come sorga poi la distinzione fuori dell'unità dell'atto: certo, non sorge da tale unità. Ed è possibile che la così detta azione esteriore non si sostanzia e faccia insieme sostanza dell'atto di vita interiore che pure lo fa essere? — Tali inconvenienti paiono eliminati dalla filosofia dell'azione religiosa che vuol concepire lo spirito come vita autocosciente, pensiero ch'è azione, e azione ch'è pensiero, immediatezza in quanto unità che tuttavia vien dialettizzata in una dualità promotrice del suo svolgimento, e vita interiore che si espande fuori di se non per uscir di sé, ma per tornare sempre più arricchita a sé stessa. Essa, infatti, a ogni grado del suo svolgimento può dire di aver creato, più che conquistato, un nuovo mondo, e, più ancora, di aver conquistato e creato un nuovo e più alto grado di vita in se stessa.

Che cosa, dunque, c'impedisce ancora di riconoscere in questa concezione quella filosofia della vita che noi cerchiamo, e che l'Autore, anche lui, si proponeva di conseguire? Il titolo che noi le abbiamo dato, di filosofia dell'azione religiosa, dice tutto. Vediamo di spiegarci. — E innanzi tutto, non crediamo di dover cominciare dalla facile accusa di sconfinare nella trascendenza, perchè, anche per noi, un'immanenza senza trascendenza non può condurre che a un naturalismo. Vero è che c'è immanenza e immanenza, trascendenza e trascendenza: c'è l'immanenza di B. Telesio che si pro-

pone d'indagare la Natura *iuxta propria principia*, e di Spinoza che tutto il reale riduce all'unica sostanza di cui l'essenza coincida con l'esistenza; e c'è l'immanenza dello spirito a se stesso che trova in sè le ragioni della propria esistenza e dell'oggetto suo: in rispetto a questa e alla filosofia, l'altra è, in realtà, non un'immanenza, ma una trascendenza. E c'è la trascendenza platonica o neoplatonica, che alla realtà dell'oggetto e del soggetto sovvrordina un altro principio, l'ideale o il divino; e c'è la trascendenza di quel principio che il soggetto sorprende nel ritmo del proprio essere. Per cui l'obiezione che qualcuno formulasse così: la filosofia dell'azione si propone l'assunto contraddittorio di dimostrare il diritto della trascendenza col metodo stesso de' suoi avversari che le oppongono tutto il movimento del pensiero moderno visibilmente diretto alla dimostrazione della necessità, per ogni scienza, di un punto di vista immanentistico, ma non s'accorge che in tal modo la filosofia dell'azione religiosa vince la battaglia e perde la guerra, perchè la trascendenza, una volta dimostrata, non è più trascendente: — l'obiezione, dico, non pare esauriente in questo caso, in cui la trascendenza è presentata come immanente alla realtà del soggetto, il quale *vive* proprio perchè una dualità risolubile, eppur ineliminabile nel proprio essere lo spinge continuamente a creare in sè una nuova vita, in cui l'antitesi si componga per dar luogo a un'altra più profonda.

Il punto fondamentale, invece, dev'essere quello che riguarda il concetto dell'azione, il quale non può esser inteso se non come la realtà stessa del suo principio interiore. Ora, che il processo graduale, portante la nostra volontà dal mondo sensibile a Dio, dal dinamismo variabile de' nostri stati psichici all'armonia contrastata della vita morale, e da questa allo sforzo di realizzare in noi un'attività pura come quella di Dio, in cui pensare significa fare; che un tal processo non debba rappresentare una storia fenomenologica dello spirito, similmente che nella filosofia hegeliana, pare evidente, se si bada a quell'atto, a intender il quale vien esposta, a traverso quel processo, la critica di tutte le filosofie che l'hanno misconosciuto. La vita — chi può dubitarne? — è atto, atto in atto, o atto puro che dir si voglia. Aristotele già ne pose il primo concetto, e la filosofia moderna lo ha fatto proprio per concepire la vita del soggetto. Esso non è atto di una natura o sostanza che gli stia a sostrato, ma è questo sostrato. Non esce da precedente potenza, ma esso è questa potenza, e però nessun'armonia prestabilita lo determina, ma esso determina questa armonia. Nell'atto è

tutto, non soltanto una sua parte (se parti potesse avere), o soltanto un grado della sua realtà (che lascerebbe fuori altri gradi). Affermare la realtà di un oggetto, sia pure il più insignificante del mondo sensibile, è affermare la realtà dell'universo tutto quanto, e quella di Dio nello stesso tempo: come sarebbe reale un anello della catena, se non fosse reale la catena tutta intera? Il mondo del bimbo o quello dell'ignorante non è in nulla diverso, quanto a totalità, da quello dell'adulto e del dotto. D'altra parte, realizzare una nostra aspirazione, un desiderio, sia pure il più insignificante, equivale a realizzarci in una concezione e valutazione della vita anche da un punto di vista morale, e religioso. Ogni fenomenologia, dell'oggetto o del soggetto, non può a meno di naturalizzare lo spirito, fuori della sua realtà vivente. Oggetto sensibile e intelligibile (e anche, sovrintelligibile), fenomeno e noumeno, esperienza e sua ragione, reale e ideale, e quante altre distinzioni che, comunque, si presentino realizzate, sia pure come forme o gradi di un'unica realtà, la realtà del mondo o di Dio (*Natura sive Deus*), snaturano la realtà dell'oggetto quale nell'atto è presente allo spirito. Qui si è disposti a dar ragione (sebbene da un altro aspetto) alla tesi dell'intuizione pura. Lo stesso si deve dire di ogni dottrina che spezzi l'unità viva dello spirito, non solo in un complesso di facoltà e funzioni, ma anche in un sistema di forme o gradi, quando le forme siano intese come forme formate, e i gradi come momenti gerarchicamente ordinati in una scala che lo spirito può salire o discendere, sia pure che, rimanendo esso tutto intero, debba posare i piedi realmente su un solo grado, ma idealmente in tutti: poichè, anche nell'ultimo caso, se quell'idealità degli altri gradi non si realizza con quel primo, l'atto dello spirito sarà idealmente totale, non realmente: in nessun atto avverrà mai ch'egli viva interamente la sua vita.

Blondel ha ragione: in ogni atto noi realizziamo tutta la realtà del mondo e di Dio, la metafisica e la morale, la nostra religione e la nostra filosofia. La vita è una filosofia in azione, che pone e risolve in un atto unico tutti i problemi della realtà dell'oggetto e del soggetto, della vita individuale e sociale, del valore e della destinazione dell'uomo. Questa è la scoperta, la conquista vera e feconda della filosofia dell'azione religiosa, integrazione e svolgimento della ancor immatura intuizione bergsoniana, alla quale è quindi di gran lunga superiore. Eppure, almeno per un rispetto, essa è ancor tributaria a questa, onde finisce col rimaner prigio-

niera dell'intuizione stessa di cui rappresenta un superamento. Perché? Perché, liberato l'atto da tutta la critica negativa compiuta nell'esposizione del processo fenomenologico, che non arriva ad appagarne l'esigenza, l'atto stesso, quella volontà volente, a cui la volontà voluta è sempre inadeguata, a guardarlo bene, è ancora *l'èlan vital*, l'inesauribile vita dell'evoluzione creatrice, con in più la consapevole aspirazione all'infinito.

Che se, d'altronde, il dianzi accennato processo o svolgimento dell'azione si volesse intendere come una storia o sviluppo ideale dell'atto, di cui la realtà è poi nell'atto stesso in cui quella storia si realizza, allora due difficoltà si fanno innanzi. L'una è che la religiosità dell'azione, se trova nella tradizione vivente di una Chiesa un'espressione più particolarmente determinata, deve tuttavia essere un carattere e un valore già implicito in ogni altra forma sua, onde l'azione sarà religiosa in quanto *azione*, puramente e semplicemente, in quanto vita dello spirito che è sola e assoluta realtà. La religiosità sua, in altri termini, può bene, nello svolgimento delle sue forme, apparire, all'analisi, alla fine del processo, ma, appunto perchè l'analisi discopre per ultimo quel che è primo nella sintesi, dovremo concludere al valore religioso del principio stesso generatore del processo: dell'atto, in questo caso, in sè e per sè. L'altra difficoltà è questa: se quella storia ideale soltanto nell'atto è reale, la storia reale dell'azione non può essere quella delle sue forme ideali, ma quella reale dell'atto, che tutte le comprende e rinnova, quindi, in forme storicamente reali, in confronto alle quali quelle sono astratte, forme pensate, non realtà vivente che ricrea continuamente la propria storia, e però anche le proprie forme. Quella idealità, in altri termini, se vuol perdere la propria astrattezza, deve riconoscersi, riconoscere di esser una concezione della vita, che dalla vita è sorta e alla vita ritorna, nell'atto che non conosce limiti al suo inesauribile processo, creatore di ogni filosofia e di ogni storia reale.

Il concetto blondeliano, insomma, vacilla continuamente tra l'atto e il fatto, tra il fatto in cui è oggettivato il farsi dello spirito e il fatto ch'è, invece, presupposto arbitrariamente al suo farsi. E per cominciar da quest'ultimo, la tesi stessa, per cui ogni determinismo (fisico, fisiologico, psichico, morale, sociale, ecc.) è giusto a patto di presupporre un principio determinante in esso se stesso, vuole che l'azione non debba esser intesa come passaggio dell'atto a una realtà esteriore che lo spirito, non si sa come,

dovrebbe attraversare per giungere all'altra sponda della realtà e trovar ivi quel Dio a cui anela. Se l'azione è il principio, la realtà non può esserle esteriore, perchè la sua creatività (l'attività creatrice dello spirito) non è *ab* o *ad extra*, ma *ab* e *ad intra*. D'accordo: concepire così la vita dell'azione vuol dire superare una difficoltà per trovarsi impigliati in un'altra, chè chi oppone una realtà già fatta all'atto dello spirito, l'universo intero, dal nostro organismo corporeo e dall'oggetto più materiale fino al creatore del cielo e della terra, ha in mente di affermare, se ben ci riflette, che c'è una legge imperativa all'attività spirituale, al pensiero che non è pensiero se non è governato da una legge che sia la legge stessa del reale, alla vita che per esser vita veramente spirituale deve fare i conti con la carne, passare attraverso tutte le tribolazioni dell'esistenza per trovare in fine quella legge morale ch'è la stessa volontà creatrice del mondo. Ora, se la realtà non è esteriore al suo principio, perchè poi questo sia un principio vivente, deve pure quella realtà sentirsela innanzi come un ostacolo, oltre che come un aiuto al proprio dispiegamento. Così come il resistente marmo ostacola e aiuta il tradursi in realtà dell'idea che anima lo scultore. Ma questa non è nessuna dimostrazione in favore della posizione che si lascia contro quella che si assume. La necessità di un momento eteronomo dentro l'autonomia della vita spirituale rimane: non avremo che fare con una natura materiale o psichica, ma dovremo trovare pur sempre dentro lo spirito il corrispondente di quella naturalità e psichicità, costituente la materia della forma, il duro grano che la forza spirituale deve trasformare in sostanzioso nutrimento, l'ostacolo e la difficoltà per cui la vita morale nell'attuarsi costituisca una perenne vittoria dell'atto. In conclusione, quel fatto ch'è il farsi dello spirito, deve essere esso quell'ostacolo che è un aiuto al farsi, sì che questo non può esistere senza quello: non esiste, infatti, un atto che non abbia davanti a sè una storia, e la storia è, appunto, quel fatto che è, sì, sempre un farsi, ma tale, che del farsi costituisce il determinismo posto a freno della libertà, la resistenza che ne concretizza lo slancio, il presupposto che è insieme un risultato dell'attività. Dio ha, certamente, creato il mondo dal nulla, perchè altrimenti, non avrebbe creato nulla; ma, inteso il mondo come una creazione dello spirito, bisogna dire che esso è nell'atto divino del pensiero e della volontà, in cui nulla sorge dal nulla, bensì da un processo che, evidentemente, non è temporale (il tempo materializza, quasi spazialeggia, l'eterno), nè

fa uscir l'atto fuori di sè, ma è interiore all'atto stesso. Esso, in quanto è la vita dell'atto, ha quindi la sua ragione nella sua storia, che è certamente un eterno presente, ma tale chè nel proprio passato ha il punto d'appoggio del suo divenire. Il suo passato è il fatto, la volontà voluta già, e pur tale che la volontà volente non se ne può distaccare (sebbene neanche contentare). Il fatto è il mondo dello spirito, in cui sboccano tutte le storie che furono e che saranno, le quali noi possiamo distinguere in tre storie generali: quella del mondo spaziale, che comprende gl'infiniti mondi che ogni uomo si costruisce facendosi centro della realtà in cui oggettiva la sua esperienza sensibile; la storia sociale, in cui nella comunione di vita con i suoi simili scopre le vie per attuare la legge morale; la storia delle religioni che rivelano all'uomo le ragioni supreme del viver suo, al di là del mondo naturale e di quello sociale. Sarà da vedere in seguito il valore di questa distinzione. Quel che interessa qui di stabilire è che il mondo dell'azione, dal Blondel descritto, è da intendere come il mondo in cui si è attuato e si attua tuttora la vita dello spirito, e l'atto bisogna bene che lo attraversi, per vivere concretamente la propria vita; ma all'altra sponda esso non trova un infinito che sia altro da sè, ma trova un nuovo se stesso.

III.

Ma, se così è, bisogna ripensare la storia blondeliana dell'azione con un senso realmente storico. È giusta la considerazione che nè le scienze sperimentali nè quelle matematiche arriveranno mai al principio del reale, a quel principio che è una sintesi a priori vivente; ma questa sintesi dei fatti è la stessa viva esperienza che crea e ricrea il mondo della natura, di cui la storia è nella storia stessa della scienza che lo studia. La scienza, disse Bacone, è il regno dell'Uomo sulla natura: essa mostra la potenza dell'uomo, che tanto può quanto sa. Che se a lui non parve una potenza assoluta, perchè la vita intima della natura le sfugge, ciò avviene, diciamo noi, non perchè quella vita intima ci sia, ma perchè noi ipostatizziamo nell'oggetto dell'esperienza la vita della stessa esperienza; con questa differenza: che quella ipostatica ha una storia che, come quella evoluzionistica, non è storia, anche se della storia ponga una prima esigenza; e quella della vera esperienza è un processo creatore che rinnova il saputo nel sapere, l'esperienza vissuta nell'esperienza vivente.

Non c'è, quindi, un « passaggio », come Blondel immagina, dall'oggetto al soggetto (e neanche quello, a cui si oppone, dal soggetto all'oggetto): perchè l'unico passaggio possibile all'atto è da sé a sé: da un'esteriorità, che è già interiorità, a una maggiore interiorità. E la vita fisiologica e psichica, in cui egli sorprende le origini della vita spirituale, o è reale, e deve, allora, naturalizzare anche l'altra che da essa trae il primo nascimento, o è già spirituale, e non può essere, allora, fisiologica o psichica nel senso della scienza naturale, ma in un altro che non è difficile scoprire. Anche il nostro corpo è una continua formazione, in quanto esso fa tutt'uno con la vita del nostro spirito, e se ne lo distinguiamo ciò avviene per la stessa ragione dianzi chiarita per cui distinguiamo il fatto dal farsi, la storia passata, e già quasi solidificata, della nostra individualità, dal farsi sempre nuovo della nostra stessa individualità. Ma la vita « animale » che in esso collochiamo, già ci fa avvertiti che esso è tutt'altro che un « corpo fisico »: esso ha, infatti, quella potenza di vita che è la sua « anima ». La quale è veramente anima *nostra* solo a tratto d'intenderla come ciò che della viva autocoscienza, in cui consiste il nostro spirito, costituisce il legame permanente al suo passato, anche più remoto: quel senso d'inquietudine che, come un Prometeo incatenato, pare insofferente, eppure non può liberarsi dalle abitudini in cui il senso fondamentale della nostra esistenza ha preso corpo.

Non si tratta, dunque, di spiritualizzare ciò che non è spiritualizzabile per passare dalla vita fisio-psicologica alla vita morale, perchè questa è già la sostanza dell'atto; sì che senza di essa l'atto è inconcepibile e irrealizzabile: quell'atto di cui la moralità è nel suo stesso moralizzarsi, e la cui storia, per questo lato, è in quella morale sociale e universalmente umana che caratterizza le epoche della civiltà: complesso di sentimenti e di salde convinzioni acquisite una volta per sempre alla storia dello spirito.

Per cui anche il rapporto tra l'individualità e l'universalità della vita spirituale, se si pon mente a distinguere i significati che hanno avuto via via questi termini da Aristotele in poi, non deve occasionare fraintendimenti a una filosofia che concepisce lo spirito non più come una cosa, ma come un puro atto. Certo, se l'individualità si guarda realizzata nell'individuo « particolare », la sua vita non si può nè intendere, nè realizzare se non come parte del tutto (sia, poniamo, lo Stato, o la società delle Nazioni), superando se stesso in quanto parte per farsi tutto o il tutto nella particolarità sua:

superando il proprio *ego* per vivere, attraverso gli altri (altruismo), la vita comune. Individualismo, in questo caso, è sinonimo di particolarismo, e l'universalità non supera i confini della comunità. In entrambi i casi, non si esce dalla storia passata e consolidata, di cui, come abbiám detto, l'atto non può fare a meno, senza dubbio, ma così come il presente non può fare a meno del passato per realizzare il proprio futuro. Individualissimo ed insieme universalissimo è l'atto spirituale perchè esso è l'unica realtà che ci sia. Ma neanche sarebbe giusto che noi ci vietassimo di considerare la realtà dell'atto come tale che la sua individualità non debba confondersi con la sua universalità: poichè quella coincidenza d'individualità e di universalità riguardava il concetto dell'atto in opposizione al fatto (che non è mai veramente nè individuale nè universale), e la distinzione invece riguarda l'atto in se stesso considerato.

Abbiamo in questo senso affermato che la vita morale dell'atto non conchiude nella così detta morale sociale, ma in quella morale (per usare una bella espressione dello stesso Blondel) che è il suo moralizzarsi.

Se no, ha ragione il Blondel: al di là della vita umana c'è un'altra vita, quella veramente universale, quella di Dio, l'atto puro, a cui il nostro atto deve tendere per trovar quella perfezione che (similmente al rapporto stabilito da Descartes tra il pensiero nostro e quello divino, o da Leibniz tra l'entelechia e la monade perfetta) era alla base sua sin dal principio, ma come principio motore che soltanto dopo un lungo processo si acquieta in quello finale. Processo, questo, trasformante la fenomenologia aristotelica dell'oggetto in fenomenologia spirituale del soggetto, ma insostenibile, quando da una concezione idealistica meramente logica dello spirito si è passati a quella realistica dello spirito come assoluta realtà in atto: l'unica fenomenologia possibile (ma non è più tale) per questa è quella di uno sviluppo storico, che va da una totalità a una totalità, da un grado di perfezione ad un grado di perfezione ulteriore.

Rigorosamente parlando, atto perfetto e però anche atto imperfetto, sono contraddittorii, ognuno e tra loro: si scambia l'idea del processo con il processo in atto, fissando in questo un punto di partenza e un punto di arrivo, un passato e un futuro, non unificati e organizzati nel presente. Atto perfetto sarà, se mai, il fatto, e atto imperfetto il farsi della vita spirituale, sì che il punto d'arrivo è in realtà il punto di partenza.

Il rapporto, quindi, tra metafisica, morale e religione, inteso dal

Blondel come superamento, nel primo termine, del mondo naturale, oggetto della scienza; come superamento dell'astrattezza del pensiero speculativo, nel secondo termine; come totalità e purezza di vita spirituale nel terzo, dovrà, se la morale morale è nel moralizzarsi dell'atto, esser modificato sì che questa includa la metafisica, lamora le (individualistica e sociale), la religione stessa.

Finchè il fatto è un fatto, e, come tale, si può distinguere dal farsi, del cui processo è una parte costitutiva, la storia dello spirito si presenterà sempre, per questo aspetto, come una storia di fatti: di fatti spaziali e di fatti morali (sociali), di un mondo retto da leggi puramente meccaniche e di un altro retto da leggi di « altra natura ». E una scienza di essi avrà significato e importanza solo in quanto valorizza, ma insieme svaluta, qual mondo di fatti a cui è legata la vita dell'atto.

Lo valorizza in quanto ogni scienza di fatti si risolve concretamente in una storia di esperienza vissuta; lo svaluta perchè una storia passata non esiste fuori del presente che la rinnova continuamente.

E la rinnova perchè il rinnovarsi è la legge suprema della vita, la quale avverte in sè il bisogno di non fermarsi mai al passato, che per sè è la negazione della vita, la morte. Questo bisogno, in quanto incitamento a superare continuamente il mondo dei fatti, e a tradurre in esistenza un ideale di vita superiore, costituisce il carattere religioso della vita dell'atto.

La fede religiosa ha, quindi, un valore pratico, come Kant intravide e Blondel mantiene. Ma la sua praticità è da intendere nel senso da noi chiarito.

Dir che la religione ha un valore pratico non è uno svalutare la religione. Questa ha, certamente, di fronte alla filosofia un' inferiorità logica, paragonabile a quella di un pensiero ingenuo e dogmatico in confronto di un pensiero consapevole del dubbio ed elaborato dalla meditazione autocritica; ma la religione non ha mai avuto pretese concettuali (salvo che nella forma di teologia in cui ha costituito una filosofia della religione). Il credente non si prenderà mai pensiero se l'esistenza di Dio sia logicamente dimostrabile, a priori o a posteriori o non sia dimostrabile affatto, nè la fede religiosa avrà mai nulla a temere dai progressi della scienza e della filosofia. Essa ha la propria dimostrazione nella necessità intrinseca all'atto di superare il fatto: di chiedersi la ragione della propria esistenza nel mondo, e di vedere al di là della vita comune che si realizza nella società degli uomini il realizzarsi di una

volontà divina: divina perchè è la pura spiritualità dell'atto stesso.

Ma proprio per questo ha torto il Blondel quando, badando nell'atto all'azione per intenderne la vita, abbassa o trascura l'altro aspetto, la vita che in esso si fa pensiero logico, concezione della realtà, in un sistema di idee organizzate da una legge di necessità razionale: filosofia, insomma, propriamente detta. L'*Action* del Blondel, infatti, è bene una filosofia in atto, ma anche una filosofia dell'atto: e se pel primo rispetto noi, rivivendola, partecipiamo alla sua protesta contro l'irreligiosità e l'amoralità che aveva invasa la società nella seconda metà del sec. XIX, per l'altro, ne abbiamo discussi e criticati i concetti centrali tentando di venire a una concezione, secondo noi, più rispondente ai suoi stessi principii.

Lo spirito è coscienza di sé: vita in quanto produce se stesso, pensiero in quanto trasparenza a se stesso; atto in quanto, come abbiamo detto, non deriva da una potenza; attualità in quanto esclude l'ideale che non sia incluso nella sua realtà. Ma l'atto è potenza, perchè vita creatrice della propria esistenza; è idealità perchè logicità e ragione; e se lo consideriamo come vita propriamente detta nel primo aspetto, e come pensiero propriamente detto, o filosofia, nel secondo aspetto, potremo rettificare il principio primo da cui è partito il Blondel nello stabilire il rapporto tra il pensiero e l'azione, tra la filosofia e la vita dell'atto.

Per il Blondel il pensiero è il mediatore dell'azione, e quando questa coincide con l'atto il mediatore s'identifica con l'atto immediatamente. Di qui una posizione insostenibile: perchè nel 1° caso il pensiero media l'azione standone fuori, nel 2° negandosi come mediazione. Nel 1° caso, non si vede donde venga quel pensiero, il quale, se presuppone (come deve presupporre) un soggetto pensante, deve ben essere un pensiero pensante, e però già atto. Nel 2°, non si vede come l'atto, divenuto immediato, possa essere più l'atto di un essere autocosciente.

Il pensiero astratto, quello della metafisica come scienza dell'essere, di un essere che non è l'esser nostro, dice il Blondel, è impotente a generare la vita: la metafisica deve, per raggiungere questo scopo, mutarsi in religione, che è metafisica dell'essere vivente.

Il pensiero trova in essa il suo oggetto concreto, quell'essere ideale e insieme reale (Dio), che l'azione traduce dall'eternità in esistenza storica e in sostanza della nostra personalità. Il pensiero, in questa funzione, segue e prepara l'azione: portando lo spirito dall'azione all'azione, riempiendo l'intervallo fra un atto e l'altro della sua vita. Se non che è facile obiettare che, non essendo l'a-

zione altro che l'atto stesso, e poichè in questo non ci sono intervalli (atti sono le azioni, l'atto è un'unica azione), il pensiero non potrà seguire o preparare l'azione, come se non fosse già esso stesso quell'azione che è l'atto da cui sorge ed a cui ritorna. Oltre che si potrebbe anche osservare: se il pensiero porta l'atto dall'azione all'azione, sarebbe altrettanto giusto sostenere che l'azione porta l'atto dal pensiero al pensiero, e capovolgere il realismo pragmatistico, a cui il Blondel tanto tiene, in un idealismo neoplatonico ripugnante alla concezione cristiana della vita.

Se, invece, noi vogliamo risolvere nell'atto le giuste esigenze del realismo e dell'idealismo, dobbiamo tener fermo ch'esso è, insieme, vita e concezione logica, vita del pensiero e pensiero della vita, esistenza e mentalità, individuo e concetto puro, personalità e ragione. L'atto è la realtà massima, come s'è spiegato, e anche massima idealità, perchè esso è la fonte di ogni ideale che governa il ritmo del suo divenire: massima immanenza, perchè fuori di esso non c'è nulla, e l'ideale stesso è la legge sempre nuova del suo realizzarsi; e insieme, massima trascendenza, perchè il pensiero, che pur dalla vita sorge e alla vita ritorna, si distingue perennemente da essa, essendone un'idealizzazione, una pura idea, che nella universalità e necessità delle idee o concetti in cui si pone si chiama filosofia. Si può dire, quindi, che la realtà dell'atto è la sua vita, e che il pensiero è motore di questa, come Aristotele per primo divinò; salvo che esso non è immoto, perchè, sebbene si ponga come legge eterna fuori della storia di quel farsi che non può esistere senza il fatto, legge morale alla cui obbedienza la vita è bene spesa anche quando porta al sacrificio della vita stessa, la sua idealità tuttavia partecipa della vita stessa del puro pensiero; onde, se chiamiamo religione il tradursi della filosofia in un ideale pratico, non sarà men vero che ogni religione si risolve a sua volta in una concezione della vita, il cui processo è il processo stesso della mentalità o intelligenza pura. Quest'ultima è quel principio che lo Stagirita non seppe nè porre nè non porre nell'atto della nostra vita, perchè esso era una divinità pagana, un Dio-Natura, non un principio della personalità: un pensiero identico eternamente a se stesso, non un processo di svolgimento: quel processo di svolgimento, per cui anche il pensiero ha una storia, la quale, idealizzando la vita dello spirito nel suo mutevole divenire, ne sustanzia la pura funzione logica: la storia della filosofia.

ARMANDO CARLINI.

MARSILIO FICINO

E LA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO

III.

IL PLATONISMO ITALIANO E IL FICINO.

Oltre all'Erigena, il Ficino mostra di conoscere profondamente la filosofia detta comunemente araba, ma il suo pensiero mentre ripugna dalla corrente averroistica, che, come si vedrà a suo luogo, combatte accanitamente per ciò che riguarda il destino dell'anima umana, s'accosta, invece, con viva simpatia ad Avicenna e Gazali, ma specialmente al primo, che egli ritiene *Theologorum Arabum principem*. Se ne giova largamente non solo in questioni metafisiche, ma anche in questioni religiose. Così, p. es., quando vuol dimostrare che gli astrologi possono conoscere qualche cosa e che la religione ci può essere significata dal Cielo, accanto all'autorità di Plotino cita quella di Avicenna (1). Pure, malgrado egli amasse studiare quegli scrittori che più direttamente si erano ispirati alla filosofia di Platone, bisogna dire che, dopo il Besarione, tiene il primo posto nel giudicare con una certa simpatia e serenità la filosofia di Aristotele. Difatti in più luoghi egli tiene gran conto delle dottrine, dello Stagirita, che solo rare volte oppone al divino Platone, e non ha nessuna difficoltà di scrivere all'amico suo peripatetico, Ermolao Barbaro, queste parole assai notevoli: « Neque vero putare quemquam volumus Hermolaum atque Marsilium ob id forsitan minus vel esse vel fore coniunctos, quod alter quidem Aristoteli favere potius videatur, alter vero Platoni. Nam in eodem veritatis virtutisque cultu sumus unum, in quo Plato et Aristoteles non esse unum non potuerunt » (2). Se non che, Aristotele rimase sempre, sebbene superiore agli altri, il filosofo della natura per il Ficino, che s'adirò spesso contro i falsi peripatetici, i quali professavano d'intendere temerariamente il nocciolo della filosofia aristotelica, ma non erano, in fondo, che amatori di pompe e di fumi. Essi l'hanno udita rare volte e quelle volte che

(1) Vedi *Epist.*, lib. VII, p. 851.

(2) Vedi *Epist.*, lib. VIII, p. 869.

l'hanno udita non l'hanno capita, perchè l'hanno udita non nella sua lingua, cioè grecamente, ma in altra lingua barbarica. Questi tali uomini, anche nel 70° anno di età, sono fanciulli, ignoranti non solo dell'eloquenza, ma della grammatica, nè meditano le cose naturali e divine, bensì si preoccupano di certe parole barbare, che confondono e mescolano insieme incompotamente. Onde codesti sofisti leggeri (*sophistae leviculi*) mettono in campo (*adducunt in medium*) tali cose che sono degne d'esser dette a fanciulli, anzichè ad uomini (1). Queste parole in cui flagella i paripatetici sono molto dure, ma giuste, se si pensi alla degenerazione in cui l'aristotelismo era caduto.

Il Ficino che possedeva le opere di Aristotele e le studiava con amore intelligente (2) aveva compreso (e questo non è piccolo merito), la differenza che passava tra il pensiero di Aristotele e i suoi poco fidi interpreti. Ma da quello che abbiamo liberamente riassunto si deduce anche come il Ficino in filosofia inseguisse una sua forma di chiarezza e di bellezza: odia quell'Aristotele non *Graece propria exprimentem*, ma *barbare aliena balbutientem*. Ecco perchè egli vuole, che esso sia studiato nelle fonti, e non nei rivi. Tuttavia per lui, come s'è accennato poc'anzi, tra la dottrina platonica e aristotelica c'è un grande divario. Al suo amico e scolaro Francesco Diacceto, scrive che errano interamente coloro che giudicano contraria la filosofia peripatetica a quella platonica, perchè *via termino contraria esse non potest*. Difatti, la prima, secondo lui, appare via alla sapienza platonica a chi consideri rettamente che le cose naturali ci conducono alle cose divine; e per questo è avvenuto che *nullus unquam ad secretiora Platonis mysteria sit admissus, nisi Peripateticis disciplinis prius initiatus* (3).

Non è il caso di notare la stranezza di un tal giudizio, che pure fu così diffuso in quel tempo di effusione platonica: il Ficino riconosceva la grandezza di Aristotele, ma non era nella situa-

(1) La lettera è diretta a Giovanni Pietro Patavino. Vedi *Epist.*, lib. I, p. 655.

(2) Il Pico ci testimonia che lo studio di Platone nella scuola toscana era congiunto con quello di Aristotele, anzi l'uno e l'altro aveva egli gustati in essa *ut nova et meliora* (Cfr. *Opera*, Venezia, 1557, p. 61^a). Difatti il F. non solo nelle sue opere originali, ma anche nei suoi commentarii a Platone e Plotino dà prove luminose d'una conoscenza approfondita delle opere aristoteliche.

(3) *Epist.*, lib. XII, p. 953. Degno di esser rilevato ciò che il F. dice a p. 1488 delle sue opere: « In Aristotele vero et caeteris post Platonem philosophis *humanum tantum, sed in Platone divinum pariter et humanum* ».

zione spirituale di valutarla storicamente, perchè egli mirava a realizzare in sè e negli altri l'ideale del perfetto platonico. Il quale come dice nella ricordata lettera al Diacceto, si riconosce a tre segni: una mente alta, che salga dalle cose inferiori alle superiori, la religione e la eloquenza quasi poetica. Quest'ultimo segno è la manifestazione dell'estetismo, che è così comune e così profondamente rivoluzionario in tutto il Rinascimento e che assume in Marsilio Ficino l'aspetto d'un furore dionisiaco; da cui fu indotto a ricercare non solo in Platone, ma anche nelle fonti platoniche, come egli stesso le chiamava, la luminosa verità che splendeva al suo spirito irraggiata di pura bellezza. Giacchè la sua aspirazione costante era quella, come si è accennato, di costituire su fondamenta salde la *docta religio*. Le cui origini sono molto antiche, perchè non solo attraverso ad Orfeo, Pitagora ed Empedocle, ma anche attraverso a Mercurio Trismegisto e a Zoroastro la filosofia non si rivela se non come una filotea. Questi nomi sono sufficienti per mostrare come il Ficino poneasse il platonismo a centro di riferimento delle dottrine che si erano svolte prima dell'avvento del Cristianesimo e dopo, e però come l'espressione di quella *religio*, a cui tutta l'umanità aveva collaborato. Gli scrittori cristiani come Agostino, Lattanzio ed Eusebio gli avevano rivelato tutto un mondo, che poteva e doveva essere sfruttato per rinsaldare la verità religiosa come l'unica verità. Dominato com'era da codesta idea dogmatica, egli non ha tempo di chiedersi se Mercurio Trismegisto, il leggendario legislatore degli Egizi, abbia scritto veramente quelle opere che gli si attribuivano; ma accoglie, senz'altro, la tradizione medievale, che per opera di S. Agostino e di Lattanzio tenne in gran conto tutti i libri ermetici. I quali, come si sa, preannunciano il neoplatonismo, ma non sono anteriori al secolo III dell'era nostra e contengono dottrine platoniche e pitagoriche mescolate ecletticamente allo scopo di mostrare la legittimità dell'antico politeismo contro il cristianesimo che s'andava vittoriosamente affermando. Pure essi per una delle tante illusioni di prospettiva storica così comuni nell'età medievale furono ritenuti antichissimi. Il Ficino, difatti, non dubita per nulla di asserire che meritamente il Trismegisto è *primus theologiae appellatus auctor*, a cui segue Orfeo come colui che *secundas antiquae theologiae partes oblinuit*. Ad Orfeo, di cui egli tradusse parecchi inni o frammenti tratti dal *De praeparatione evangelica* di Eusebio, successe Pitagora, e, infine, Filolao.

il maestro di Platone (*divi Platonis nostri praeceptor*) (1). Codesta genealogia spirituale è puerile, ma tale non appariva al Ficino e a tutto il medio evo. Se non che, notato questo, dobbiamo dir subito che noi ci spieghiamo la ragione per cui il Nostro si sentiva quasi contemporaneo di quegli spiriti, che alla decadenza dell'Impero Romano si erano rifugiati in una dottrina teurgica e religiosa. Come a quei tempi da noi tanto remoti, la sfiducia nella ragione umana proveniva dalla dissoluzione della filosofia antica che si dimostrava incapace di fronteggiare la filosofia nuova implicita nel contenuto cristiano, così il Ficino nel periodo del Rinascimento rispecchiava in sé il nuovo scetticismo che derivava dalla rovina della filosofia scolastica, inetta ad afferrare le nuove forme spirituali che si maturavano lentamente. Per questo appunto il Ficino ci appare tutto proteso ad illuminare con dottrine teurgiche e religiose il nuovo contenuto, destinato a dispiegarsi più liberamente e più saldamente dopo di lui. Onde il pseudo-Mercurio Trismegisto gli sembrava il primo e più grande filosofo e teologo: l'anima sua trovava un appagamento in tutto ciò che si presentasse come avvolto di veli misteriosi o arcani.

Dinanzi ai molti libri che correvano sotto il nome di Trismegisto non sapeva frenare l'entusiasmo, che gli faceva esclamare: *proh Deus immortalis, quam arcana mysteria, quam stupenda panduntur oracula!* (2).

Codesta avidità dell'arcano, che ha fatto passare il Ficino come un teosofo, si rivela a chiare note nella predilezione che egli ha di tradurre quelle opere che accentuano l'elemento teurgico e religioso. La curiosa dedica della sua traduzione *De Mysteriis* di Giamblico a Giovanni dei Medici, che aveva conseguito il cardinalato, è un documento, fra gli altri, notevole per la conoscenza della sua tendenza teurgica. Giamblico, *magnus sacerdos*, è chiamato dal Ficino a rendere più piene le congratulazioni per il cardinalato di Giovanni dei Medici *divinis verbis mysteriisque*, come quegli che aveva saputo rispondere ai problemi che s'era posti, ma che Porfirio non aveva risolti; problemi concernenti nientemeno *omnes philosophiae partes* (3). Le quali poi si riducevano, in sostanza, alle questioni circa Dio, gli

(1) Vedi *Opera*, II, p. 1831, nel proemio al libro *De Potestate* di M. Trimegisto.

(2) *Opera*, II, p. 1873.

(3) *Ivi*.

angeli, i demoni, le anime, la provvidenza, i vaticinii dei magi, i miracoli, i sacrifici, i voti.

Ma andrebbe grandemente errato chi ritenesse che il Ficino si pascesse solo di tali concetti, perchè in essi trovava il soddisfacimento alle sue aspirazioni mistiche.

Le sue traduzioni di Giamblico, degli *Excerpta*, dei *Commentarii de Proclo all'Alcibiade di Platone*, del *De occasionibus, de abstinentia, de sacrificiis et diis, atque daemonibus* di Porfirio e del *De daemonibus* di Michele Psello, rivelano un'esigenza speculativa, che consiste nella conoscenza della natura umana acquistata attraverso alla considerazione delle essenze delle cose, le quali con maggior o minore intensità riflettono la luce del divino.

Questo fondo teurgico e religioso del neoplatonismo pone in grande rilievo il Ficino, che sottilizza sulla natura dei materiali che ha dinanzi a sè, purchè essi ubbidiscano anche in misura limitata all'ideale suo della fondazione d'una *docta religio*. Ecco perchè, comentando Platone, non trova nessuna difficoltà di servirsi delle idee dei neoplatonici, ma specialmente del maggiore loro rappresentante Plotino, di cui traduce persino la vita che aveva scritta Porfirio. Inoltre bisogna tener conto della sua ferma convinzione, che gl'ingegni acuti che s'affidano unicamente alla ragione non possono essere attratti verso la religione se non mediante l'esca filosofica (1); Che è il grande motivo ispiratore della sua corsa affannosa attraverso alla cultura mondiale per trovare quella *pia quaedam philosophia*, la quale è così armonica presso i Persiani con Zoroastro, presso gli Egizi con Mercurio; coltivata presso i Traci con Orfeo e Aglaofemo, si rafforza con Pitagora presso i Greci e gli Itali e infine è perfezionata dal divino Platone (2). Se non che i teologi antichi celavano i divini misteri coi numeri matematici,

(1) « Non est profecto putandum acuta et quodammodo philosophica hominum ingenia unquam alia quadam esca, praeterquam philosophica ad perfectam religionem alliceri posse paulatim atque perducere. Acuta enim ingenia plerumque soli se rationi committunt, cumque a religioso quocumque philosopho hanc accipiunt religionem subito communem libenter accipiunt ». (*Opera*, II, p. 1537, nel *Proemio* ai *Commentarii* di Plotino).

(2) « Itaque non absque divina providentia volente videlicet omnes pro singulorum ingenio ad se mirabiliter revocare, factum est, ut pia quaedam philosophia quondam et apud Persas sub Zoroastre, et apud Aegyptios nasceretur, utrobique sibimet consona; nutriretur deinde apud Thraces sub Orpheo atque Aglaophemo; adolesceret quoque mox sub Pythagora apud Graecos et Italos; tandem vero a Divo Platone consumaretur ». (*Opera*, II, p. 1537).

con le figure e con finzioni poetiche, laddove Plotino svestì la Teologia (*Theologiam enudavit*) di codesti velami e penetrò *divinitus* negli arcani degli antichi (1). Che monta per lui se Plotino rappresenta nella storia del pensiero qualcosa di ben diverso da Platone? Egli non ha tempo di scrutare le differenze essenziali tra l'uno e l'altro: quello che soprattutto gli preme è di presentarli come filosofi della religione o come anelli di quella catena aurea, che è la stessa umanità protesa nella aspirazione incessante a un medesimo vero religioso, pur fra le varietà delle religioni e delle filosofie. Gli è appunto per questo che il suo occhio rifugge dallo spettacolo che il mondo della cultura gli offriva in Italia, dove le due grandi sette dei peripatetici, l'alessandrina e l'avveroistica (la prima sostenente la mortalità del nostro intelletto, la seconda la teoria dell'intelletto unico) *religionem omnem funditus aequae tollunt* (2). L'empietà dilagava ed era una empietà *acribus munita ingeniis*, contro cui non era più sufficiente la sola predicazione della fede: occorreva, invece, qualche cosa munita *maiore admodum potestate*. Ora codesto potere superiore, a cui il Ficino s'appellava, è duplice: il miracolo è la filosofia. Ma il tempo dei miracoli, ammonisce egli, è passato: dunque non resta se non la filosofia, la quale sempre per divina provvidenza può confermare la religione con la sua autorità e con la ragione (3).

Noi vedremo fino a che punto egli sia riuscito nel tentativo non nuovo di razionalizzare la religione; per ora giova notare ancora una volta come la storia di tutto il platonismo fosse da lui foggata in tal modo da rispondere all'unico problema che travagliava il suo spirito: problema, unico ma che ha riflessi innumerevoli e che bene egli incarnò in un *Demone*, il quale *Platonem quidem prius afflavit, deinde vero Plotinum* (4).

Ma quest'unico Demone non spirò soltanto in Platone e in Plotino: esso, come si è visto, è presente in tutti i filosofi-teologi più antichi. Pure Platone rimaneva sempre per lui il centro che nell'unità della religione collegava tutte le tradizioni, anche se opposte o aventi una peculiarità inconfondibile come il parsismo e l'orfismo.

(1) *Ivi.*

(2) *Opera*, II, p. 1537.

(3) *Ivi.*

(4) *Ivi* p. 1548 in *Exortatio M. F. ad auditores in lationem Plotini et similiter legentes*

Il grande filosofo ateniese era, insomma, l'alto profeta che bisognava ascoltare dopo esser passati attraverso la purgazione (*purgatio*), lo scioglimento (*resolutio*) e la conversione (*conversio*), che formano la famosa triplice prescrizione, per cui si purifica l'intelletto, ci si scioglie o libera dall'influsso del corpo, e si torna a Dio. Platone diventa così un simbolo o, per meglio dire, la realizzazione della verità. Difatti lo stile platonico contenendo tutto (*continens universum*) abbonda di tre doni: 1° *philosophica sententiarum utilitate*, 2° *oratoria dispositionis elocutionisque ordine*, 3° *florum ornamento poetico*. Ancora. Tutte le volte che la filosofia cerchi di vagare fuori degli orti accademici non solo perde gli unguenti e i fiori, ma si abbatte nei ladroni, va errando qua e là nuda e profana (1). Da una siffatta esaltazione è facile aspettarsi che la stessa persona di Platone sia idealizzata a tal segno da apparire una nuova deità. E difatti il Ficino tenta di giustificare Platone anche quando questi a guisa dei poeti si serve di favole leggiadre e sensuali, perchè la voluttà a cui tende per natura l'animo umano può essere adoperata come esca per tirare gli uomini al cibo salutare che è la verità; sicchè non deve stupire se il filosofo ateniese *iocari videtur et ludere: Platonici ludi atque ioci graviore sunt quam seria Stoicorum* (2). Questi giudizi sono esagerati, anzi falsi, ma essi non debbono trarre in inganno quanti vogliono formarsi un concetto preciso del platonismo del Ficino, che è poi la nuova filosofia.

Per altro, a parte taluni preconetti comuni a tutti i pensatori del Rinascimento, il Ficino riesce talora a penetrare nel vivo della dottrina platonica e a farne sprizzare qualcosa di nuovo, che è quello che poi effettivamente c'interessa. Pertanto, assai superficiale appare il giudizio dell'Huit, che parla *des erreurs et même des dénis de justice bien étonnants*, perchè, fra l'altro, il Ficino non comprese in nessun modo la parte così importante del dialogo nella esposizione della dottrina platonica, nè il posto superiore quasi costantemente riservato a Socrate (3). Ora, se mai i difetti dell'interpretazione platonica del Ficino sono ben altri, e

(1) « Quoties vero extra hortos Academico spervagatur, non solum unguenta semper amittit et flores, sed etiam, proh nefas saepe incidit in latrones atque amissis sacerdotii et gravitatis insignibus nuda pagina, et quasi prophana pererrat adeoque deformis apparet » . *Opera*, II. p. 1130).

(2) *Opera*, II, p. 1129.

(3) CHARLES HUIT, *Le platonisme pendant la Renaissance in Annales de philosophie chrétienne*, t. XXXIII della N. Serie, pp. 272-273.

derivano in massima parte dalla convinzione errata che tutti i dialoghi da lui tradotti fossero di Platone e che nella storia dell'umanità ci fosse come un unico filone di verità, che culmina in Platone, per quanto è consentito all'umana ragione.

Nel commento che egli fa all'*Alcibiade* II, che tratta del voto, collega la dottrina platonica con quella di Zoroastro, di Orfeo e di Mercurio Trismegisto, e parimenti nel commento al *Minosse* ricorre a codesti teologi e anche ad altri come Mosè, sempre coll'intento di suffragare alla verità, che gli lampeggiava continua dinanzi alla mente, coll'autorità dei più antichi (1).

Egli s'era foggiato attraverso alla sua straordinaria cultura cristiana un Platone suo, che non è quello storico, ma non per tanto meno degno d'essere investigato. Così, possiamo spiegarci perchè il Ficino pone tanto studio nel notare quello che di Platone rispondeva alla esigenza intima del suo spirito. Gli accenti d'entusiasmo profondo per l'originalità dal *Parmenide* sono una chiara dimostrazione della nostra osservazione. Esulerebbe certo dal compito prefissoci, se a questo punto volessimo accennare anche di passata alle controversie della critica moderna sulla autenticità del *Parmenide*, che è uno dei dialoghi più fortunati nella storia della filosofia. Coloro che hanno voluto sostenere l'autenticità di codesto dialogo come lo Stallbaum, il Fouillée e il Lutoslawski non hanno considerato abbastanza la dissonanza notevolissima che esso presenta per la posizione di nuovi problemi con gli altri dialoghi platonici. Questa posizione nuova del *Parmenide* pone in rilievo il Ficino, che non teme d'affermare che in esso Platone *universam. . . . complexus est theologiam, cumque in aliis longo intervallo caeteros philosophos, in hoc tandem se ipsum superasse videtur, et ex divinae mentis adytis intimoque Philosophiae sacrario coeleste hoc opus divinitus deprompsisse* (2). Queste espressioni per l'originalità di un dialogo che è menzionato soltanto nel famoso catalogo di Trasillo, ci dimostrano ancora di più l'avviamento del platonismo del Ficino. Di qui la cura minuziosa nel dichiarare i punti più scabrosi del *Parmenide*, la cui materia gli sembrava *plurimum theologica* (3). Certo, può far meraviglia ai critici moderni come il Ficino pur accorgendosi della

(1) *Opera*, II, p. 1134-35.

(2) *Opera*, II, p. 1136.

(3) *Ivi*. p. 1137, dove nel *Proemio* si legge pure: «In *Parmenide* sub ludo quodam dialectico et quasi logico ad divina dogmata, passim theologica multa significat».

novità del *Parmenide*, la cui forma egli dichiara *non dialectica*, non abbia mai dubitato della autenticità di esso, che è così disegnato da sembrare un precorrimento del neoplatonismo (1). Eppure nessuno più di lui possedeva così largamente tutta l'opera platonica, per la cui conoscenza adeguata e piena aveva chiesto l'aiuto dei suoi insigni amici come Demetrio Calcondila, Antonio Vespucci, G. B. Boninsegni, Angelo Poliziano e Cristofaro Landino. Ma il grave pregiudizio che premeva fortemente sul suo intelletto, che i neoplatonici, segnatamente Plotino e Proclo (2), fossero i genuini interpreti e gli epigoni della dottrina platonica, impedì a lui di penetrare profondamente nel vero spirito di essa. Per questo appunto, i suoi commentari sono spesso infidi, sebbene abbiano una grande importanza per la conoscenza compiuta del suo pensiero, e non siano privi di osservazioni acute. Ma il neoplatonismo ficiniano non è acritico. Giacchè tutte le volte che i neoplatonici si allontanano dalla concezione attivistica del divino, che è, come sappiamo, il fondo della teodicea cristiana, egli non trascura mai di notarlo; ma di ciò più oltre. Pure, malgrado i preconcetti, il Ficino, che rileva e sviluppa certi punti, che per noi hanno un'importanza secondaria, cerca di offrire i lineamenti principali della dottrina platonica.

Nei commentari al *Filebo* che, come si sa, è uno dei più significativi dialoghi di Platone, ciò che si riferisce alla natura volontaristica del bene è trattato con ampiezza e profondità, ma la ragione è chiara: il Ficino, pur discorrendo dei vari problemi toccati in quel dialogo da Platone, non poteva non obbedire al demone che l'agitava e che consisteva nella posizione d'un idealismo etico nettamente volontaristico, a spese, s'intende, della razionalità. Di qui deriva che la teorica platonica delle idee nelle sue varie fasi ha per lui un interesse mediocre: gli preme qualche cosa di più profondo. Difatti il Ficino, che a prima vista pare non intenda altro che il divino tradotto in termini di bellezza, sente potente il pungolo dell'attività o dell'azione, ma gli è che la stessa bellezza non è altro che la via per arrivare al bene (3).

L'interesse pratico predomina nel Ficino sull'interesse specula-

(1) *Ivi* a p. 1156 degne di nota le seguenti parole: « Plato per duas ad summum vias ascendit, per comparationes quidem in Republica, per negationes autem in Parmenide ».

(2) « Saepe probavimus in commentariis in Plotinum, quem in hoc sicut et in pluribus libentius quam Proclum sequor » *Opera*, II, p. 1169.

(3) Cfr. quello che il F. dice nelle sue *Epitome in Hippium*, *Opera*, II, p. 1169.

tivo siffattamente che quando egli si trova dinanzi al *Teeteto* si limita a farne un riassunto scialbo, benchè noti espressamente che il *dialogus insurgit altius* (1) e faccia altrove rilevare la connessione che esso ha col *Sofista* (2); dinanzi al quale egli non sa fare altro che riassumere tutti i problemi d'ordine rigorosamente filosofico, laddove tratta con larghezza *de operibus artis divinae atque humanae et daemonibus, et imaginibus et umbris* (3), quasi si direbbe per il gusto di citare quel che dice Proclo intorno ai magi e Sinesio intorno ai sogni. Senza dire che, come nel *Filebo*, e nel *Fedone*, egli scorge anche in questo dialogo il grande insegnamento cristiano che tutti i nostri sforzi debbono tendere ad approssimarci e però a rassomigliarci a Dio, in cui è la nostra felicità.

Nè maggiore considerazione ottengono nel suo spirito il *Protogora* e il *Crisia*, l'*Entidemo* e il *Gorgia*, nel quale ultimo dialogo pare, fra l'altro a lui di scorgere gli effetti tremendi dell'allontanamento dell'uomo da Dio (4). Pertanto, il Ficino raramente è colto dal sospetto della profondità con cui Platone scruta e risolve certi problemi fondamentali. Sollecito, invece, si dimostra nell'osservare come Platone, al solito, si ricollegli ai più antichi teologi, e abilissimo nel far vedere il fondamento morale dei dialoghi platonici (5). Giacchè per lui il nocciolo vero del platonismo consiste nella concezione etica della realtà. Quando si fa a discorrere del *Cratilo*, che ravvicina al *Parmenide*, esce in queste parole: *Tu vero inter haec nota tritissimam Platonis nostri sententiam totam virtutis vim in ipsa prudentia, totam vitii in imprudentia collocari* (6). Ma gli sfugge p. es. il significato della parola *ovofa* che per l'appunto nel *Cratilo* assume quello preciso d'essenza, come gli sfugge pure l'importanza che essa ha nello sviluppo della teoria platonica delle idee. Gli era che il suo spirito preoccupato

(1) *Opera*, II, p. 1274.

(2) *Ivi* a p. 1284 si dice: « post *Theaetetum* de scientia, legendus est *Sophista*, de ipso ente, quod scientiae est obiectum ». Come è noto nel *Teeteto*, Platone tratta del divenire, ma promette di parlare dell'essere in altro tempo come di dottrina molto profonda.

(3) *Ivi*, p. 1292-93.

(4) Pure Cfr. specialmente quel che dice intorno all'ironia socratica a p. 1287 e anche a p. 1301.

(5) In proposito degne di nota sono le parole seguenti: « Mirifica Socratis Platonisque nostri bonitas, cum diligentissime multis ubique modis provideat, ne inventus credula subdolis sophistarum aucupiis capietur » (*Epitome in Hippium min.*, p. 1303).

(6) *Opera*, II, p. 1311 (*Epitome in Cratylum*).

dal preconconcetto del concordismo, nelle varie fasi della teorica platonica delle idee non sapeva vedere che analisi dei medesimi concetti: donde i suoi frequentissimi richiami agli altri dialoghi platonici per testimoniare l'invariabilità di talune dottrine. Non che, è bene avvertirlo, egli tralasci di tracciare nelle linee principali il contenuto dei singoli dialoghi, anzi ne fa una esposizione fedele; ciò che gli manca è la coscienza critica della posizione vera di Platone nella storia del pensiero. Ma se per difetto di senso storico le sue esposizioni dei dialoghi platonici sono infide, esse, peraltro, come espressione della sua filosofia e come dimostrazione della straordinaria sua cultura hanno, come s'è accennato, grande importanza. C'è, è vero, nei suoi commentari dell'arbitrario, del soggettivo, perchè Platone attraverso il neoplatonismo era diventato la quintessenza del cristianesimo, ma proprio in codesta trasformazione, che attinge la sua espressione massima nel commento al *Simposio*, consiste l'originalità del pensiero del Ficino, che sotto l'impulso di motivi che di primo acchito sembrano del tutto pratici, si solleva ad altezze prima non raggiunte. Del resto egli stesso annetteva una grande importanza a codesto suo originalissimo commento, dove la teoria dell'Amore, come radice unica della realtà, assurge ad una significazione profondamente speculativa. Allorchè si accinge a commentare il *Fedro* così si esprime: *Quoniam vero plurima huius libri mysteria in theologia, et libro de amore exposuimus, argumentum huius perstringemus* (1), benchè tra l'uno e l'altro dialogo, egli osserva, passi una certa differenza. Perchè il *Simposio* tratta dell'amore e per conseguenza della bellezza, laddove il *Fedro* in grazia della bellezza tratta dell'amore, ma entrambi tendono allo stesso fine, vale a dire all'identità del bene e del bello. Tuttavia crediamo opportuno far notare fin da ora che anche nel commento al *Fedro* vi sono sviluppi d'idee, come p. es. quella che riguarda la natura dell'anima, che gettano fasci di luce, come si vedrà, su alcune teorie sostenute nella *Teologia* e nel commento al *Simposio*.

Insignificanti invece, sono le Epitome ai dialoghi socratici, l'*Apologia di Socrate*, il *Critone* e il *Fedone*. Anzi per i primi due dice egli stesso che la loro disposizione è così ordinata e piana che non ha bisogno di commento (2). Notevole la singolare, benchè non nuova, interpretazione del demone socratico, che è identificato con

(1) *Opera*, II, p. 1363 in *Com. et argum. in Phedrum*.

(2) *Ivi*, p. 1390.

l'angelo buono, o l'angelo custode, e l'importanza che egli dà a Socrate, contrariamente a quanto sostiene l'Huit. Nella sua *Epitome in Phedonem*, oltrecchè nell'VIII libro delle *Epistole*, la figura di Socrate è *vitae Christianae imago quaedam, aut saltem umbra* (1). Anzi, mentre talora egli pone in contrasto Platone con Aristotele, che accusa di aver frainteso la dottrina del maestro, come p. es. nel commento alla *Repubblica*, mai gli avviene di contrapporre Socrate a Platone.

Del resto, s'è avvertito che ciò che premeva maggiormente al Ficino era la personalità di Platone come l'ideale della moralità e della religiosità intimamente congiunte in una concezione decisamente volontaristica; della quale aveva profonda coscienza egli stesso come si può facilmente desumere da una lettera premessa al commento al libro IX della *Repubblica* e diretta a Francesco Orlandino, *conphilosopho suo*: « Postquam heri multa mecum de divinis, ut soles, subtiliter disputasti, quaesisti denique cum ego in Philebo tanquam ex Platonis sententia intellectum voluntati praefererim, cur in epistola de felicitate praeferam voluntatem? Equidem respondere possem in Philebo quidem sententiam ferri Platoniam, in epistola vero meam, sed nolim Marsilianam sententiam a Platonica dissentire » (2). Queste ultime parole sono una protesta, di cui non sappiamo che farci: si sa bene che l'intenzione del Ficino era quella di rinfrescare lo schietto platonismo, ma il risultato effettivo del suo pensiero fu ben altro. Pure bisogna riconoscere che fece tutti gli sforzi per mantenersi aderente al pensiero platonico; anzi il suo ortodossismo si spinse tanto oltre da giustificare non solo tutte le stravaganze e le leggende che, come si è accennato, correvano sul conto dello stesso Platone, ma anche talune dottrine che il cattolicesimo aveva superate, come p. es. il comunismo della *Repubblica*.

Un tale stato d'animo non era certamente, il più favorevole alla intelligenza del nucleo vitale del platonismo; ma che importa? Il Ficino, anche quando tranquillamente attendeva ad esporre

(1) Da quei dialoghi si potrà trarre, dice il F., *evangelicae doctrinae confirmationem, approbationem martyrum e Religionis fundamentum* (*Ivi*, p. 1390 *In Phedonem*).

(2) Nell'*Epitome* al dialogo I delle *Leggi* i tre lumi della sapienza antica sono Pitagora, Socrate e Platone, il primo *in contemplando*, il secondo *in agendo*, il terzo *in contemplando pariter atque agendo* (*Opera*, II, p. 1448).

(3) Vedi *Opera*, II, p. 1407 e p. 1425.

le linee della dottrina platonica coll'illusione di esserne un interprete fedele, esprimeva il senso più profondo della concezione cristiana, che consiste nella spiritualizzazione della natura. Difatti non è infrequente il caso, in cui, interrompendo bruscamente l'esposizione della dottrina platonica e quasi desideroso di liberarsi dall'impaccio che essa gli procurava, s'affissa e s'oblia nel problema, che pulsava più forte al suo intelletto, il problema della natura come eterna rivelazione dello spirito. Allora la parola gli fluisce facile e la sua prosa per solito serena prende movenze liriche. Si legga p. es. quello che egli dice nell'*Epitome* al X dialogo della *Repubblica*, dove invita il lettore a salire dalle forme empiriche di questo mondo alla natura produttrice di esse (1). Questo tentativo di spiritualizzare la natura si rivela in modo speciale nel commento al *Timeo*, il dialogo così tormentato dagli spiriti medievali (2). Qui il Ficino cristianizza Platone anche là dove le parole sono d'una evidenza cristallina (3), senza dire che arbitrariamente mescola le dottrine platoniche con le sue, a cui si richiama continuamente poichè di quelle questioni aveva trattato con molta ampiezza nella sua *Teologia Platonica*.

Ma non è senza significato il fatto che il Ficino, mentre credeva tutti gli altri dialoghi platonici come contenenti elementi pitagorici e socratici, quando si fa a commentare il *De legibus* non teme d'asserire che questo esprime tutta l'originalità di Platone (4). Tuttavia gli sfugge il profondo contenuto della *πόλις*, perchè sforzando come al solito le limpide pagine di Platone, non sa concepire la politica di lui se non come strumento alla vita soprannaturale e misconosce altresì il concetto così originale dell'*eudaimonia* greca, che, anche per Platone, è il fine della società.

Se non che avviene qualche volta che non gli riesca di far dire a Platone quello che egli vorrebbe dicesse; e in tal caso con-

(1) *Opera*, II, p. 1428 sgg.

(2) *Ivi*, p. 1438, dove rileva la differenza che passa tra il *Parmenide* e il *Timeo*; il primo dalle cose divine scende alle naturali; il secondo trattando la natura *surgit saepius in divina*.

(3) P. es. il F. ritiene che secondo Platone l'origine del mondo è nel tempo e voluta da Dio liberamente e razionalmente. (Cfr. *Opera*, p. 1443 sgg.).

(4) « Quorsus haec? Ut meminerimus praesentem legum dispositionem, quoniam ab ipso Platone non per Pythagoricam personam, vel Socraticam ut solent caetera, imo vero per propriam Platonis ipsius personam nobis trahitur ». (*Opera*, II, p. 1488). Oltre al *De legibus*, il F. credeva opere originali l'*Epimonte* e le *Epistole*, quantunque non tutti i pensatori del Rinascimento ritenessero queste ultime di Platone.

fessa che talune espressioni platoniche sono ambigue, e rimanda il lettore alla sua opera originale, la *Teologia Platonica*. Pure malgrado i difetti grossissimi che si possono riscontrare e che abbiamo riscontrati nel platonismo del Ficino, è innegabile che il tentativo di lui è davvero gigantesco. I suoi predecessori, come il Bruni, il Decembrio, il Cassarino, ecc. ecc., pur agevolandogli il compito di tradurre Platone, non riuscirono a smantellare la rocca forte dell'aristotelismo che per i commenti di Averroè dominava tanta parte della cultura italiana, làdove egli non solo con la traduzione completa delle opere platoniche, ma anche coi suoi ampi commentari e le sue opere originali fece convergere l'attenzione di tutti gli spiriti colti d'Italia e d'oltralpi o sul divino Platone, che improntò di sè la filosofia, l'arte, la letteratura di quel tempo.

Ma non solo come espositore e traduttore (1) di Platone il Ficino ha meriti grandi, ma anche come pensatore raggiunge spesso un'originalità così spiccata che noi non dubitiamo di porlo fra i più grandi del nostro Rinascimento.

Il platonismo da lui ricreato, anzichè, com'è stato detto, essere una eloquente amplificazione del *Fedone*, è invece l'esposizione originale d'un approfondimento del contenuto speculativo del cristianesimo. Quand'egli si muove liberamente di tra gl'impacci e i grovigli, che la sua straordinaria erudizione riusciva a creargli, diventa l'assertore d'idee nuove e feconde. La sua filosofia, che si fonde con la sua religione, potrà apparire oro grezzo, ma è tale che senza di essa non è possibile una spiegazione adeguata del processo del pensiero del nostro Rinascimento culminante nelle concezioni di Telesio, Bruno e Campanella.

GIUSEPPE SAITTA.

(1) Crediamo inutile occuparci dei giudizi ora sfavorevoli ora nettamente favorevoli circa la traduzione platonica del Ficino. Ma notiamo solo che nessuno più ormai consente nel giudizio del Fabricius o del cavalier de Jaucourt, che la ritenevano pessima. Invece il Le Clerc, il Buhle, il Tennemann, il Ritter e l'Überweg hanno per essa giudizi entusiastici. (Cfr. in proposito, HIRT, *o. c.* p. 276-277). Ma su questa questione, che richiede un esame lungo e minuzioso, ci proponiamo di ritornare.

SULL'AUTENTICITÀ DEL CLITOFONTE

Il Grote è favorevole all'autenticità del *Clitofonte*, basandosi sull'affermazione di Diogene Laerzio che cioè questo dialogo facesse parte del *Corpus Platonicum* (1). Ma tale argomento non è decisivo, come non è decisivo il fatto che il dialogo fosse compreso nell'ottava tetralogia di Trosillo, poichè è ben risaputo che gli antichi editori per una legge di affinità o di antitesi solevano accoppiare opere appartenenti ad autori diversi, anche se di epoca differente.

È quindi per corrispondenza logica che il *Clitofonte*, il quale costituisce una critica di teorie espresse nella *Repubblica*, si accompagni a questa, come il *Minosse* al *Timeo* e al *Critia*, e come altri dialoghi indubbiamente spurii (*Teagete*, *Amanti*, *Rivali* etc.) sono compresi con autentici.

Oltre all'opinione del Grote, fra le più autorevoli successive ricorderò quella del Bertini, (2) che crede il dialogo spurio per la poca reverenza con cui Socrate è trattato da *Clitofonte*, del Ritter (3) che trova nel *Clitofonte* tracce di lingua e di stile, affini all'*Epinomis* e ai più tardi scritti platonici, del Brünnecke che non trova ostacoli seri per l'assegnazione del dialogo a Platone, dopo fatto l'esame dello stile (4), del mio maestro Zuretti (5), che non vi trova maggiore irriverenza di quella con cui Trasimaco tratta Socrate nella *Repubblica*, sicchè esclude l'ipotesi del Bertini e non è alieno dall'assegnare il dialogo a Platone, giustificandolo come uno stadio critico della coscienza platonica, che si preparava, dopo di

(1) *Plato*, vol. III, pag. 23.

(2) *Saggio sul Clitofonte, dialogo attribuito a Platone*, in *Riv. di Fil e Istr. class.*, anno I, pagg. 457-58.

(3) *Untersuchungen über Plato in Die Echtheit und Chronologie der Platonischen Schriften*, Stuttgart, 1888, pag. 93.

(4) *Kleitophon wieder Sokrates in Archiv f. Geschichte der Philosophie*. N. F. XIX pag. 449-475.

(5) PLATONE, *Dialoghi*, Vol. V, *Il Clitofonte e la Repubblica* tradotti da C. O. ZURETTI, Bari, Laterza, 1925, pagg. 13-21.

avere assimilato la prima teoria del maestro, a sorpassarla, non sentendosi da essa soddisfatto, il momento insomma in cui Platone senti « l'intervallo che lo separava dal maestro (1) ».

Come si vede varie sono le opinioni e autorevoli tutte, e complessi sono i criteri secondo i quali si giudica del dialogo.

A me pare che l'esame da fare sia duplice, cioè degli elementi formali e sostanziali. Ai primi appartiene lo studio della figura di Socrate, l'arte e lo stile del dialogo; ai secondi il contenuto, il cui esame, credo, potrà fare una certa luce sulla questione anch'essa dibattuta, se il *Clitofonte* sia anteriore o posteriore alla *Repubblica*.

I.

Quanto alla irriverenza di Clitofonte verso Socrate, mi pare che abbia spirito ben diverso da quella di Trasimaco nella *Repubblica*. La irriverenza di Trasimaco non è nelle intenzioni dell'autore, che parteggia ad oltranza per Socrate, anzi essa si risolve in un clamoroso ridicolo per Trasimaco stesso. Invece l'autore del *Clitofonte* parteggia per Trasimaco apertamente, e nel dialogo c'è proprio l'opera polemica di chi vuole coprire Socrate di ridicolo, servendosi delle sue stesse armi, della sua ironia, dei suoi appellativi canzonatori. La canzonatura contro Socrate è continua: ironica è già l'introduzione stessa: « ὄσπερ ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς θεός, ὕμνευς λέγων. » (2) Si sa che la parte del dio sulla macchina era sostenuta da un fantoccio, ed era parte di nessuna importanza nella tragedia, nella quale era già di poco conto la parte del τριταγωνιστῆς che finì per diventare un titolo di spregio (3).

Continua l'ironia del cap. IV pag. 408 B G « ἐπανερωτῶν οὐ τι σὲ τὸ πρῶτον, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ τῶν ἡλικιωτῶν τε καὶ συνεπιθυμητῶν ἢ ἐταίρων σῶν, ἢ ὅπως δεῖ πρὸς σὲ περὶ αὐτῶν τὸ τοιοῦτον ὀνομάζειν ». Qui si mette in burla l'affettuosa familiarità dei compagni di Socrate verso il maestro e l'atteggiamento di lui che non

(1) *Op. cit.*, pag. 21.

(2) Cap. II, pag. 407. L'immagine è tanto più ridicola (e dovette spesso essere usata dagli antisocratici cfr. *Apol.* XIV pag. 26 BCDE), in quanto si accostava al noto atteggiamento che Aristofane dava al filosofo nelle *Nubi*, cfr. vv. 225 sgg. Lo stesso verbo ὕμνέω enfatico non è adatto ad esprimere un severo ragionare filosofico, ma il ciarlare di una cantastoria.

(3) Così DEMOSTENE apostrofa Eschine cfr. *Per la corona* § 13, 129-262. *De falsa Legatione* § 189-247.

voleva passare per maestro (1). Ironia c'è al cap. V. 409 B.: « Ὁ δε δοκῶν αὐτῶν ἔρρωμένεστατος εἶναι », dove l'ἔρρωμένεστατος finisce per non approdare a nulla. Ironia trovo nelle definizioni successive del συμφέρον — τὸ δέον — τὸ ἀφέλιμον, τὸ λυσιτελοῦν, termini che sono sinonimi ed esprimono quindi indeterminatezza e confusione, e che rappresentano la ripresa delle ironiche critiche di Trasimaco nel I della *Repubblica*, pag. 336. D Lo stesso ripetere la maniera di Socrate è canzonatorio: «... ὁ βέλτιστοι, ἔφην, ὁμεῖς, πῶς ποτὲ [νῦν] ἀποδεχόμεθα τὴν Σωκράτους προτροπὴν ἡμῶν ἐπ' ἀρετῆν; » (cap. IV, pag. 408 BCD). Ritorsione finalmente del motivo platonico contro gli uomini di Stato, i poeti, gli artefici (2) è quel correre a interrogare gruppo per gruppo o uno per uno gli avversari, per confutare e mettere in chiaro la vanità della loro scienza.

Oltre a ciò l'atteggiamento degli avversari di Socrate nei dialoghi veramente platonici passa da una vivace opposizione iniziale, sempre fatta segno all'ironia del filosofo, a una pieghevolezza completa e deferente man mano che il dialogo s'inoltra, e ad una vera sommissione alla fine. Così avviene del focoso Callicle nel *Gorgia*, così di Ippia, così di Menone e di Protagora, così finalmente dello stesso Trasimaco e nella *Repubblica*. Invece nel *Clitofonte* Socrate dopo due o tre obiezioni insignificanti, finisce per diventare un ascoltatore deferente del suo avversario; si direbbe che questi lo metta addirittura a tacere, mentre conferma nella forma più recisa la sua diffidenza al metodo socratico, metodo che si limita a chiamare protreptico alla virtù, ma non conoscitore della virtù. La figura di Socrate infine, così briosa, ricca, varia, viva nei dialoghi autentici, nulla ha che vedere con lo scialbo Socrate del *Clitofonte* (3).

II.

Potrebbe a questo punto affacciarsi il dubbio che il *Clitofonte* fosse una prova di suprema ironia platonica, mediante la quale il grande filosofo volesse deridere la presunzione di Clitofonte e di Trasimaco stesso. Ma nessun elemento ci autorizza a credere ciò: il ridicolo, se così fosse, dovrebbe finire per essere riversato su Tra-

(1) Plat. *Apologia* XXI pag. 33: ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πάποτε' ἐγενόμην. εἰ δὲ τίς μου λέγοντος καὶ τὰ ἑμαυτοῦ πράττοντος ἐπιθυμεῖ ἀκούειν κ. τ. λ. ».

(2) *Apologia*, capp. VII VIII.

(3) Si pensi al Socrate dei dialoghi *Carmide*, *Gorgia*, *Menone*, *Fedro*, *Simposio*, *Protagora*, *Fedone*, *Repubblica*.

simaco, mentre invece è sino alla fine riserbato a Socrate e alla sua scuola ed è il dialogo si può dire incompiuto, come sospetta il Boeckh (1), le ultime parole hanno tutto l'aspetto di una chiusa, secca e recisa, come secco e subitaneo è il principio. Clitofonte è un oppositore reciso di Socrate, è uno scontento del metodo socratico, che egli riconosce insufficiente nel dare la definizione della giustizia, e cerca di colpire al cuore la scuola socratica, che fa suo caposaldo la definizione, e pone grande studio nel non trattare un argomento prima di definirlo (2). E infatti, se si fa attenzione, nel *Clitofonte* è anche qualche reminiscenza del *Menone*, dove Socrate si burla del suo interlocutore per la sua indeterminatezza nel definire la virtù. Alla stessa guisa l'ignoto autore del *Clitofonte* vuole dimostrare che, per quanto i discepoli del filosofo, e il filosofo stesso si sforzino di definire la giustizia, non riescono a darne una definizione esatta e precisa, ma attribuiscono alla giustizia ciò che è proprio di molte altre virtù. Orbene, ammesso che Platone nel suo intimo sentisse, e lo dovette sentire, un momento in cui sorpassava, e di molto, il pensiero del maestro, non credo d'altra parte che volesse così violentemente rappresentare il distacco, mettendosi in aperto antagonismo con se stesso e col maestro, al punto da preferirgli l'insegnamento di un Trasimaco, cioè del rappresentante di quella sofistica, contro la quale lotta per tutta la vita. Platone invece capì e sentì che l'opera sua avrebbe sorpassato quella del maestro, ma è così grande la sua venerazione per Socrate, che anche quando lo sorpassa, fa apparire il pensiero proprio sempre come un'emanazione di lui, dando origine appunto a quegli aneddoti che si raccontavano sulla meraviglia di Socrate per le strane e nuove cose che il discepolo gli faceva dire (3).

III.

L'arte del dialogo è finalmente in contrasto completo con tutta l'arte spigliata di Platone, nel quale non si può dire se prevalga il filosofo, o l'immortale creatore del mimiambo (4).

(1) "Ein Torso", lo chiama il BOECKH nel Commento al *Minosse*, pag. 11.

(2) cfr. *Menone*, pag. 71 B e *passim*.

(3) DIOGENE LAERZIO, III, 35 « Ἡράκλειος — ὡς πολλά μου καταφεύδεται ὁ νεανίσκος οὗτος »

(4) La mia affermazione può sembrare audace. Ma è pur vero che, non possedendo noi i mimiambi di Sofrone e Senarco, Platone è il primo a dar-

In ogni dialogo, platonico i personaggi vivono, si muovono, pur filosofando e sottilizzando. Basterebbe pensare alle pitture veramente artistiche e psicologicamente felici di un Calicle con la sua esuberanza rimbombante, così presente a noi, mentre s'infervora a parlare del superuomo, ai tre tipi così diversi di Prodicò, Ippia, Protagora, tre pennellate da maestro, le quali ci riproducono la diversa attitudine e la diversa stima che gode ciascuno, a Menone con la sua ingenuità saccente, alla leggiadra verecondia di Carmide, a Crizia nella sua dotta signorilità, alla arguta impudenza di Alcibiade, a Trasimaco, nel suo furore grottesco, (per tacere di tanti altri tipi), per vedere subito quanto resti addietro il *Clitofonte*. Questo dialogo è di fronte agli autentici come una statua tozza e rigida innanzi a capolavori di Prassitele. L'interlocutore di Socrate è un giovane saccente, pedante, reciso, non dominato da vera inimicizia, il quale nulla lascia trapelare della sua personalità, salvo che la lunga polemica contro il metodo Socratico (1).

Senza nessuna di quelle magnifiche pause, senza uno sfondo che abbellisca, e che troviamo spesso nei veri dialoghi platonici (2), Clitofonte recita tutto d'un fiato la sua lezione e finisce, oso dire, a tempo, perchè la continuazione ci stancherebbe.

Gli elementi formali sono dunque, secondo me, contro l'autenticità (4). Ma molto peso dobbiamo anche dare all'esame intimo del dialogo, mettendolo a confronto con la *Repubblica*.

cene il modello perfetto; e quanto alle doti artistiche, so bene che illanguidiscono nei dialoghi della vecchiaia, dove prevale la preoccupazione scientifica.

DIogene LAERZIO III, 18: «δοκεῖ δὲ Πλάτων καὶ τὰ Σώφρονος τοῦ μιμογράφου βιβλία ἡμελημένα πρῶτος εἰς Ἀθήνας διακομίσει καὶ ἡθοποιῆσαι πρὸς αὐτὰ ἃ καὶ εὐρεθῆναι ὑπὸ τῆ κεφαλῆ αὐτοῦ».

(1) Credo esagerata l'opinione del Bertini, secondo il quale il dialogo contiene una reazione all'apoteosi di Socrate, dopo morto. Il dialogo non intacca, pur deridendo, l'integrità morale del filosofo; e ciò dice chiaro Clitofonte fin dal principio, pag. 406. (Cfr. *Saggio sul Clitofonte*, in *Riv. cit.*, pag. 465). Quanto all'amaro pentimento sopraggiunto negli Ateniesi dopo la morte di Socrate, e alla fine miseranda degli accusatori vedi Diogene Laerzio, II, 43, sgg.

(2) Chi può dimenticare ad esempio il bel ruscello e l'antro delle Ninfe nel *Fedro*, l'atrio di Cabria nel *Protagora*, il Ginnasio nel *Carmide*, il movimento del porto nel *Teeteto*, la ricchezza dei quadri deliziosi che precedono la discussione nella *Repubblica*?

(3) La questione dello stile non può essere presa in considerazione, perchè non offre serietà di affidamento scientifico. Facilmente si può riuscire a imitare lo stile di un caposcuola, ma è impossibile, senza averne il genio, uguagliarne l'arte. Del resto tutti sanno

IV.

Uno dei pensieri costanti che accompagnarono il grande filosofo per tutti i cinquant'anni della sua speculazione è il tentativo di risolvere il formidabile problema della giustizia. Questo problema dopo gli accenni frequenti dei vari dialoghi è affrontato in tutta la sua interezza nella *Repubblica*. Orbene, bisogna tener presente che l'attacco principale di Clitofonte contro Socrate si basa sull'affermazione che il filosofo lasciasse indefinito, o insoluto il problema della giustizia, limitandosi all'esortazione, mentre almeno Trasimaco dichiara francamente che la giustizia è l'esercizio del dritto del più forte. Clitofonte si presenta come un partigiano deciso di Trasimaco, e come tale del resto è presentato nel primo libro della *Repubblica*.

Egli si propone di mostrare a Sócrate la manchevolezza del suo ragionamento, e ripete le solite esortazioni socratiche agli ateniesi: « Voi vi preoccupate di tutto fuorchè della giustizia, curate il corpo, trascurate l'anima. Errate affermando che gli uomini sono ingiusti di loro propria volontà, perchè nessuno sceglie volontariamente un male » (1). Altri consimili precetti eccitano la lode di Clitofonte, come quello di lasciare l'uso delle cose a chi le sa usare (cap. III, pag. 408 B); Ma, d'altra parte, come si deve apprendere la giustizia? Clitofonte interroga dapprima i compagni di Socrate e fa loro notare che conviene specificare l'apprendimento della giustizia: e allo stesso modo che se c'interrogassero sull'arte che promuove la cura del corpo, noi risponderemmo ch'è la medicina e la ginnastica, così è necessario sapere e risponderè a puntino qual'è la virtù dell'anima. « La giustizia (capp. IV-V, pag. 405 B), risponde uno dei Socratici, il più forte in materia (ὁ δὲ δοκῶν αὐτῶν ἐγρωμένεστατος). Clitofonte osserva che non basta indicare l'arte, ma l'opera di essa, come rispetto alla medicina e all'architettura l'opera è la salute e la casa. I Socratici replicano in vario modo: il conveniente, il dovere, il giovevole, l'utile... Clitofonte osserva che questi sono i requisiti

che il giovane Leopardi trasse in inganno il buon padre Cesari con le sue novelle di sapore trecentesco. L'autore del *Clitofonte* è un avversario-imitatore di Platone, allo stesso modo che Cecco d'Ascoli è avversario imitatore di Dante.

(1) *Clitofonte*, pag. 407 BCDE. Gli stessi concetti ricorrono qua e là in vari dialoghi platonici, cfr. *Menone* pagg. 77-78 BCDE; *Apologia*, cap. XXII, 20 BCDE.

di ogni arte, non il contenuto. Alla fine il più forbita ($\delta\varsigma$ δὴ κομψότατα ἔδοξε εἰπεῖν) conchiude: « La giustizia ha per compito l'amicizia negli Stati ». Ma anche questo è insufficiente, perchè tutte le arti hanno bisogno della concordia, cioè dell'amicizia. Interrogando Socrate stesso, Clitofonte si sente rispondere che la giustizia consiste nel far bene agli amici, male ai nemici, ma al tempo stesso che l'uomo giusto non fa male a nessuno. Cosicché la conclusione è che Socrate stesso non sa specificare, e Clitofonte preferisce andare a colmare la sua lacuna da Trasimaco, sembrandogli Socrate adatto ad avviare, ma per lo studio successivo più d'impiccio che di giovamento.

V.

Fatta questa rapida esposizione del dialogo, osserviamo se le critiche di Clitofonte siano giustificate e se collimino pienamente coi concetti espressi nella *Repubblica*. Cominciamo con l'osservare che molte delle critiche di Clitofonte a Socrate non rispondono al vero, in quanto addebitano a Socrate concetti che egli non ha mai espressi. Socrate per esempio non afferma punto che sia giustizia far bene agli amici, male ai nemici (*Clitofonte* VII pag. 410 B « τοὺς μὲν ἐχθροὺς βλάπτειν, τοὺς δὲ φίλους εὖ ποιεῖν »), ma combatte tale asserzione, messa in bocca a Polemarco: « Οὐκ ἄρα τοῦ δικαίου βλάπτειν ἔργον, ὃ Πoλέμαρχε, οὔτε φίλον οὔτ' ἄλλον οὐδένα, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου τοῦ ἀδίκου ». (*Repubbl.* IX, pag. 335 D). Questa affermazione è ribadita da Glaucone nel secondo libro della *Repubblica* (cap. V) dove anzi è data come caratteristica dell'ingiusto il far bene agli amici e male ai nemici (cfr. *Repubbl.* pag. 362 BC).

Clitofonte afferma senz'altro che i discepoli di Socrate definiscono la giustizia essere concordia (ὁμόνοιαν, cap. VI, pag. 409 E), mentre Socrate nella *Repubblica* afferma semplicemente che dalla giustizia scaturisce l'amicizia e la concordia. « Στάσεις γάρ που, ὃ Θρασύμαχε, ἧ γε ἀδικία καὶ μίση καὶ μάχης ἐν ἀλλήλοις παρέχει, ἧ δὲ δικαιοσύνη ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν » (*Repubbl.* XXIII, pag. 351 D). Infondata finalmente è l'accusa di Clitofonte, che cioè i discepoli di Socrate affermino la giustizia essere l'utile, perchè Glaucone distingue tre specie di beni: 1° Bene desiderabile per se stesso, 2° Bene amato per i suoi effetti. 3° Bene desiderato per i suoi vantaggi. Alla seconda categoria Socrate ascrive la pratica della giustizia, cioè al bene che è tale ed è desiderabile non soltanto per sè ma anche per gli effetti che ne derivano (*Repubbl.*, libro II, cap. I

357 BCD, 358 « ὁ καὶ δι' αὐτὸ καὶ διὰ τὰ γινόμενα ἀπ' αὐτοῦ ἀγαπητέον »).

Da questo primo confronto tra la *Repubblica* e il *Clitofonte* si può ricavare che l'autore del dialogo antisocratico non è sempre veridico nelle sue affermazioni, ma altera a fine polemico le teorie altrui, secondo il metodo eristico inaugurato dai Sofisti.

VI.

Ma oltre a questa prima affermazione, se noi esaminiamo brevemente la bellissima discussione di Socrate, quale si delinea nel III libro e continua negli altri successivi, verremo ad una seconda deduzione: *L'autore del Clitofonte nell'atto che componeva il suo opuscolo polemico non conobbe lo svolgersi del pensiero platonico sulla giustizia, quale si rivela nei libri della Repubblica successivi al secondo* (1).

Infatti le critiche di *Clitofonte* riguardano solo i concetti espressi nei primi due libri, cioè l'idea del giusto consistente nel far bene agli amici e male ai nemici, secondo il detto di Simonide, citato da Polemarco (Libro I, cap. VI, 331 E), e la questione del giovevole messa in campo da Glaucone nel II libro. (Cap. I, pagg. 357-358). Clitofonte non comprende che le affermazioni di Polemarco e Glaucone muovono *per absurdum*, per acuire, mediante la critica di esse, la tendenza socratica alla ricerca del vero, e storpia senza riguardo il geniale principio platonico (II-X, pag. 368-E), per cui si comincia a studiare la genesi della giustizia nello Stato prima che nell'individuo, questo essendo compreso da quello (2). Il legame fra giustizia e conoscenza, principio anch'esso incompreso dall'autore del *Clitofonte*, comincia a delinearsi nel secondo libro, (cap. XVII). Tutta l'esegesi del secondo libro, dal capitolo XVII alla fine dove si fa la critica della religione popolare, è connessa con la questione della giustizia, perchè combatte l'opinione che gli dei siano operatori di male, che si trasformino, che litighino fra loro: tutti atteggiamenti contrari alla giustizia. Ma l'autore del *Clitofonte*

(1) Cfr. PLATONE, *Il Timeo* tradotto da G. FRACCAROLI. Torino, Bocca, 1909, pag. 7. Il Fraccaroli nota che l'accenno più esplicito alla giustizia è nei due primi libri. Cfr. ZURETTI, *op. cit.*, pag. 350.

(2) A ciò intende alludere Clitofonte con l'espressione « φίλων ἐν τοῖς πόλεσιν ποιεῖν » (pag. 409 E). Credo poi che se l'autore del *Clitofonte* avesse conosciuto i libri della *Repubblica* successivi al secondo, non avrebbe mancato di lanciare i suoi frizzi contro alcune proposte platoniche, in essi contenute, come per esempio il comunismo delle donne.

ignora perfettamente la questione dell'educazione dei φύλακες, anch'essa connessa col problema della giustizia, perchè determinare quale dev'essere il contegno del custode e guerriero, criticando quello che i poeti hanno potuto attribuire di indecoroso ad eroi, significa precisare il dovere di una delle tre classi della *Repubblica*, affinchè questa sia retta con giustizia.

Anche l'educazione della musica e della ginnastica è preparazione alla giustizia, perchè prepara l'equilibrio fisico e psichico. (Capp. XIII e segg. pag. 404 B) (1). Al principio del quarto libro Platone conferma pienamente che tutta la ricerca intorno all'educazione dei custodi riguarda la giustizia nello Stato. E al capo VI insiste sulla genesi e lo sviluppo dello Stato per venire alla ricerca della giustizia. A cominciare dal capo VIII del IV libro si va sempre più chiaramente delineando il concetto della giustizia, cioè che ciascuno deve attendere a una singola mansione nello Stato (2), a quella cioè alla quale sia maggiormente atto per natura. A pag. 434 E si afferma che la giustizia consiste nell'avere e nel fare il proprio. La rovina per lo Stato comincia, quando alcuno cerca di occupare il posto, specie se importante, di un altro. In tale usurpazione consiste l'ingiustizia.

Quando ciascuna classe dello Stato compie il dover suo secondo le sue mansioni si raggiunge la perfetta giustizia, e siccome tra lo Stato e l'individuo c'è corrispondenza delle medesime facoltà e nello stesso numero (3) cioè: facoltà razionale (I reggitori), facoltà passionale (I guerrieri), facoltà operatrice (I demiurgi), ne deriva che se l'uomo, come lo Stato ai reggitori, lascia alla facoltà razionale il comando e alle altre due facoltà le rispettive mansioni, in tal caso si ha il perfetto equilibrio e la saggezza (4). Da questo accordo si nell'individuo che nello Stato nasce la prudenza (Σωφροσύνη) e la giustizia (Δικαιοσύνη). È chiaro che quindi giustizia si può definire, secondo Platone, il retto equilibrio delle tre classi nello Stato e delle facoltà nell'individuo, sotto il controllo dell'elemento pensante, costituito nello Stato dai filosofi, nell'individuo dalla Ragione (5). Tutto questo dall'autore del *Clitofonte* è ignorato.

(1) « Ἄρ' οὖν ἡ βελτίστη γυμναστικὴ ἀδελφὴ τις ἂν εἴη τῆς μουσικῆς, ἣν ὁ λίγον πρότερον διήμην; ».

(2) Ribadisce e spiega i concetti espressi al libro II, pag. 374-BCD.

(3) Libro IV, cap. XVI, pag. 441-CD.

(4) Libro IV, cap. XV, pagg. 441 E-442.

(5) Libro IV, cap. XVIII, pag. 444 D.

Ma non basta. Socrate, assodato il principio della giustizia passa all'ingiustizia, e risulta chiaro che come la giustizia è l'armonia delle tre facoltà, così l'ingiustizia è disarmonia, tumulto e impetuosità dell'una sull'altra: « Ὁμοῦν αὖ, ἔφην, τὸ δικαιοσύνην ἐμποιοεῖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων, τὸ δὲ ἀδικίαν παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου; Κομίδῃ, ἔφη » (pag. 444 D). Ciò posto, Glaucone ritiene che, essendo l'ingiustizia un morbo dell'anima (nessun accenno di ciò nel Clitofonte), diventa superflua la ricerca se si debba essere o sembrare giusti, perchè oramai si tratta di una sanità interna da mantenere, non di apparenza esterna.

Tutto il ragionamento del libro V è sempre subordinato al principio costante, annunciato prima: infatti, attribuendo alle donne il dover loro e facendo esse ciò ch'è conforme al loro sesso, si compie opera di giustizia e di utilità per lo Stato. Dopo la lunga esposizione dell'ordinamento militare, Socrate ricorda che si è giunti a questo punto prendendo le mosse dalla discussione sulla giustizia e ingiustizia (cap. XVII). Dopo il libro V, col primo tentativo di osservare quale dev'essere il vero filosofo, l'autore ritorna sulla giustizia, il cui perfetto possesso si lega con la perfetta conoscenza (cap. I). Tale legame accennato nel V si svolge nel VI e VII libro. Nel libro VIII Socrate esamina le varie forme di governo, perchè, veduto il tipo più giusto, lo contrapponga al più ingiusto; e ciò per esaminare la questione sulla caratteristica della pura ingiustizia di fronte alla pura giustizia. Al cap. IX si dice che l'uomo oligarchico dev'essere ingiusto, perchè privo dell'armonia dello spirito, e la pittura del tiranno nel preludio del IX libro non è altro che la pittura della perfetta ingiustizia.

La visione del giudizio dell'Er nel libro X è visione di suprema giustizia.

VII.

A questo punto appare sempre più l'ignoranza che l'autore del *Clitofonte* ebbe dei libri successivi al secondo della *Repubblica*, e viene anche a chiarirsi la posizione del libello antisocratico, il quale non può essere stato scritto nè prima nè dopo la *Repubblica*, ma dopo il secondo libro (1). Si può infatti osservare che i primi due

(1) Il Brünnecke lo ritiene scritto dopo il primo: Rivista citata, pag. 465. Abbiamo però dimostrato, che non nel solo primo libro, ma anche nel secondo si tratta direttamente del problema della giustizia; e indirettamente a partire dal III libro.

libri della *Repubblica* sono come una trattazione che può stare a sè: in essi Platone pone il problema della giustizia, ma senza risolverlo, come del resto nel *Menone* pone il problema della virtù, nell'*Eutifrone* della santità, della conoscenza nel *Teeteto*. Non sarebbe quindi un'ipotesi arrischiata pensare che dal terzo libro in poi Platone volle in certo modo ribattere le accuse contenute nel *Clitofonte*. Infatti il problema dell'*ἁμόνοια*, come legato alla giustizia, e del tumulto all'ingiustizia, è accennato appena nei primi due libri, ed è poi chiarito e sviscerato nei successivi (1).

VIII.

Un'ultima breve osservazione sulla identità dei due discepoli di Socrate, ai quali si accenna nel *Clitofonte* col rispettivo epiteto del più forte (*ἑρρωμενέστατος*) e più forbito (*κομψότατος*), e che si vogliono identificare con Antistene e Aristippo. Anzi nel secondo lo Schleiermacher vedrebbe lo stesso Platone (2).

Non si tratta di Platone, perchè il filosofo non fa mai menzione di sè nelle sue opere, salvo che rapidamente nell'*Apologia* e in un trattato *περὶ ψυχῆς*, perduto (3). Non si può alludere nè ad Antistene, nè ad Aristippo; (i quali oltre che non furono amici di Platone, e sarebbe strano che un avversario di lui lo volesse mettere in burla attaccando i suoi nemici (4), non si occuparono profondamente del problema della giustizia. Antistene accenna nelle sue opere alla *δικαιοσύνη* (3), ma non era il caposaldo della sua filosofia, Aristippo poi non esitava ad affermare che il sapiente poteva, ove le circostanze lo richiedessero, divenire ladro, adultero, sacrilego (6).

Non restano quindi che Polemarco e Glaucone, i quali si possano

(1) Libro IV, cap. XXIII pag. 444-BC.

(2) L'opinione dello Schleiermacher mi pare logica dal punto di vista che, pur alludendo ad altri, in fondo l'autore del *Clitofonte* tendeva, sia pure col pretesto di Socrate, a colpire proprio Platone.

(3) Cfr. *DIogene LAERZIO*, III, 37.

(4) Dell'inimicizia fra Platone e Antistene e dei frizzi mordaci del cinico fa cenno *Diogene Laerzio* (III 35-36; VI 3-7). Lo Zuretti nota (op. cit. pag. 76 nota) che l'epiteto di porci, dato ai cittadini della primitiva repubblica materialistica prospettata da Socrate, è una frecciata al comunismo materialistico di Antistene. Per l'inimicizia fra Platone e Aristippo cfr. *DIogene LAERZIO* II, 65.

(5) *Περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας προτροπικὸς πρῶτος (τόμος)*. *Diog. Laerzio*, VI 16.

(6) *DIogene LAERZIO*, II, 99.

identificare coi due socratici in questione, poichè proprio loro due sono i più vivaci nella discussione dei due primi libri della Repubblica, e più pronti a rispondere a Socrate o a interpellarlo. A Glaucone si adatta bene il titolo di più forte, datogli appunto anche da Platone, come a colui che nel ragionare porta una tal quale impetuosa baldanza e vigoria, poco disposta a cedere all'avversario (1). A Polemarco si adatta bene il titolo di più forbito, perchè è appunto lui che inizia la discussione con la definizione di Simonide sulla giustizia, e tien desta l'attenzione dell'uditorio con le argute obiezioni (2). Quanto poi all'autore del dialogo, su cui pure si sono scervellati i filologi (3), sarebbe certo arrischiato qualunque tentativo di precisarlo.

Ma egli deve essere un avversario di Platone, amico o discepolo di Trasimaco, in difesa del quale insorge, per pagare della stessa moneta Platone, che nel primo della *Repubblica* ha colmato di ridicolo il sofista. In questo l'ignoto autore del *Clitofonte* segue, pur imitando Platone, anche il modo di fare beffardo di Trasimaco (4). Platone non dovette del tutto sdegnare la critica se si sforza di rispondere a tutte le obiezioni del suo avversario. Caratteristico è anche il fatto che Trasimaco nei libri successivi al secondo della *Repubblica* non è più messo in burla, ma diventa un buon amico, anzi un deferente ascoltatore di Socrate.

BENIAMINO STUMPO.

(1) Basta pensare all'epiteto di ἀνδρείωτατος... πρὸς ἅπαντα. (*Repubbl.*, libro II, cap. I, pag. 357).

(2) Confronta il primo della *Repubblica* da pag. 331-D a pag. 336.

(3) Cfr. H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig und Berlin, Teubner, 1912, pagg. 54-55.

(4) H. GOMPERZ, *op. cit.*, pagg. 50-51.

APPUNTI BIBLIOGRAFICI

Contributo alla bibliografia del « Primato » di Gioberti.

Una raccolta, alla quale attendo da anni, di tutte le edizioni delle opere maggiori e minori di Gioberti, e che servirà di base a un'ampia bibliografia ragionata, mi ha già offerto materia a interessanti constatazioni, tra le quali la seguente. Un esame comparativo eseguito su molti esemplari di una stessa edizione, mi ha rivelato che, talvolta, solo in apparenza l'edizione era la medesima, mentre, in realtà, si trattava di diverse ristampe. Tanto che, vuoi per queste ignorate ristampe, vuoi per edizioni finora non citate, il numero delle edizioni delle opere di Gioberti, mi risulta circa il doppio di quello sino ad oggi registrato dai bibliografi.

Un simile rilievo non è privo d'importanza anche dal punto di vista storico e intellettuale. Poter stabilire, per esempio, che un'opera voluminosa e tutt'altro che di amena lettura, come il *Primato* ha raggiunto una complessiva tiratura forse non molto inferiore alle 50.000 copie significa documentare matematicamente l'enorme successo e quindi la capitale influenza esercitata da questo libro famoso.

Accettando l'ospitalità offertami da Giovanni Gentile, pubblicherò alcune note, mentre ancora vo radunando il vasto materiale necessario per la bibliografia definitiva. E comincio ora col *Primato*.

L'ultimo elenco delle edizioni del *Primato* è quello recentissimo pubblicato da G. Balsamo Crivelli nell'edizione da lui curata per l'Unione Tipografica editrice Torinese. Alle edizioni ivi registrate alcune altre sono da aggiungere. Innanzi tutto, due edizioni napoletane (Vaglio-Botta e Morano) le quali, però, non erano ignote essendo implicitamente citate nella Bibliografia premessa dal Gentile a la *Nuova Protologia* del Gioberti (Bari, Laterza, 1912, vol. 1°, p. XXIX).

Non registrate sino ad oggi sono invece le due seguenti:

- 1° Brusselle, Meline, 1844 (ignorata ristampa della contraffazione, della quale mi accingo a parlare).
- 2° Milano, Pirotta, 1848; 7 voll. 18° preceduti da altri 4 contenenti i *Prolegomeni* - Riproduce il testo dell'ediz. definitiva.

Oltre queste due edizioni, si potrebbe aggiungere, fra le non registrate, la *seconda* edizione di Losanna. Avverto però che in tutti gli esemplari che ho potuto finora esaminare i vol. 2° e 3° (contenenti il *Primato*) sono quelli stessi della edizione antecedente, compresa l'indicazione sul fronte-

spizio: di prima edizione. In quanto al vol. 1° (*Prolegomeni*) esso costituisce senza dubbio una nuova tiratura con rimaneggiamento della vecchia composizione. Comunque, formalmente questa edizione di Losanna deve essere distinta dalla prima.

La contraffazione dell'edizione originale (principe) di Brusselle, ha una curiosa storia la quale, dall'una parte documenta usi e costumi editoriali di quei tempi e dall'altra vale ad accrescere, inaspettatamente, le edizioni, sino ad oggi conosciute, del *Primato*.

È noto che il Padre Curci fu, all'apparire del *Primato*, tra gli ammiratori di Gioberti. L'ammirazione durò breve tempo e il celebre gesuita si trasformò nel più vivace avversario del grande Torinese. Ma nel 1844, tanto fu giobertiano che volle farsi iniziatore di una ristampa napoletana del *Primato*. Egli stesso così ne scrisse nelle sue *Memorie* (Firenze, Barbera 1891, p. 190):

Il *Primato* parendomi lavoro di polso con un concetto generale che a molti savii sembrò ancora politicamente praticabile, venni in pensiero di farne in Napoli una ristampa. Parlatone quindi al cavalier Santangelo preposto allora al Ministero dell'Interno, del quale la Pubblica Istruzione era un'appartenenza, per averne il permesso, ne ebbi una cortese ma recisa negativa: «Ella è troppo giovane», mi disse, «ma chi ha più esperienza di lei vede in quel libro la rivoluzione in germe con tutte le sue conseguenze». Io naturalmente non ne fui niente persuaso, e gli chiesi: «Ed avrebbe Ella forse a male, se lo facessi stampare a Benevento?», allora politicamente nello Stato Pontificio, ma gesuiticamente nella provincia di Napoli. — Niente affatto; lo faccia vendere anche in Napoli». E così feci.

E l'edizione porta in fattila data, Benevento; 1844. Essa è rammentata dai bibliografi del Gioberti; ma ciò che non è stato sino ad oggi avvertito è che l'edizione portante le false indicazioni di Brusselle, Meline, 1844 è quella stessa di Benevento con varianti nei caratteri e nel testo (vi è aggiunto: «terza edizione») del frontespizio, oltre che nei fregi in principio e in fine dei capitoli; di modo che essa si può considerare una nuova tiratura dell'edizione beneventana. Il Curci non accenna a questa speciale tiratura, nè ad altra successiva, della quale discorreremo fra poco. Bisogna quindi procedere per induzione. Come si è veduto, il Curci non potè stampare l'opera con l'indicazione di Napoli; è probabile che neppure quella di Benevento sia stata sufficiente a superare del tutto le difficoltà della censura, tanto più se si considera che in taluni stati potevano aver corso le opere stampate all'estero, e non quelle stampate in Italia. Donde l'opportunità dell'indicazione di Brusselle. Si potrebbe anche supporre che il tipografo stesso, invogliato dallo smercio straordinario del libro, abbia per suo conto eseguita, a breve distanza, una nuova tiratura valendosi del materiale non ancora scomposto, falsificando nome di città e di editore per molte buone ragioni, fra le quali il desiderio di far passare la propria per una nuova autentica edizione di Brusselle. Così si spiegherebbe l'aggiunta delle parole: «terza edizione»: indicazione formalmente esatta se

si considera seconda o quella di Benevento o quella di Capolago (stampata anche quest'ultima nello stesso anno 1844), con la riserva però che si tratta di edizioni *non riconosciute* dall'autore per il quale la seconda edizione è quella di Brusselle 1845.

Come si è detto più sopra, anche la contraffazione Brusselle 1844, ebbe... una ristampa. Se l'edizione che abbiamo or ora descritta può ritenersi una semplice nuova tiratura di quella di Benevento, l'edizione che stiamo per analizzare ne deve essere considerata propriamente una ristampa. L'una e l'altra hanno il testo del frontespizio uguale e sono identiche nel carattere e nella giustezza delle pagine, ma diversificano in ciò: la ristampa ha alcuni fregi diversi, la composizione delle righe è talvolta spostata (per es., l'ultima linea a pag. 7 del 1° vol. nella tiratura legge *perpetuamente*, nella ristampa [ser] *bartoci perpetuamente*; diversa è spessissimo la punteggiatura, più corretta nella ristampa. Ma le due più notevoli differenze si osservano alla fine del 2° vol. Nella ristampa l'Indice compaginato non è separato dal testo con tre facciate bianche e non è numerato a parte con numeri romani, ma comincia nel verso della pag. 333 e prosegue con la numerazione araba del testo chiudendo il volume con la pag. 340. La Lettera sul Lamennais è tutta ricomposta in carattere più piccolo occupando 48 pagine, anzichè 64. — Questi e altri minori indizi persuadono che la edizione in parola è una ristampa eseguita dal medesimo tipografo valendosi della stessa composizione, rifatta in parte forse perchè nel frattempo parzialmente scomposta per adoperare i caratteri. Comunque, resta stabilito che dall'iniziativa del Curci sorsero non una, ma tre edizioni: quella di Benevento e due con la falsa data di Brusselle 1844.

Dal 1843 a tutt'oggi le edizioni finora note del *Primato* sono dunque 17. Eccone l'elenco:

- 1 Brusselle, Meline 1843, 2 vv. 8° (questa edizione deve essere completata dal vol. dei *Prolegomeni*, stampato appositamente nel 1845).
- 2 Capolago, Elvetica, 1844, 2 vv. 8°.
- 3 Benevento, s. e., 1844, 2 vv. 8°.
- 4 Bruxelles, Meline, 1844 (contraff.), 2 vv. 8°.
- 5 Brusselle, Meline, 1844 (2ª contraff.), 2 vv. 8°.
- 6 Brusselle, Meline, 1845, 2 vv. 8°.
- 7 Losanna, Bonamici, 1845-6, 3 vv. 8°.
- 8 Losanna, Bonamici, (2ª ed.) 1846, 3 vv. 8°.
- 9, Capolago, elvetica, 1846, 3 vv. 16°.
- 10 Milano, Reina, 1848, 1 vv. 8°.
- 11 Milano, Pirota, 1848, 11 vv. 18°.
- 12 Napoli, Starita, 1848, 1 vv. 8°.
- 13 Napoli, Batelli, 1848, 3 vv. 8°.
- 14 Napoli, Vaglio, 1849, 3 vv. 8°.
- 15 Napoli-Torino, Vaglio-Botta, 1861-2, 3 vv. 8°.
- 16 Napoli, Morano 1866, 3 vv. 8° (di questa ediz. ho potuto collazionare, finora, il

solo 1° vol., quanto basta però ad accertare che non si tratta dell'ediz. precedente, almeno per quanto riguarda i *Prolegomeni*).

17 Torino, Unione Tip. Ed. Torinese, in corso di pubblicazione.

Tale l'elenco, e debbo aggiungere che credo molto probabile l'esistenza di altre edizioni che mi prometto rintracciare. Anzi, prego vivamente tutti coloro che ne fossero in grado, di fornirmi schiarimenti, correzioni e aggiunte alla presente bibliografia. La quale non sarebbe, quanto più possibile, completa, se non aggiungessi anche un cenno intorno alle edizioni *isolate* dei *Prolegomeni*. Alla bibliografia del Gentile (*Op. cit.*) sono da aggiungere due sole edizioni: quella di Brusselle, Meline 1846 in form. piccolo (16°) e quella di Ginevra, dalla Tipogr. del Guttemberg 1847, 8° gr. (ma quasi certamente stampata, invece, a Napoli).

*
**

I rilievi bibliografici or ora esposti non sono un'inutile pedanteria. Ho già detto all'inizio come essi presentino un interesse storico e intellettuale. Aggiungo ora che buone bibliografie ragionate (delle quali manchiamo quasi affatto, specie per i filosofi del secolo XIX) farebbero cessare un inconveniente nel quale incorrono anche studiosi e critici molto serii; quello di citare gli autori su edizioni non conformi. Nel caso specifico potrei fare il nome di studiosi assai reputati che continuano a citare il *Primato* sulle contraffazioni Brusselle 1844 scambiandole per l'originale. Non è dunque inutile avvertire che gli studiosi debbono citare il *Primato* sull'edizione definitiva originale di Brusselle 1845. Una buona ristampa, e commercialmente più accessibile, è quella di Losanna. Tutte indistintamente le altre edizioni, anche se conformi all'originale definitivo, sono più o meno difettose e scorrette e, dal punto di vista critico, debbono essere ripudiate, in ispecial modo quelle anteriori al 1845.

ANTONIO BRUERS.

RECENSIONI

J. GEYSER — *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles* (Münster i. W., 1917, 8° pp. XI + 316).

Il G. è autore di parecchie opere, in cui ha trattato di psicologia, di logica e gnoseologia, di metafisica. Dopo aver tentate e ritentate le vie di quello che a lui pare il pensiero moderno, era giusto il desiderio di cimentarsi con un pensatore antico, con quell'Aristotele da cui i filosofi avranno sempre molto da imparare. Altri ne avevano già esposta la dottrina riguardante il problema conoscitivo, ma o con intento prevalentemente teorico di raffrontarla con la dottrina kantiana, o (come il Kampe, 1870) raccogliendo in essa e con essa un po' tutta la filosofia dello Stagirita. Il nostro A. ha voluto evitare l'uno e l'altro difetto dei predecessori: egli si è lasciato guidare (dice) da un interesse puramente storico, non « sistematico », e nello stesso tempo si è proposto di sceverare le questioni gnoseologiche da quelle psicologiche, logiche, metafisiche.

È riuscito ad evitarli? Se per « sistematico » si dovesse intendere qualcosa di simile a « speculativo », già è strano che si proponga un tale scopo chi si mette in un problema di così pura speculazione, qual è quello della conoscenza. L'A. stesso nell'Introduzione professa di seguire, nella storia della filosofia, il metodo ch'egli chiama « dossografico », in contrapposizione a quello meramente « biografico »: ciò equivale a dire che non si vuol limitare a una trattazione filologica e aneddotica, ma vuol entrare nel vivo della questione, costruirla filosoficamente, darne una valutazione. Com'egli fa di fatto, e non poteva esser altrimenti, al lume di un concetto speculativo, e però sistematico. Anzi, « sistematico » nel peggior senso: ché egli trasporta di peso nella valutazione delle dottrine aristoteliche le sue idee ben chiuse e fermate nel giro di un mite sistema positivista (« realismo critico », direbbe l'A.).

E quanto all'altro difetto, benchè egli in due capitoli (II-III) s'industrii di circoscrivere il suo tema per non entrare nel campo della psicologia, della logica e della metafisica, in realtà tutto il volume sta a dimostrare ch'egli ha fatto il contrario. Anche qui, bisogna dire che non poteva far altrimenti: non solo perchè in Aristotele quella circoscrizione non c'è, ma anche perchè essa è possibile solo a patto d'intender la psicologia, la logica e la metafisica, in un significato diverso da quello aristotelico. « La

genesi psicologica della conoscenza di un oggetto non ha che fare, in generale, col suo valore o non valore scientifico: si può sempre ignorarla del tutto, e tuttavia esser un buon filosofo del problema conoscitivo» (p. 44). Della qual cosa c'è molto da dubitare... , a meno che per psicologia non s'intenda quella che si rifà dal sistema nervoso. E così per la logica: se questa studia soltanto gli elementi e le forme del pensiero, prescindendo dallo scopo a cui l'attività pensante mira, di costituire una scienza della Natura (p. 50), allora si deve dire che essa è la vera gnoseologia, e che la mancanza del carattere formale nel senso postkantiano, che l'A. par quasi attribuire a merito della logica aristotelica, è, invece, motivo della sua inferiorità per il cultore moderno del problema gnoseologico. In fine, la distinzione tra metafisica e gnoseologia, nel senso che quella studia l'essere, questa la conoscenza dell'essere (p. 49), non sarebbe facile giustificarla con passi di Aristotele. L'A. non s'avvede che il fatto stesso di proporsi il problema del valore del conoscere, implica una posizione di pensiero per parte dello studioso che presuppone superati molti secoli di storia della filosofia e risolte molte questioni di cui in Aristotele si trovano, senza dubbio, germi fecondi, ma non ancora una chiara visione. E del suo non accorgersi la causa è ch'egli si trova ancora a un'interpretazione della Critica kantiana nel senso prekantiano: di un'analisi della facoltà del conoscere agli scopi delle scienze particolari, fisiche e matematiche. Di qui poi anche l'anacronismo di cercare in Aristotele un'interpretazione e valutazione dell'esperienza per la soluzione di un problema non sorto prima del sec. XVII. E soltanto negli aforismi di Bacone e nelle discussioni postcartesiane si possono rintracciare quei concetti del razionalismo e dell'empirismo, dalla cui antitesi l'A., con l'aiuto di Aristotele, si vorrebbe liberare per quella via di mezzo che nelle questioni filosofiche è la più pericolosa. Per lui, razionalismo è quello fondato da Platone (!), consistente nel metodo delle ipotesi aprioristiche, onde il pensiero pretenderebbe di ricavare la conoscenza dell'oggetto da certe sue idee innate o altrimenti preconcelte all'esperienza effettiva. E Kant sarebbe di quel razionalismo il maggiore rappresentante moderno (pp. 22 sgg., p. 232, e passim). Quando poi Aristotele viene dall'A. altamente apprezzato perchè per primo scoprì la funzione sintetica del conoscere (cap. VI): « Il problema di Kant, come possono logicamente giustificarsi giudizi di cui il contenuto è sintetico, eppur necessario — giudizi sintetici a priori, come egli dice — non fu dunque in niun modo da lui per la prima volta avanzato nella storia della gnoseologia: è da dire piuttosto che Aristotele conosceva già il problema, come giudizi sintetici e necessari fossero logicamente giustificabili (possibili)» (p. 137). Quell'Aristotele, che in diametrale opposizione a Kant non fa scaturire dalle categorie con la conoscenza dell'essere anche l'essere stesso, ma (con soddisfazione del nostro A.) pone l'essere indipendente dal pensiero e ad esso presupposto (p. 111). Infatti: « Per Aristotele gli oggetti della conoscenza non sono, come Razionalismo, unicamente una materia in se stessa indeterminata,

che riceve la sua determinazione nel giudizio per mezzo di concetti universali e di principii del pensiero: questa funzione attiva, di esser creatore dell'essere universalmente determinato, Aristotele non l'attribuisce al pensiero conoscitivo: in questo sta una differenza essenziale della sua teoria, fondata nel Realismo, da quella di Platone, la cui concezione ha le radici nell'Idealismo» (p. 307). Quasi che Aristotele, proprio nel concetto della scienza, non sia ancora fundamentalmente platonico, e non si sottragga alla concezione del maestro proprio per quanto di creatività ha potuto concedere all'attività del pensiero!

Povertà speculativa e mancanza di senso storico dei problemi filosofici infirmano la tesi di questo volume. Il quale, pure, non è privo di pregi. Certo, se uno dovesse formarsi ancora un concetto sufficiente della filosofia aristotelica, non gli consiglieremmo questa lettura. Ma a chi l'ha abbastanza familiare, fa piacere di trovar raccolte le più importanti dottrine di Aristotele intorno a questo argomento, e anche di osservare lo sforzo, sebbene non fortunato, d'incanalarle verso questioni che hanno altra origine e altro significato. Bisogna inoltre riconoscere che l'A. è diligente e avveduto nella scelta dei passi, non fa inutile sfoggio di erudizione, ed è, soprattutto, un espositore garbato e, nel cerchio delle sue idee, amante della chiarezza.

A. CARLINI.

ADOLFO LEVI — *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia greca fino a Platone*, lavoro premiato dalla R. Accademia dei Lincei, Estratto dalla *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*. — Milano, Casa ed. «Vita e Pensiero», 1919 (pp. 106, in-16° grande).

In questo lavoro, condotto con molta serietà dal punto di vista filologico, quel che manca è propriamente una chiara concezione del tempo. L'autore che si proponeva di esaminare il concetto del tempo per sé, si è visto costretto, mentre procedeva nel suo lavoro, a considerarlo nei suoi rapporti col problema del divenire e dell'essere (p. 3), ma in questo procedimento non gli è riuscito di tener distinte le fila del ragionamento. Chi dopo aver attentamente letto il lavoro e le conclusioni dell'A. si domandasse alla fine: «quali precisamente sono le concezioni del tempo nei filosofi presocratici?» non riuscirebbe a trovare una risposta. L'autore si è fermato alle esaltazioni o negazioni del tempo; s'è lasciato trascinare dalle discussioni sul divenire o sul movimento in campi attigui a quello del suo studio; ma non ha affrontato in pieno il suo argomento: che cosa è tempo? Noi possiamo esemplificare diversi concetti del tempo: il tempo costruzione mitica, padre di tutte le cose, dal quale anche oggi si attende che lenisca i dolori, maturi gli eventi, ecc., il tempo come concetto scientifico, apparenza fisica, che può essere accettata o rifiutata, che è soggetto a misura, ch'è una misura esso stesso; il tempo finalmente nella sua concezione filo-

sofica nell'opposizione di eternità e temporalità. Tutti questi concetti vanno tenuti distinti da chi faccia una storia del tempo, come concetto. È poi vero che, per considerare il particolare problema che spunta dalla concezione del tempo come aspetto o elemento essenziale del reale o come apparenza empirica, il problema del tempo si collega necessariamente col problema dell'essere e del divenire, poichè non si può ammettere l'essenzialità del tempo senza concepire la realtà come divenire; nè concepire la realtà tutta come Essere senza concepire perciò il tempo come semplice apparenza empirica, se anche non si ha chiara idea dell'empiria; ma non in ogni caso i due problemi sono collegati. Né dalla concezione dell'essere e del divenire si può trarre senz'altro la concezione del tempo in un dato sistema, storicamente considerato, se non appunto arguendo « dovrebbe esser questa », cioè non dicendo niente di sodo.

La prima parte del lavoro del Levi si occupa della rappresentazione del tempo nelle forme pre-filosofiche del pensiero greco, cioè nei lirici e nei tragici, e nelle teogonie di Ferecide, degli Orfici e del misticismo pitagorico (pp. 5-40).

L'A. combatte giustamente la tesi dell'Eisler che per spiegare gli attributi che al tempo danno i lirici e tragici greci (*padre di ogni cosa, signore che supera tutti i beati, facile dio, grigio artefice, che tutto vede*, ecc.) si debba ricorrere alle concezioni orfiche. Questi attributi non implicano una determinata concezione religiosa o filosofica, ma appunto la fantasia poetica, determinatrice, individuatrice degli aspetti della nostra esperienza; la successione degli avvenimenti, la caducità delle cose, la presunta vecchiezza del tempo, l'indissolubilità degli avvenimenti e del tempo della loro durata, ecc.

Invece accetta, e crede di dimostrare con prove migliori, la tesi dello stesso Eisler sull'origine babilonese della concezione di *Zervan akasana*, il tempo infinito, concezione che si sarebbe diffusa da una parte in India, dall'altra in Grecia; dando origine alle teogonie di Ferecide e degli Orfici, e poi alla speculazione greca che l'avrebbe trasformata sotto l'esigenza d'un pensiero razionale, scientifico (pp. 37-38, 40). La tesi dell'A., messa in forma, è questa: si notano delle evidenti somiglianze tra le concezioni greche dell'orfismo e le concezioni indiane degli inni dell'*Atharvaveda* (che si assegnano ad un periodo che va dal 1000 al 500 a. C.). Tanto le une quanto le altre concezioni sono in contraddizione con i concetti fondamentali degli Indiani e dei Greci, dunque hanno un'origine straniera, la quale deve essere comune; la fonte comune deve trovarsi tra gli uni e gli altri, nell'oriente babilonese: essa è lo Zervanismo.

Ma quali notizie abbiamo dello Zervanismo? Anche di esso noi non abbiamo una conoscenza diretta, nè tale che ammetta la possibilità, quai importantissima, di determinare l'epoca, nella quale si deve porre la fioritura di questa intuizione del mondo. Infatti le fonti sarebbero da una parte i monumenti mitriaci dell'età imperiale studiati accuratamente dal Cumont, le cui figurazioni del Tempo presenterebbero affinità con le rappresentazioni orfiche; dall'altra il Mitraicismo, religione che si ritiene derivare dallo Zer-

vanismo, testimonianze di scrittori cristiani, greci, armeni e siriaci secondo i quali nell'epoca dei Sassanidi (V e VI sec. d. C.) il culto dell'impero persiano era quello dello Zervanismo, che poneva al sommo della gerarchia celeste *Zervan*, il Tempo, identificato col destino o fortuna (τύχη); infine una relazione di una discussione tra preti mazdeisti e dottori musulmani, contenuta nell'opera *Oulamâ-i Islâm*. Come si vede una ricostruzione esatta, e principalmente una determinazione dell'epoca in cui precisamente si sarebbero formati i vari aspetti dello Zervanismo e le corrispondenti rappresentazioni e gli attributi del tempo, non mi pare che si possa fare con documenti così scarsi e tardi. Ora, non potendo determinare bene la fonte, come è possibile stabilire che è fonte?

È poi necessario ricorrere ad una fonte? A parte l'utilità generale di tali ricerche (poichè vale cercare la fonte quando innanzi all'oscurità d'un passo o d'una concezione noi speriamo di ricevere lume dall'esame della fonte; ma questa utilità è nulla quando si tratterebbe, come qua, di spiegare *obscurum per obscurius*), è necessario ricorrere al concetto d'una fonte per spiegarci l'importanza data al tempo nelle primitive concezioni religiose?

Innanzitutto, è falso che le concezioni religiose siano antitetiche in sè alle concezioni scientifiche; questa antitesi si produce tra concezioni religiose e scientifiche, come tra diverse concezioni scientifiche, e nasce dall'antitesi propria del pensiero progrediente.

Le concezioni religiose, come tali, sono il frutto della riflessione pensante: ora che cosa si offre prima alla riflessione umana, se non la variazione e caducità del mondo, la successione degli avvenimenti nella coscienza? La forma del tempo è la forma originaria di tutti i fenomeni nella coscienza dove essi necessariamente hanno un ordine, quindi l'unità del reale apparve originariamente il tempo, successione ed ordine insieme. Se noi poi introduciamo la misura del tempo con le sue divisioni, giorno e notte, estate e inverno, facilmente si comprenderà il legame tra il concetto del tempo e il movimento degli altri, e quindi l'identificazione tra tempo e sfera del cielo. Se poi si guarda l'assoluta regolarità dei movimenti apparenti degli astri, e il ritmo corrispondente della natura nei suoi aspetti più appariscenti, vegetazioni, ed insieme la difficoltà di concepire lo spirito (la libertà) della quale noi abbiamo così larga esperienza, si comprenderà la possibilità d'identificare tempo e fato, ossia ordine costante, immutabile degli avvenimenti.

Ecco qua la base empirica pronta in ogni essere pensante per le concezioni di Ferecide, degli Orfici, dei Pitagorici. Certamente l'originalità dei pensatori greci in questo periodo consiste nel sollevarsi da queste immediate intuizioni comuni a intuizioni più profonde e distinte nella loro assolutezza, tale da eccitare un vivace movimento di pensiero; ma per spiegarci questa originalità è proprio necessario ricorrere ad influssi stranieri? Queste concezioni, si dice, sono in contraddizione con ciò che conosciamo dello spirito greco; ma anche la filosofia dei presocratici è in contraddizione con esse, e pure ormai se ne accetta, senz'altro, la originalità; ed ogni progresso del

pensiero segna, possiamo dire, una contraddizione. L'orfismo stesso nel suo sviluppo non è una vivente contraddizione tra il concetto d'un ritmo o ciclo immutabile, e il desiderio, l'aspirazione, la pratica per la liberazione da questo ciclo? Diremo dunque che nell'orfismo ci sono due fonti diverse? Ciò che è sfuggito al Levi è che in questa contraddizione dell'orfismo ciò che può farsi risalire allo Zervanismo è l'idea generica del ciclo, ciò che è proprio dell'orfismo, è proprio dello spirito greco ed estraneo all'orientale: l'idea della liberazione, quell'aspirazione allo spirito, mai soddisfatta, che è caratteristica di tutta la filosofia greca.

Per la filosofia greca fino a Platone l'opinione prevalente tra gli studiosi, alla quale ha aderito anche il Covotti nella sua memoria *Le teorie dello spazio e del tempo nella filosofia greca fino ad Aristotele*, è che in essa non ci sia una chiara dottrina del tempo. Il Levi cerca di raccogliere gli sparsi elementi.

In Anassimandro egli trova la concezione ciclica del tempo (ritorno periodico degli avvenimenti). Ora io mi domando: che significa concezione ciclica del tempo? Si tratta d'una concezione del tempo? Secondo me, no, si tratta d'una concezione degli avvenimenti, che si ripetono in un modo ciclico. Ciò che può notarsi è che in questa concezione degli avvenimenti possiamo trovare una ripercussione sugli avvenimenti stessi che si svolgono nel tempo, di quella parte di fenomeni naturali (movimenti degli astri) dei quali noi ci serviamo per misurare il tempo, dividendolo in periodi costanti.

Lo stesso può dirsi di Empedocle, nella cui alternazione periodica d'odio e amore, io non so vedere una concezione del tempo.

Più importante la tesi sostenuta per Eraclito. « Chi, come Eraclito, poneva al centro delle sue intuizioni il perenne divenire delle cose e considerava come primo principio il fuoco per le sue continue trasformazioni, doveva facilmente identificarlo col tempo ed esaltare nella successione temporale il perenne fluire dell'essere. L'affermazione *tutto scorre* si trasforma facilmente nell'altra: il tempo (in cui si manifesta il divenire) è la prima sostanza » (p. 66).

Dunque, il fuoco d'Eraclito è il tempo, e come nello Zervanismo fuoco e *Zervan* sono identificati; ecco in Eraclito l'influsso persiano. Come si prova questa tesi? Attraverso questo passaggio: λόγος = εἰμαρμένη: εἰμαρμένη = tempo (termine che non si incontra in nessuno dei frammenti, da noi posseduti di Eraclito); εἰμαρμένη = αἰθέριον σῶμα (cioè fuoco); quindi tempo = fuoco, e così via.

Certamente, in Eraclito si può fare qualsiasi passaggio se ci stiamo all'elemento astratto del sistema. Poiché o si tratta di termini identici e sono perciò identici, o si tratta di termini contrari e sono identici poiché in Eraclito i contrari sono identici. Con la logica matematica non c'è nulla da ridire. Ma se guardiamo alla concezione nel suo valore concreto, cioè per il significato che Eraclito ha dato alla sua concezione del mondo, e per il valore che essa ha avuto nella formazione del pensiero europeo; che valore ha una simile identificazione? È proprio il tempo il valore fonamen-

tale d'Eraclito? Il Levi ha visto che *disgraziatamente (sic)* la sua teoria eraclitea del tempo deve collegarsi con l'interpretazione generale del sistema di Eraclito. Ora, a parte le storpiature di storici in cerca di nuove e strane interpretazioni; il sistema d'Eraclito è il sistema del *divenire*, cioè il sistema che ha posto come fondamento del reale il mutamento stesso, unità di tutte le cose mutevoli. E poiché questo fondamento nella logica presocratica deve concepirsi sostanzialmente, lo si chiamò *fuoco*. Il fuoco d'Eraclito è sostanza metafisica, come l'acqua di Talete e l'aria di Anassimene; è sostanza metafisica, non perché sia incorporeo, ma perché esso non è il fuoco della immediata esperienza sensibile, così come l'acqua di Talete non è l'acqua che si beve, e l'aria d'Assassimene l'aria che si respira. Non lo è, perché dando a questo elemento o parvenza il valore di principio di tutto ciò che apparisce, il filosofo lo solleva al disopra della parvenza e ne trasforma il concetto che gli altri o lui stesso, quando resta al punto di vista empirico, ne ha.

Bisogna poi notare che ad un altro equivoco noi andiamo incontro quando concepiamo i corpi semplici degli antichi, acqua, aria, terra e fuoco, come i nostri corpi semplici, ossigeno, idrogeno, ecc. Fino ad Empedocle il concetto della sostanza implica l'unità. Non c'è che una sostanza. Acqua, aria, terra e fuoco, sono piuttosto ciò che noi chiamiamo gli stati della materia: liquido, solido, aeriforme. Il fuoco è la materia in trasformazione.

In generale dinanzi all'affermazione che lo stato liquido o l'aeriforme sono gli stati originari della materia, noi abbiamo in Eraclito l'affermazione che il fuoco, cioè l'atto della trasformazione, è lo stato originario della materia. Fuoco e divenire quindi si identificano veramente e non astrattamente. Questi stati della materia diventano corpi in un senso più vicino al nostro solo in Empedocle che li pone tutti come originari; ma neanche per lui abbiamo elementi per affermare che lo siano nel senso nostro. Ora nella concezione di Eraclito si può presumere che il tempo, la successione appartenga all'essere reale stesso? Questo era il problema. C'è una legge costante, eterna del mutamento. Questa legge è tempo? cioè successione empirica? O non piuttosto, in quanto assoluta successione, negazione di quella successione empirica che costituisce propriamente il tempo? Poiché tempo è serie che si può percorrere in un solo senso, e la legge di successione d'Eraclito è identità della strada verso su e della strada verso giù. Questa negazione del tempo in Eraclito appare una contraddizione, ma essa è inerente all'elevazione del divenire a concetto metafisico, assoluto: il tempo in questo caso diviene l'eternità ch'è negazione del tempo empirico.

Il Levi passa poi in rassegna tutte le varie interpretazioni dei famosi argomenti di Zenone d'Elea contro l'esistenza del movimento. Questi argomenti includono una concezione ed una critica del tempo (e dello spazio); e non c'è dubbio che dal loro esame si ha il diritto di ricavarla. Se non che il Levi dopo la sua lunga rassegna non ci dà alcuna conclusione, ma solo l'affermazione che «l'argomento della freccia aspetta ancora di essere con-

futato» e che «le difficoltà del concetto di movimento derivano da quelle rilevate da Parmenide nella nozione del tempo come successione, cioè come divenire; e l'impensabilità di questo significa la condanna del mondo dell'esperienza» (pp. 102-3). Ora è vero che l'argomento di Zenone non è stato confutato? Esso è fondato sul concetto che tempo e spazio siano (se sono) qualche cosa di reale, tutto dato anteriormente all'esperienza, e in sé divisibili in un numero infinito di parti minime distinte fra loro e tutte date insieme. Questa concezione è stata completamente distrutta dall'*Estetica trascendentale* e quindi gli argomenti di Zenone confutati. Dal punto di vista storico quel che importa notare è come Zenone pervenga alla negazione del movimento perché concepisce spazio e tempo come realtà già tutte date. Questa concezione si poteva ricavare dall'analisi dei quattro argomenti. Alla quale concezione si sarebbe appunto opposto Antifonte affermando che il tempo è *νόημα* e non *ὑπόστασις* (framm. 105 delle *Oraz.* e *fram.*, ed. Blass.², 1881). Affermazione della quale è doloroso non aver altre e più chiare notizie per poterla giudicare in tutto il suo valore.

La scarsa chiarezza che ho notato nella memoria del Levi, proviene non dall'informazione filologica, ch'è quasi sempre ampia e sicura, ma dalla assenza di un concetto filosofico chiaro del tempo. E questo lavoro è una prova evidente che storia della filosofia non si può fare senza filosofia!

V. FAZIO-ALLMAYER.

EPICURO — *Opere, frammenti, testimonianze della sua vita*, tradotti con introduzione e commento da ETTORE BIGNONE, Bari, Laterza, 1920, pp. X-271 in-16, nella Collezione dei «Filosofi antichi e medievali» a cura di Giov. Gentile.

Quest'opera rappresenta un notevole passo innanzi negli studi epicurei. Essa promette e lascia sperare prossima un'edizione greca completa, con vero lume critico, di tutto quanto si ha fin oggi di Epicuro, opere, frammenti, testimonianze: edizione che sostituirà completamente gli *Epicurea* dell'Usener, pubblicati nel 1887, e che fin oggi rappresentavano per gli studiosi la base di tutti i lavori su Epicuro.

Il libro ora pubblicato è la traduzione di quest'opera inedita, quindi l'A. ha dovuto molto spesso in note più o meno lunghe dimostrare le ragioni del suo dissenso dell'Usener o da altri editori d'Epicuro, e dare il testo rifatto o liberato dalle congetture critiche e dalle varianti inutilmente proposte, giustificando così la sua traduzione. Di molti frammenti il testo si trova pubblicato qua e là in riviste ed opuscoli, che danno notizia delle nuove scoperte e qualcuno in forma poco soddisfacente (*Frammenti ercolanensi*).

L'opera consta di una Introduzione (pp. 1-41) e d'un'Appendice (pp. 223-267) e delle Opere di Epicuro nell'ordine seguente: *Lettera a Menecce*,

Massime capitali, Epistola ad Erodoto, Epistola a Pitacle, Testamento d'Epicuro, Frammenti (tratti da vari autori e tratti dall'opera *Sentenze Vaticane*), in fine la *Vita d'Epicuro di Diogene Laerzio* accompagnata da altre testimonianze su Epicuro (Eliano, Cicerone, Plinio, Sesto Empirico, Strabone, Suida).

Nell'*Introduzione* il Bignone dà notizia delle singole opere, dopo aver brevemente discusso dello stile di Epicuro. Epicuro fu dagli antichi accusato d'essere scrittore «inelegante ed aspro», d'essere enfatico, di servirsi d'espressioni strane, e così via; il Bignone cerca di difenderlo distinguendo fra le opere di Epicuro quelle che si rivolgevano al gran pubblico e che sarebbero «ornate e composte in armonia», e quelle che si rivolgevano ai suoi scolari, opere propriamente scolastiche e tecniche «incondite e rudi». Esempio delle une la lettera a Meneceo, delle altre la lettera ad Erodoto. In verità mi pare difficile che un autore per ragioni estrinseche possa raggiungere due forme d'espressione diversa senza che quella che si dice «forma bella» mostri lo sforzo retorico; io credo che la differenza di stile tra la lettera a Meneceo e quella ad Erodoto nasca da ragioni intrinseche. Nella prima Epicuro tratta in forma riassuntiva un argomento che gli è particolarmente caro, l'etica, che è la conclusione della sua dottrina, il fine della sua meditazione, quella parte della sua dottrina nella quale egli ha idee chiare e profonde convinzioni. E questa chiarezza e profondità si rispecchia nel suo stile. Nella lettera ad Erodoto, che tratta delle dottrine fisiche, Epicuro cerca di determinare in una forma più chiara la dottrina che ha già esposto, ma evidentemente con chiarezza insufficiente, tanto ch'egli sente bisogno di tornarvi sopra e risporla per i suoi scolari, ed anche ora egli lo fa con un certo stento, che corrisponde ad una ancora scarsa elaborazione mentale. Poichè Epicuro fa della fisica, unicamente perchè gli serve a sgombrare il campo da ciò che nelle altre fisiche, e credenze, può importare un turbamento all'animo umano, nessun vero interesse c'è in lui per le dottrine fisiche come tali. Quest'atteggiamento interiore, profondo, dell'anima si rispecchia nello stile. E questo è vero per Epicuro, come per Aristotele, come per lo stesso Platone (che neanche lui è scrittore sempre eguale): dove la dottrina è più difficile e non ancora perfettamente maturata nella mente dello scrittore lo stile è più aspro ed involuto. Poichè esso è la materia stessa nella sua individuazione.

L'epoca di Epicuro è quella in cui tramonta la vecchia Grecia della *polis*, e all'ideale della *polis* si sostituisce l'ideale dell'individuo. Corruzione da una parte, elevazione dall'altra. L'ideale del saggio viene elaborato in scuole diverse, con fini diversi; ma tutte hanno in comune il tentativo di porre in atto un esemplare umano, come tipo da imitare, e l'imitazione è concepita come vita vissuta, non come astratto pensiero di teorie. «Dobbiamo prediligere una bell'anima e porcela dinanzi, per vivere come se ci contemplasse, e fare ogni cosa come se ne fosse spettatrice»; «opera sempre come se Epicuro ti guardasse». Strane massime, che però segnano

un carattere fondamentale della dottrina di Epicuro, il proselitismo, l'esemplarità della vita. Da ciò la necessità di presentare le dottrine in una forma breve, piana, dommatica, che si prestasse ad una larga diffusione e fosse facilmente intesa: la forma della *Lettera a Menecce* e delle *Massime capitali*.

Pure le *Massime capitali*, libro fondamentale per l'Epicureismo, sono state infirmate. Il Gassendi, il filosofo che nel sec. XVII diede novo lustro dell'atomismo, ritenne che le *Massime capitali* si fossero formate senza un disegno prestabilito, messe insieme da scolari d'Epicuro; e questa sentenza fu ripresa e sviluppata dall'Usener. Posta in dubbio dal Giussani, è ora combattuta ampiamente dal Bignone, che cerca di dimostrare l'unità del libro, la presenza in essa di un filo conduttore. E se infatti nessuno ne infirma il contenuto reale, ma si tratta di porre in dubbio, se esso sia una vera opera compiuta o non piuttosto una raccolta, basta mostrare che il libro tratta d'un unico fondamentale argomento o che le massime si collegano l'una a l'altra per distruggere la seconda tesi. Ma riesce il Bignone in questa dimostrazione? Forse solo in parte. Le prime quattro massime, egli dice, corrispondono al quadrifarmaco (le quattro sentenze fondamentali per il saggio epicureo): « la divinità non deve recarti timore (I), non è paurosa la morte (II), agevole a procurarsi è il bene (III), facile a sopportarsi è il male (IV). Il quadrifarmaco è il punto di partenza di tutta la dottrina Epicurea, ad esso si aggiunge l'idea che la vita felice dev'essere giusta, saggia e bella (V massima), il saggio deve ottenere l'atarassia, quindi è un bene secondo natura tutto ciò che ce la procura (VI). Il cercare onori e potenza non è secondo natura, quindi il saggio deve rifuggirne (VII). Occorre esaminare il criterio per la scelta dei beni, e ciò si fa nelle massime VIII-IX. Fra le categorie di piaceri prevalgono gli intellettuali (X), i quali ci sono procurati dalla scienza che non vale per sè ma per le conseguenze che produce nel saggio, (XI) e ciò nonostante è qualche cosa di necessario (XII). Stabilito bene il valore di queste massime, nessuna di essa si può considerare come un doppione delle altre. Le massime XII-XVII determinano l'ideale del saggio, e la sua vita. Le massime XIX-XX mostrano che la gioia del saggio non è minore perchè egli è mortale, basandosi sopra una misura del piacere posta nella massima XVIII. La massima XXI chiude questo secondo nucleo di sentenze (che seguono il quadrifarmaco I-V) e che « svolgono le norme prescritte dalla saggezza e dalla prudenza alla vita del saggio » (p. 20). Le massime XXII-XXIV costituiscono una terza serie, che tratta dei criteri della verità e del giudizio morale, criteri che è necessario stabilire perchè la nostra vita sia esente da turbamento. Oggetto del giudizio morale sono i desideri dei quali Epicuro si occupa nelle massime XXV-XXVI. Avendo distinto i piaceri in necessari o no, Epicuro passa a discorrere di quello che è necessario alla felicità, il piacere dell'amicizia (XXVI). Nella massima XXIX Epicuro, compiuto il discorso sull'amicizia, torna alla distinzione dei piaceri, e stabilisce quali non sono nè necessari nè naturali. Di essi parla nella massima XXX. Seguono delle massime di carattere giuridico (XXXI-XXXVIII), delle quali il Bignone non dimostra il collegamento con le altre. Le massime XXXVII-XXXVIII rappresentano anche

per il Bignone un doppione. Esse dicono in forma lievemente diversa lo stesso concetto. Le massime XXXIX-XL « coronano degnamente l'opera, determinando quale sia la vita e la condotta del saggio in rapporto con gli altri esseri » (p. 25).

La dimostrazione del Bignone diventa un po' debole dall'esame della massima XXXI in poi. Ed io credo che ciò gli avvenga perchè egli, che pure ha notevolmente approfondito l'interpretazione dei singoli passi e acutamente intravvisto il legamento là dove era sfuggito agli altri, non ha poi notato che non solo le singole massime sono collegate l'una all'altra, ma esse hanno un nucleo centrale comune, ch'è l'argomento dell'opera.

Le *Massime capitali* rappresentano un riassunto di tutta l'opera d'Epicuro? No, perchè in esse non c'è traccia delle dottrine canoniche e fisiche, ch'erano pure parte del sistema, e fondamentale. Esse non sono le massime capitali neanche dell'Etica di Epicuro intesa come etica dell'individuo, cura dell'anima singola. Queste sono esposte nella *Lettera a Menecce*, e qui ne manca qualcuna. Secondo me, esse sono le Massime capitali per la comunità epicurea. Questa concezione generale del libro, ne illumina le singole parti. Infatti le prime quattro massime corrispondono sì al quadrifar maco, ma in una forma speciale: poichè la prima massima presenta negli dèi l'ideale del saggio « che non ha affanni e non ne reca agli altri », e ad esse si aggiunge la quinta massima che forma un tratto unico introduttivo, nel quale si presenta il concetto della vita « saggia, bella e giusta », trasportando così subito il saggio nella comunità (vita giusta non c'è fuori d'una comunità). La massima sesta determina onde si ottenga « sicurtà dai nostri simili », cioè un primo fondamento della vita comune.

Le massime VIII-XIV esaminano in forma aforistica il concetto del piacere e del turbamento che può apportare al piacere ciò di cui ci serviamo per ottenerlo, concludendo che la tranquillità può provenire sopra tutto dalla vita appartata dal volgo, che non è però naturalmente la vita solitaria del singolo.

Le massime XV-XXI determinano i limiti del desiderio del saggio, traendone la conseguenza che desiderando queste sole cose il saggio non va incontro a « contenzione e pericolo ». Quindi non saranno contenzioni in una comunità di saggi, e le contenzioni in una comunità si evitano desiderando solo le cose in quei determinati limiti prescritti da Epicuro.

Segue il criterio per giudicare dei beni e stabilire quelli che si devono desiderare per esser saggi e vivere « senza contenzione e pericolo », mostrandosi come i desideri che importano dolore sono quelli che nascono da false opinioni (XXII-XXX).

Questi due gruppi di sentenze non formano digressioni, perchè esse disegnano la vita del singolo, qual'è necessario che sia perchè egli possa vivere in sicurtà fra gli uomini.

La massima XXXI ci fa entrare nel pieno dell'argomento. La comunità si fonda sul diritto. Il diritto, secondo natura, è il regno dell'utilità reciproca in quanto impedisce di recar danno e di riceverne. Quindi non c'è

diritto rispetto agli animali che non possono concederci reciprocità, nè rispetto agli altri popoli che non possono o vogliono farlo: di giustizia non si può parlare se non in una comunità, nei commerci reciproci. Non c'è giustizia dove non c'è patto (XXIII). E l'ingiustizia è un male perchè toglie le serenità a chi violò il patto e non può quindi fidare nei patti e nella reciprocità, da lui violata (XXXIV-XXXV). Il diritto è formalmente uno, ogni diritto è infatti « utilità nei rapporti sociali », materialmente ci sono invece tanti diritti quante le particolari condizioni da cui nascono i patti reciproci (XXXVI). Il carattere del giusto non proviene dalla comune sanzione ma dall'utilità sociale, e la legge stessa è ingiusta se non è utile (XXXVII, prima parte). ●

Come il giusto è limitato nel luogo, così è limitato nel tempo. Qualche cosa può essere giusta in un tempo nel quale è utile, non più giusta in un tempo successivo nel quale non è più utile. Non bisogna perciò giudicare che non fosse giusta neanche allora (XXXVII seconda parte). Il giusto si giudica cioè nel suo luogo e nel suo tempo. Quando la legge (sanzione del giusto) nella pratica applicazione non si dimostra utile, nonostante che le circostanze siano identiche, allora la legge non è giusta in sè. E quando la legge prescrive usi che non sono più utili questa legge che fu giusta è ora ingiusta (XXXVIII). Le due massime XXXVII e XXXVIII differiscono, lievemente, come vede il lettore, ma differiscono. Non credo siano un doppione.

Segue la conclusione: colui che conquistò la saggezza, allontanando da sè tutte le inquietudini che derivano da cause esterne, è il più atto a formare una comunità non avendo ragione di contesa con gli altri. Egli si rende affini gli altri: crea la vera amicizia epicurea. Evita d'entrare in rapporto con quelli con i quali non si può rendere affine (XXXIX). Egli vive una vita soavissima godendo dell'amicizia, senza esser turbato neanche dal pensiero che turba l'amicizia migliore (di chi non sia epicureo), cioè il timore per la morte dell'amico (XXXX).

Come si vede questo libretto costituisce un tutto unico, nel quale al legame dei singoli passi (mostrato dal Bignone) si aggiunge il legame di un concetto d'insieme ispiratore. Ciò che mostra ch'esso non è una raccolta, ma un'operetta a sè, originale.

Vera raccolta frammentaria è invece quella delle *Sentenze vaticane*, scoperte dal Wotke nel codice vaticano gr. 1950 del sec. XIV, codice miscelaneo che contiene opere di Senofonte, i *Pensieri* di Marco Aurelio, il *Manuale* di Epitteto ed altre cose. La raccolta porta il titolo *Ἐπιχουρούου ἀποσφάγισης*, allocuzione d'Epicuro, come traduce il Bignone. Di queste sentenze alcune sono rimaste ignote all'Usener, e qui sono indicate con un asterisco.

Il Bignone ritiene che qualcuna sia di scolaro di Epicuro. Molte son tratte dalle *Massime Capitali*. In genere, deve notarsi come la raccolta tenda a mostrare sotto il suo migliore aspetto Epicuro.

A purificare la dottrina del quale gioverebbe forse espellere dalla raccolta quei frammenti che Diogene Laerzio cita espressamente come inven-

zioni e trasformazioni di nemici di Epicuro, se anche essi si trovino citati in altri autori, poichè questi possono, come accade spesso agli antichi, citare di seconda mano. Un esempio si ha nel passo 10 dei frammenti citati col titolo dell'opera a cui appartengono (p. 167), frammento duplicato nel 10^a, salvo l'accenno a Venere, e da Diogene Laerzio citato come una diceria dei nemici d'Epicuro e che trovasi in contraddizione con i passi LI delle *Sentenze Vaticane* e 8 dei frammenti (p. 166). Della falsità di questi pretesi frammenti abbiamo una prova in quello citato come appartenente alle lettere a Pitocle: «fuggi, o felice, a vele spiegate, ogni genere di cultura». Ebbene la lettera a Pitocle l'abbiamo, e in essa non si trova questo passo, ch'è evidentemente una maligna interpretazione della teoria ivi sostenuta che la scienza della natura non è fine a se stessa, bensì mezzo per ottenere la tranquillità e sicurezza dell'animo. Per accettarlo bisognerebbe ammettere una seconda lettera a Pitocle.

L'*Epistola ad Erodoto* e l'*Epistola a Pitocle* sono fondamentali per la dottrina fisica epicurea. Essendosi perduto il $\pi\epsilon\gamma\iota\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$, il compendio delle dottrine principali che Epicuro fece per Erodoto, è la base della nostra conoscenza dell'atomismo epicureo. Il principio fondamentale è che scienza della natura sia quella che tende a spiegare i fenomeni quali cadono sotto i nostri sensi mediante, diremmo noi, delle ipotesi. Queste ipotesi sono concepite in modo dommatico, poichè da esse si deve trarre una certezza assoluta per la tranquillità e indipendenza dell'anima. La preoccupazione soggettiva predomina sempre: quando una ipotesi non è in contraddizione coi fenomeni, perchè cercarne delle altre?

L'*Epistola ad Erodoto* dà luogo ad alcuni problemi che il Bignone tratta nell'*Appendice*: la questione dell'equivelocità degli atomi, della velocità dei simulacri, dell'immutabilità dell'universo.

Per la prima questione il Bignone combatte l'opinione del Giussani che per $\acute{\alpha}\nu\tau\omega\mu\acute{\alpha}\tau\eta$ debba intendersi «vibrazione interna degli atomi».

Gli atomi, non avendo parti staccate, non possono avere vibrazioni interne. Gli atomi hanno parti, ma non hanno spazi vuoti in sè; ecco perchè sono atomi. Se contenessero in sè del vuoto, sarebbero divisibili. Ora non avendo in sè vuoti, non possono avere movimenti interni. Esclusa questa interpretazione, il 61 dell'*Epistola ad Erodoto* dice che «è necessario che gli atomi siano equiveloci quando procedano attraverso il creato, senza cozzare contro nulla». Sorge la questione: «dunque gli urti diminuiscono la velocità iniziale degli atomi?» (p. 226). Veramente il problema è più complesso, cioè: gli urti fanno variare la velocità degli atomi, i quali così non sarebbero più equiveloci? Il Bignone crede che il moto degli atomi sia sempre equivoce, anche dopo gli urti (p. 228). Infatti gli urti non modificano la velocità, ma arrestano l'atomo per un minimo di tempo, dopo il quale l'atomo si rimette in moto con la medesima velocità.

Complessivamente dunque un atomo che riceve degli urti, arriva al medesimo punto dello spazio d'un altro che non ne ricevè, con un ritardo corrispondente alla somma di tanti minimi di tempo, quanti sono gli urti ch'esso riceverà nel suo percorso, pur essendo sempre quando è in moto.

equiveloce agli altri (p. 228-30). Teoria ingegnosa ma che non spiega perchè Epicuro dica che gli atomi procedono equiveloci quando procedono attraverso il vuoto, lasciando appunto supporre che tali non siano quando non c'è il vuoto.

Teoria confermata da Epicuro stesso quando dice « il pesante non si muoverà più veloce del piccolo e leggero, quando però questo non trovi ostacolo ». Io credo che qui ci sia nella dottrina d'Epicuro una concezione oscura, incerta, che si sarebbe chiarita se Epicuro avesse ragionato con la sottigliezza del Bignone. Ma egli non l'ha fatto.

Particolarmente chiara è la dimostrazione della correttezza dell'ordine delle parti nella tradizione manoscritta dell'*Epistola ad Erodoto*, contro l'opinione del Giussani che siano avvenute delle trasposizioni. Il Bignone dimostra il collegamento delle parti che si credevano fuori posto, facendo notare che uno dei tratti dell'opera è tutto collegato dal concetto dell'infinità: infiniti sono i mondi, infinito il moto, infinito il numero degli atomi di ogni specie, infinito il moto, infinito il tempo.

La teoria dell'esistenza di minimi tempi, della quale il Bignone si serve per la sua ipotesi della equivelocità degli atomi, è ricavata da un passo mancante negli *Epicurea* dell'Usener; nel quale Epicuro sostiene che se fosse divisibile il tempo in cui un corpo indivisibile percorre un minimo di spazio, in una frazione di tempo il corpo dovrebbe percorrere una frazione di spazio, contro l'ipotesi dell'indivisibilità dello spazio. Dottrina importante e caratteristica dell'atomismo epicureo.

L'*Epistola a Pitocle* che tratta dei fenomeni celesti è importante perchè in essa Epicuro presenta una trattazione della scienza differente da quella della *Epistola ad Erodoto*. Infatti Epicuro non vi dà più spiegazioni dogmatiche, e si contenta di mostrare che non c'è bisogno di ricorrere alle spiegazioni volgari per intendere i fenomeni celesti, ma ci sono una o due e forse più spiegazioni, diremmo oggi, positive; mediante le quali ci rendiamo conto dei fenomeni senza indebolire l'animo nostro. Ci avviciniamo verso una forma di indifferentismo scientifico, che diede naturalmente buon gioco agli avversari i quali presentarono Epicuro come ignorante e nemico della scienza.

La figura d'Epicuro ha uno strano interesse storico perchè oggetto d'odio e d'amore ad un tempo profondissimo. Egli si trova ad uno svolta importante della storia. Della vecchia età conserva la concezione eudemonistica della vita: ma la delinea secondo la stanchezza dell'età; non un piacere violento da forti; non una felicità creata con la lotta, ma la serena tranquilla vita di chi molto gode perchè poco desidera. Ideale che potè apparire di rinunzia, ma è semplicemente di calcolo. Ogni egoismo raffinato trova in Epicuro la sua dottrina; quindi l'amore per lui. Ma nello stesso tempo Epicuro accetta dallo spirito nuovo l'ideale del proselitismo. Da ciò il grande odio. L'uso di quelle frasi spirituali, di quei richiami alla vita modello, all'ideale, in chi sosteneva poi la forma più schietta di edonismo materialista, doveva suscitare una particolare ripugnanza contro di lui da parte di chi mirava veramente all'essenza dello spirito.

L'odio e l'amore per Epicuro sono continuati fino ai nostri tempi, impedendo di farne un giusto apprezzamento. Questo bel libro del Bignone, sereno, limpido, accurato, gioverà certamente alla migliore comprensione del filosofo greco.

V. FAZIO-ALLMAYER.

LÉON BLANCHET — *Les antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*
— Paris, Alcan, 1920 (pp. 325, in-8).

Un primo sguardo al titolo di questo libro, a volume chiuso, ci riempie l'anima di aspettazione intensa: si pensa ad una ricerca storicamente e filosoficamente approfondita del lungo processo interiore per cui lo spirito umano è giunto a sentire la presenza di sé in se stesso e nelle sue cose; e a celebrare questa, dapprima nella calda effusione di un sentimento scaturito da un'esperienza interiore, poi, a poco a poco, nella chiara cristallina affermazione di una certezza sentita come verità, come la base inconcubitabile di ogni certezza e di ogni realtà. Si pensa ad una indagine ricostruttiva del lungo cammino del pensiero umano, attraverso l'esame del dramma interiore degli spiriti, che, pur lontani tra loro nel tempo, e forse anche nell'anima, ne posero tuttavia le pietre miliari; si pensa a quel dramma stesso, per cui, dopo secoli di contemplazione della divina natura esteriore, lo spirito riuscì — per una conclusione improvvisa d'un lungo sillogismo, o per una rapida illuminazione interiore? — a scoprire la divinità di se stesso nel suo pensiero, in cui vide finalmente l'essenza medesima della realtà.

Ma uno sguardo, anche sommario, alla costruzione del volume ci scrolla bruscamente da quella aspettazione e — perchè non dirlo? — ci delude. Qui si tratta semplicemente di una ricerca analitica, intesa a dimostrare, mediante un erudito raffronto dei testi, delle date di redazione, delle possibili letture dei filosofi, quale sia la originalità del *cogito* cartesiano, e fino a che punto Cartesio, pur così ombrosamente fiero della propria originalità da smentire perfino qualsiasi ispirazione agostiniana o d'altra fonte ai suoi scritti, abbia invece risentito l'influenza di Plotino, di Agostino, di Campanella, e così via. Il volume si divide in due parti, perfettamente parallele nella disposizione fondamentale dei capitoli (*La comparaison des textes; La question de fait; La comparaison des buts*), di cui la prima esamina il rapporto di Cartesio con Agostino e con tutta la tradizione agostiniana (che il Blanchet opportunamente fa risalire fino a Plotino, e discendere fino a Nicolò da Cusa), la seconda, il rapporto di Cartesio con Campanella.

E l'esame è condotto con esattezza grandissima, con sicurezza di metodo, spesso con intelligenza, ma non va oltre i limiti in cui l'A. medesimo si è chiuso; e perciò non sfiora neppure il fondo del problema. Che non consiste evidentemente nel sapere quali dei libri di Agostino e di Campanella.

Cartesio avesse letto prima della crisi filosofica che lo condusse alla scoperta del *cogito*, e se ne avesse letti; e quali fossero le idee dominanti nel « *milieu historique* » in cui egli si formò, ma nello scoprire l'intima radice profonda, onde scaturiscono il *michi esse me*, *idque nosse et amare certissimum est* agostiniano, il *cognoscere est esse* campanelliano, il *cogito* cartesiano. Anche se i fatti e i testi dimostrassero che Descartes non aveva mai letto neppur uno dei libri di Agostino e di Campanella, il problema sussisterebbe intero, in tutta la sua gravità. A dimostrazione, compiuta nel senso, s'intende, della ricerca erudita, condotta secondo le leggi del metodo storico, quali che ne siano i risultati, allora sorge il vero problema. Ma allora appunto bisogna saper far tesoro di tutte le ricerche preliminari, per minute, analitiche, particolari che siano, e riassorbirle in uno sforzo d'interpretazione e d'intelligenza ricostruttiva.

Ora che questo sforzo manchi affatto nel Blanchet non si potrebbe asserire. Anzi il suo maggior merito consiste appunto nell'esser saputo giungere, partendo da premesse che sentono fortemente di preoccupazioni positivistiche, a conclusioni che trascendono forse di molto i suoi propositi. Da una introduzione che muove dalla « *nécessité de replacer Descartes dans le milieu historique où son esprit s'est formé* » (pag. 20) e di guardare la sua formula, non con gli occhi nostri, di pensatori ricchi di altri tre secoli di esperienza filosofica, ma con quelli medesimi con cui potevano guardarla — o, per dir meglio, si presume, non senza un certo arbitrio, che potessero guardarla — il filosofo stesso e i suoi contemporanei, perchè troppi nuovi sviluppi e troppe nuove interpretazioni si sono cristallizzate intorno al nucleo di quella formula; da una tale introduzione non ci sarebbe certo da aspettarsi una ricerca filosofica veramente profonda.

Certo, il Blanchet ha ragioni da vendere, quando asserisce che sarebbe « *assimiler Descartes à un philosophe du XIX^e siècle, tel que Schopenhauer, Nietzsche, Guyanu, etc, et sa métaphysique à l'effort libre d'un penseur affranchi de tout préjugé, et déterminé à philosopher par l'augoisse au doute et la préoccupation inquiète et douloureuse de la destinée humaine* » (p. 75); ma ha torto quando dice che tutta la filosofia di lui scaturisce da preoccupazioni di apologetica cattolica: « *Mais du point de vue plus strictement philosophique de l'apologétique, qu'est-ce que le cartesianisme, sinon, après la scolastique de Saint-Thomas, à la quelle il aspire à se substituer, les plus puissant effort tenté pour faire bénéficier les dogmes chrétiens de la faveur, acquise aux doctrines démontrés et indispensables au développement progressif des sciences de la nature?* » (p. 69). Sì, il cartesianismo è anche questo, ma non è questo soltanto. A furia di volersi guardare dal pericolo di vedere in un filosofo più di quello che effettivamente c'è, si finisce col cadere nel pericolo opposto, di non vedere nemmeno quello che c'è davvero.

Nè mi pare si possa ammettere senz'altro che il miglior giudice della novità e del valore della propria dottrina sia il filosofo medesimo: *C'est à son auteur avant tout qui il faut demander d'en définir la nouveauté par*

rapport aux disciplines intellectuelles qu' elle combat ou aux systèmes dont elle s'inspire . . . (p. 14). No, no davvero. Anzi, a questo riguardo, si potrebbe sostenere, senza allontanarsi dal vero, la tesi perfettamente opposta, per non dire che con un siffatto canone d'interpretazione, il quale può sedurre soltanto coloro che credano ancora ingenuamente che un filosofo possa parlare altrimenti che attraverso l'anima che gli si accosti per comprenderne (e perciò necessariamente interpretarne) la dottrina, si commettono, pur con le migliori intenzioni del mondo, esorbitanze non lievi, e si costruiscono a cuor leggero i più bei castelli di ipotesi e di congetture positive, proprio sulla sabbia.

Finalmente, dichiarare, a proposito di Cartesio, con stupefacente ingenuità deterministica, che, per grande che sia la sincerità del pensatore e possente lo sforzo della sua intelligenza volta a scoprire il più solido fondamento del legame tra la scienza e la religione, « *cet effort n'est pas pour cela soustrait le moins du monde à l'influence des conditions historiques et psychologiques dans lesquelles il se produit, et ce sont ces conditions qui déterminent d'abord la position du problème de la certitude, ensuite la manière dont il est posé, et, dans une certaine mesure seulement, la nature de la solution adoptée* » (pag. 74) è, a dir poco, eccessivo. Ma il Blanchet parte da un singolare concetto della filosofia: « *par son caractère essentiel l'invention philosophique, plus encore que la découverte scientifique ou que les intuitions de l'artiste comporte une énorme part d'inconscient. Elle est grosse d'idées nouvelles, que la réflexion des années, des siècles, des générations de penseurs qui suivront, amènera en pleine lumière, et que l'initiateur génial n'a entrevues qu'à demi, on même a ignorés tant à fait.* » (p. 14).

Riassumere il libro, dato questo suo carattere, non è facile; e, in ogni modo, non sarebbe che mediocrementemente utile. La prima parte si apre con la comparazione dei testi agostiniani (*De libero arbitrio, De civitate Dei, Soliloquia e De Trinitate*) e di quelli cartesiani (*Discours de la méthode e Méditations*). Dedottane un'analogia essenziale nel punto di partenza; esigenza di computare lo scetticismo della Nuova Accademia in Agostino, l'ateismo e scetticismo dei libertini del '600 in Cartesio, e, in entrambi, mediante il ricorso ad una certezza interiore, solo capace di sfuggire al dubbio universale, così è invece largamente esposta la conoscenza sensibile, resta la questione di fatto: è dubbio che Cartesio abbia letto il *De libero arbitrio*, il *Contra Academicos* e il *De civitate Dei* prima di concepire la propria dottrina, ma è certo che aveva letto il *De trinitate*, e che nell'anno 1641 già più d'uno tra i suoi corrispondenti gli aveva fatto notare le somiglianze della sua dottrina, con quella agostiniana.

Per stabilire la *comparaison des buts*, il Blanchet esamina « *les mobiles qui déterminent la vocation métaphysique de Descartes* », e ricostruisce, sulla base dell'epistolario cartesiano, l'ambiente in cui si svolse e si affermò questa sua vocazione; ambiente di oratoriani come il de Bérulle, spaventati

dalla empietà dei libertini, e orientati, quanto a tradizione teologica, assai più verso Agostino che verso Tommaso. E non esita ad accentuare illimitatamente l'influenza di de Bérulle, il quale, poi che il filosofo gli ebbe confidato, come a direttore di coscienza, i suoi scrupoli religiosi, gli avrebbe fatto obbligo di trattare la questione, ricordandogli solennemente « *qu' il rendra à Dieu un compte de ses talents* » (p. 86), *et sera « responsable devant ce juge souverain du tort qu' il ferait au genre humain, en le privant du fruit de ses meditations »* (p. 86), e gli avrebbe additato come guida spirituale Agostino, determinando in tal modo una « *adaptation du cogito augustinien aux fins de la métaphysique cartésienne* » (p. 100). Quindi il Blanchet, isolando, come si vede, il *cogito* dalle varie dottrine in cui sorge, e dalle quali dovrebbe, evidentemente, essere inscindibile, ne fa la storia attraverso tutto il medioevo. Originato dalla plotiniana considerazione della conoscenza esterna come alienante l'anima da se medesima, e dalla concezione della visione interiore in Dio come il culmine d'ogni luce e d'ogni bene concretato in formula filosofica da Agostino, il *cogito* sarebbe diventato — secondo il Blanchet — attraverso tutto il medioevo non altro che un'arma consueta di apologia, adoperata a cominciare dal IX secolo (Enrico d'Auxerre) fino a Scoto Erigena, e trasmesso dall'ultimo medioevo alla Rinascenza (Pico della Mirandola). Sicchè Cartesio non avrebbe fatto se non riprendere quest'arma, affilandola, e avrebbe avuto, rispetto ai suoi predecessori, il merito di inserire organicamente nella propria dottrina quella formula che in Agostino era ancora « *comme isolée et suspendue dans le vide* » e di dedurre dalla idea plotiniano-agostiniana della *vision en Dieu* le sue idee innate, congiungendo così in uno il triplice problema della certezza, della immaterialità dell'anima e della esistenza di Dio.

Quanto ai rapporti con Campanella, la questione è posta in modo perfettamente analogo: l'esame comparato delle opere di Cartesio e Campanella, nonchè di Agostino, dimostra una comune parentela; nell'argomentazione fondamentale che colui il quale dubita, afferma per lo meno la certezza del suo dubbio; nella sfiducia verso la conoscenza sensibile — sfiducia che in Campanella s'illumina di nuova luce, in quanto diventa problema del rapporto tra lo spirito e le cose; — finalmente nel ricorso alla certezza interiore. Ma in Campanella, per mancanza di rigore sistematico, la dottrina della priorità dell'autocoscienza non informa di sè quella della libertà e della esistenza di Dio, che rimangono separate dalla prima, e svolte ancora quasi scolasticamente; mentre, d'altra parte, conserva (come pare al Blanchet) un carattere piuttosto metafisico che gnoseologico, in virtù della sua genesi dal pampsichismo universale. Genesi che il Blanchet, per amore della sua tesi, guarda troppo unilateralmente, elevando a tutto quel che è soltanto una parte, per concluderne, che nello Stilese « *la conscience n'est pas seulement un mode de l'être; elle est une puissance active, elle est l'être lui même* » (p. 220) e che « *l'être étant conscience dans son essence profonde, réciproquement la conscience atteint l'être* » (p. 226).

La questione di fatto è, se sia vero che la dottrina campanelliana del dubbio e del *cogito* trova la sua più piena espressione soltanto nella *Metafisica*; pubblicata un anno più tardi del *Discours de la méthode* (1638). È pur vero che una copia della *Metafisica* medesima fin dal 1611 era stata mandata dal Campanella allo Scioppio, e un'altra fin dal 1613 era stata consegnata allo Adami; e che nulla impedisce di pensare ch'essa potesse essersi diffusa manoscritta; senza dire che il *Prodromus*, il *De sensu rerum*, l'*Apologia pro Galilaeo*, la *Realis philosophia epilogistica* contengono già accenni più che notevoli a quella dottrina. Ora, dall'epistolario cartesiano risulta che fin dal 1623 il filosofo aveva letto appunto queste opere campanelliane (che sono proprio quelle edite dall'Adami), e poteva averne subito l'influenza, sebbene si compiacesse di ostentare verso lo Stilese il maggior disprezzo. Quanto alla *comparaison des buts*, pel Blanchet, che, come dimostrerò qui un'altra volta, tende a una supervalutazione del momento religioso nello spirito del Campanella, non può esservi dubbio. Il fine è unico: ricostruire la scienza in armonia con le verità religiose, in modo da formarne una fortezza inespugnabile agli assalti dei libertini, per Cartesio; far trionfare una nuova fisica una nuova religione più conforme alla natura, un nuovo rapporto tra la scienza e la fede, secondo la linea disegnata nell'*Apologia pro Galilaeo*, per Campanella.

L'influenza dello Stilese sulla formazione del pensiero cartesiano è stata dunque duplice: negativa, per quanto concerne la critica aristotelica e antiscolistica delle specie intenzionali e delle dottrine gnoseologiche della Scolastica; positiva, per quanto concerne la certezza e la apriorità della conoscenza che l'anima ha di se stessa; tesi che Cartesio ha indubbiamente introdotte nella propria dottrina, ma non tali quali erano nel suo predecessore, sibbene « *dégagées de leur solidarité compromettante avec le panpsychisme et pour ainsi dire, rationalisées* » (p. 296).

Perciò avrebbe torto chi volesse fare del cartesianismo non altro che un semplice rimaneggiamento d'idee e di rapporti anteriori, ma avrebbe egualmente torto chi, pur riconoscendo la grande importanza e la grandissima fecondità del *cogito* cartesiano, disconoscesse in esso quei residui di realismo, che s'infiltrano in tutti i lati della sua costruzione, perfino nella dimostrazione della esistenza di Dio, e che Cartesio ha ereditato dall'antico realismo della filosofia alessandrina, attraverso tutta la filosofia medievale e parte della filosofia della Rinascenza.

C. DENTICE D'ACCADIA.

ADELCHI BARATONO — *Critica e pedagogia dei valori*, Saggio, Palermo, R. Sandron, 1920, pp. 358 in-8, nella collez. *L'indagine Moderna*, n. XXVI.

LO STESSO — *Unità soggettiva o dualità di soggetto e oggetto?* in *Rivista di filosofia* a. XI, fasc. IV (dicembre 1919), pp. 169-217.

Quest'ultimo saggio serve di premessa al primo, ed è « destinato ad introdurre, senza rimorsi gnoseologici, ad una critica pedagogica dei valori

trascendentali»: critica, che si trova nel volume sopra citato. Cominciamo dunque da esso. La tesi fondamentale è quella del titolo, salvo l'interrogativo. Niente unità soggettiva: ma dualità di soggetto ed oggetto; senza della quale dualità tutto se ne va in fumo, ma soprattutto l'educazione. Bisogna notare che il Baratono dichiara di sentire una vivissima simpatia per l'idealismo, e cerca nella sua critica d'esser quanto più gentile. Ma la sua simpatia per l'idealismo non è ricambiata. Mi pare che l'idealismo non gli si sia rivelato com'egli avrebbe desiderato.

La base d'ogni intendimento dell'idealismo è il processo storico per il quale si è arrivati all'idealismo; e questo processo ha il suo punto di partenza prossimo in Cartesio, nel suo *cogito ergo sum*. Ora chi crede di poter trasformare il *cogito ergo sum* nel sillogismo: « ciò che io penso esiste, ora io (mi) penso, dunque esisto »; non ha inteso il pensiero cartesiano. Poiché il *cogito ergo sum* rappresenta il principio fondamentale della filosofia moderna in quanto vale come soluzione dello scetticismo cartesiano: il pensiero può dubitare di tutto tranne che del suo essere come pensiero, come pensare; donde il criterio della verità, l'evidenza, che non vuol essere altro che il pensare stesso, che come tale si giustifica a sé. L'idealismo ha così interpretato Cartesio, e non dicendo: « c'è l'esistenza al pensiero perchè c'è il pensiero dell'esistenza ». Questo non sarebbe nè integrare, nè correggere Cartesio, come vorrebbe il Baratono (p. 181), ma tornare indietro con Cartesio stesso verso il vuoto soggettivismo. Non è il « pensiero dell'esistenza » come un pensiero fra gli altri, cioè il pensiero astratto (un contenuto, per dirla volgarmente, del pensiero) che può dar realtà al pensiero, ma è il pensiero concreto, il pensiero come inscindibile unità di sé (forma) e del suo contenuto (materia), che per questa sua inscindibile unità dà *realtà* alle cose, dando realtà a se stesso.

La base della critica del Baratono è l'affermazione: « non c'è l'esistenza delle cose perchè c'è il pensiero della loro esistenza, ma viceversa » (p. 182 in-nota), affermazione ch'egli non dimostra, come del resto nessuno l'ha mai dimostrata, e che rappresenta la negazione pura e semplice non dico della soluzione cartesiana, ma del dubbio stesso cartesiano: poichè afferma senz'altro l'esistenza delle cose. Ma che cosa è quest'esistenza delle cose? È la sensazione. La quale il Baratono non vuole che si trascenda al modo materialista e empirista, ma che frattanto ei piglia come rappresentativa della realtà. Io trovo il mio oggetto (p. 210), « lo trovo in un'unità sensoriale già data, nel mondo insomma » (id.) io lo distinguo, e lo distinguo mediante la mia emozione, lo metto in valore: questo metterlo in valore è il mio elementare pensare. Al quale si sovrappone il vero pensare, che piglia questo sentimento come un dato e cerca di adeguare ad esso le idee. Il criterio della verità (quindi il valore del pensiero) consiste in questo volere adeguarsi le idee all'esperienza. Ma le idee trascendono sempre l'esperienza; e quindi non abbiamo verità, ma un ideale di verità (p. 212).

Il volere pratico vuole invece adeguare l'esperienza ad un concetto del dover essere, « ideale ispirato alle esigenze pratiche » (p. 212).

Abbiamo quindi due dati: il dato oggettivo, e il dato ideale: e poi un terzo dato, la volontà soggettiva di adeguare il dato ideale al dato oggettivo. Siamo in pieno platonismo.

« Dove tutto è coscienza, dice l'A., avviene che la coscienza non è nulla se non la parola aggiunta; invece di dire: questo calamaio, dirò: la coscienza di questo calamaio ». « Questa coscienza non mi interessa affatto: se ci fosse, non mi offrirebbe alcun criterio gnoseologico fino al momento in cui si distingue dalla coscienza « originaria » una coscienza di secondo grado o coscienza di sé e del mondo, dalla quale dovrei incominciare il mio discorso » (p. 215).

Ma quando e dove l'idealismo ha affermato la coscienza in quella forma che l'A. critica? L'idealismo ha appunto criticato e battuto il concetto d'una coscienza come qualità aggiunta diciamo così all'essere per affermare la coscienza come atto. La tesi dell'idealismo, sulla quale l'A. dovrebbe ben meditare prima di criticarla, è che appunto la dialettica della coscienza nasce da ciò che la coscienza come atto è sempre « un secondo grado », non un fatto, ma un farsi. Accusare l'idealismo di abolire il valore perchè non c'è per lui un bene un bello a cui si debba adeguare l'essere senza che mai vi si adegui, vuol dire non intendere che questo è il difetto proprio della posizione avversa. Un bene, un bello, che siano sempre dover essere e che mai si adeguino, sono un non valore, e la realtà del soggetto svanisce quando il reale è fuori di lui, l'ideale è fuori di lui, e il suo fine di adeguare ideale e reale è irraggiungibile.

Nell'idealismo il valore si raggiunge sempre, e sempre si supera perchè si crea un nuovo valore; ciò che rende reale, e effettuale, l'azione del soggetto. Nella posizione vagheggiata dal Baratono l'azione del soggetto non è reale perchè egli ha tutto fuori di sé. Ecco le conseguenze del suo dualismo: egli perde il vantaggio che l'idealismo ha faticosamente ottenuto dialettizzando il dualismo di soggetto e oggetto e perciò conservandolo nell'unità. La sua divisione gli impedisce il dialettizzamento, che è il vero atto spirituale, quindi la base dello sviluppo e dell'educazione.

Su questi presupposti torna il Baratono nella prima parte del suo libro *Crit. e Ped. dei Val.*, dove cerca di dimostrare ciò che egli chiama la « trascendentalità del pensiero ». Tutta la critica che egli qui istituisce dell'idealismo, è fondata sopra l'incomprensione del concetto di dialettica. Per il Baratono l'identificazione che il soggetto spirito fa continuamente di soggetto empirico e realtà, fuori della quale identificazione i due termini sono inconcepibili, è una « identità statica »; e perciò egli cerca in tutti i modi di pervenire all'annullamento di questa identità statica, pur mostrandosi sempre desideroso d'una identità dinamica. L'idealismo, secondo il B., « nega la distinzione fra l'esperienza (empirica) e quella filosofica (concetto puro) . . . in tal caso diviene assurda ogni norma pratica: perchè

il pensiero crea i suoi soggetti e noi non possiamo agire su quel pensiero che si svolge tutto in sè, verso cui noi, educatori, saremmo oggetti esterni ossia non saremmo affatto e nulla potremmo. Il valore dell'opera educativa consisterebbe se mai nella coincidenza del pensiero dell'educatore col pensiero dell'educando, come pensiero universale » (p. 47). Ora è evidente la preoccupazione in cui l'A. è immerso della rappresentazione empirico-pratica del fatto dell'educare. L'autore che pretende di ascendere ad una comprensione filosofica e che vuol derivare la sua pedagogia dalla filosofia, pur tenendola distinta, ha paura di ficcar lo viso a fondo, perchè teme che gli svanisca il suo fatto pedagogico: il maestro che insegna, lo scolaro che si educa, che impara. Se non li terremo distinti, e divisi, opposti, che cosa ne avverrà di tutto questo? Non si accorge che il pensiero che crea il suo oggetto è unità di educatore e di educando, e solo così è creazione, che il pensiero è il solo maestro di se stesso. È empiricamente così facile constatare che non io in quanto altro dallo scolaro educo lo scolaro, — chè allora sarebbe possibile educare razionalmente anche il bruto (come dice Gioberti) — ma io in quanto vivo nello scolaro, in quanto divengo l'atto dello scolaro; cioè in quanto io e scolaro siamo quell'unico atto dello spirito che critica se stesso. Io insegno perchè mi faccio lo scolaro, perchè conosco quella realtà che è innanzi a me lo scolaro, cioè faccio mia quella particolare esperienza del mondo ch'è lo scolaro, per il quale debbo parlare a quel modo; e lo scolaro impara perchè non ascolta e riceve da me, ma fa dentro di sè, me stesso, come se stesso. Ciò è possibile perchè nè io nè lui siamo materia e perciò opposti ed esclusivi; ma perchè io e lui siamo lo spirito, questa attività in cui si risolve ogni essere.

« Io (mi risponde l'autore) non ho nulla da obiettare a ciò che avviene nell'esperienza detta filosofica; ho solo da ricercare ciò che avviene nell'esperienza empirica, per es. nella scuola, quando la filosofia abbia affermato lo spirito come il solo essere e negato ogni altro essere distinto dall'io. Avviene che tutto rimane come prima, e io non ho altra soddisfazione oltre quella di sapere che questo tutto è Spirito. L'unità raggiunta guardando di sopra non mi giova guardando di sotto, dall'esperienza, almeno rispetto a questa è un astratto » (pp. 47-8). Col qual periodo si ammette che ci possa essere qualche cosa vera filosoficamente e che frattanto, nella realtà non valga a niente! L'unità del mondo come spirito, l'unità d'educando ed educatore è vera filosoficamente, ma... nella scuola non serve. Dal che si potrebbe arguire che possa giovare alla scuola una filosofia non vera, purchè tenga distinti i due termini. Ma l'A. in fondo vuol dire che questa teoria non è vera neanche filosoficamente, perchè non spiega il fatto della scuola. E non può spiegarlo come egli l'intende. Perchè questa teoria non dice che il solo essere è lo spirito; perchè non dice che lo spirito è essere ma atto. E atto significa risoluzione, risoluzione dell'essere che è possibile appunto perchè ogni essere è originariamente il fatto dello spirito stesso. E questo dà ben altra soddisfazione che « sapere che questo tutto è spirito »;

questo crea la fede nella possibilità di intendere ogni reale, perchè come fatto dello spirito deve poter essere risolto nel farsi dello spirito; crea la possibilità di educare, poichè quell'uomo che appunto come educando si presenta a noi come natura, «l'uomo fatto così» con quelle tali passioni, tendenze, ecc., con le quali ce lo presentiamo naturalisticamente, noi sappiamo ch'è spirito, e quindi risolvibile nel suo processo, sviluppabile. Il nostro dovere è risolverlo in noi, sentirlo come spirito, trattarlo come spirito. Questo il nostro dovere, al quale corrisponde il suo di risolversi, attuarsi. L'un per l'altro siamo termini, ma termini d'un processo unico, che vive in ambedue, e ch'è l'unità d'entrambi.

Il Baratonò insiste sulla necessità d'un punto di vista «dualistico e concreto» per affermare che il pensiero «trascende il suo oggetto». Frase con la quale vuol significare che il pensiero vale più del suo oggetto, di quel tale oggetto «che in sè non è ancora nè bello, nè tre metri... Ma può, pensato, divenire una di queste idee» (p. 53). In sostanza quindi il suo oggetto è un nulla, una mera potenza, ma frattanto è un dato esistente prima dell'atto del pensiero. Ora qui mi domando: di quale oggetto si parla? Se per oggetto s'intende l'oggetto nella sua concretezza, e il pensiero col suo atto lo determina in un modo nuovo, così che il pensiero attuale sempre più vale («il pensiero sempre supera l'oggetto a cui pensa») questo oggetto non preesisteva all'atto del pensiero; ma così, nella sua concretezza, nasce con l'atto del pensiero. Se invece s'intende che ci sia un oggetto in sè, che significa che il pensiero lo supera? gli dà un valore che non ha? e che conoscere è questo che, volendo adeguarsi ad un oggetto dato, lo supera senza perciò creare un nuovo oggetto? O il superare è pratico? cioè una modificazione che lo spirito apporterebbe alla realtà conosciuta prima com'è? E come mai lo spirito modificherebbe una realtà che in sè non è spirito, quindi l'opposto dello spirito? Questi sono i problemi che risolve l'idealismo e che il realismo non può. Ma per l'A. tra idealismo e realismo c'è solo la differenza «che, invece di parlare di A di B e di C, si parli dell'idea di A, dell'idea di B, dell'idea di C». Come si può procedere ad una critica seria dell'idealismo partendo da questi concetti?

Venendo al problema particolare del libro: la novità dell'A. consiste nell'affermare che mentre la pedagogia dell'idealismo si contenta di «eccitare il pensiero» come fa la vita, egli vorrebbe «regolarlo nell'autocoscienza come deve fare la scuola». «Non è mai reale che un ragazzo leggendo il suo libricino rifletta sopra i valori estetici o logici o etici, se non ve lo fate riflettere voi stessi» (p. 160); «è necessario che presso all'educando che pensa conoscendo sè e il mondo, stia un educatore che lo faccia anche e di continuo pensare al suo pensiero» (p. 161). Ora questa concezione ha due difetti essenziali: 1° suppone possibile ciò che è impossibile, sebbene perseguito da tutta la vecchia pedagogia: un far pensare che non sia il pensare stesso, un'azione sull'autocoscienza, che non sia l'atto della auto-

coscienza stessa; 2° crede che ci sia oltre al pensiero un « pensiero del pensiero » che non sia il pensiero stesso. L'alunno dovrebbe, oltre a conoscere sè e il mondo, riflettere sul suo pensare. Ma che cosa è mai questo suo pensare se non quel Sè di prima? o altrimenti è l'atto del pensare: il quale atto (scusate il giuoco di parole) sarà sempre attuale e non si lascerà abbassare ad oggetto di riflessione se non degradandosi, cioè diventando il sè in contrapposizione al mondo, termini dell'atto attuale. L'incomprensione di questo concetto proviene sempre dal non avere una idea chiara della dialettica dello spirito.

La seconda parte del libro, dove l'A. parla dell'educazione estetica, logica ed etica, ch'è la sua didattica, contiene delle felici osservazioni con le quali l'A. si rappacifica qua e là con l'idealismo del Gentile e del Lombardo Radice uscendo in affermazioni come questa: « La nozione dev'essere scoperta. Tu devi offrire al discente i dati essenziali, gli oggetti, i documenti e i monumenti, facilitare tutto ciò che è condizione e preparazione materiale. E poi suscitare il dubbio teoretico, indirizzare all'analisi del mondo senza anticiparle la sintesi a priori, che, se no, anch'essa diviene mondo, oggetto già dato, idea verbale ». (p. 274). Ma che cos'è questa scoperta della nozione, quest'offrire solo i dati perchè il discente compia l'atto della sintesi (cioè pensi egli) se non quell'auto-educazione di cui l'idealismo parla, dal Rosmini al Gentile; il riconoscimento dell'autonomia dello spirito, autonomia che non può esserci se non là dove lo spirito risolve pienamente il suo oggetto e perciò tutto è spirito, come risoluzione?

V. FAZIO-ALLMAYER.

NOTE E NOTIZIE

Il IV CONGRESSO ITALIANO DI FILOSOFIA (Roma 25-29 settembre 1920) fu inaugurato dal ministro della pubblica istruzione, Benedetto Croce, con le seguenti parole:

« Mi è lieto recare il mio saluto di ministro della pubblica istruzione agli studiosi italiani di filosofia, riuniti oggi a Congresso. È certo confortevole il fervore che nell'ultimo ventennio si è acceso in Italia per le indagini filosofiche ed io credo che, come questo rinnovamento sarà un giorno notato tra i caratteri più nobili della nostra generazione, così non sarà senza grandi e benefici effetti sulla vita civile e sull'avvenire d'Italia.

« Dicendo questo, vedo subito accennarsi lo scetticismo, e anzi la irrisione, dei pratici, per i quali niente vi ha di più inutile delle speculazioni filosofiche. Vorremmo ancora spiegare in battaglia le nostre logiche artiglierie contro quegli scettici e irrisori? Risparmiamoci lo sforzo e diciamo piuttosto, senza troppi complimenti, che quelli che così parlano sono ciechi, e hanno il cervello Dio sa dove, perchè non si avvedono delle cose che stanno loro intorno, e che anzi fanno impeto sopra di loro.

« La grande guerra, dalla quale siamo usciti, questa crisi violenta di un secolo di storia, è stata tutta piena dei concetti ora contrastanti ora confluenti, di giustizia e di forza, di nazionalità e di sopranazionalità, di libertà e di autorità, di lotta di Stati e di lotta di classi, di ideali umanitari e d'ideali politici, e via enumerando; e si può dire che non mai sia apparso così evidente che la spada segue il pensiero. Prima ancora

che la guerra si combatesse nelle trincee e sui campi, era stata preparata e combattuta nelle menti dei filosofi, dei quali forse la gente non si accorge, solo perchè non ci si accorge di solito dell'aria che si respira.

« E la filosofia, col suo progresso, anzichè distaccarsi dalla pratica, le si è fatta più vicino: e questo vuol dire il detto, che la filosofia è ormai tutt'uno con la storia, e che la nostra età è sempre più fortemente ripiena di senso storico. Il senso storico è nelle classi operaie, che sono state, sia pure in modo indiretto e remoto, alla scuola dello storicista Marx e per esso della Hegel e del Vico, e furono già da Federico Engels salutate come eredi della filosofia classica tedesca. Ma è ancora di più nella così detta borghesia, cioè nella classe dirigente, poichè essa è, in modo più consapevole e ricco, classe intellettuale. Odo su per i giornali vituperare la borghesia, e accusarla di debolezza, di remissività, di rassegnazione alla propria morte, di suicidio: e mi meraviglio di questo giudizio, che è per lo meno unilaterale ed esagerato. Ciò che pare debolezza e remissività, è il senso storico diffuso nella classe dirigente, la quale è affatto persuasa che sono ormai mature, necessarie e perciò salutari profonde trasformazioni sociali, e solo procura che queste trasformazioni si compiano senza sfasciare lo Stato, quello Stato di cui il genere umano non potrà mai fare di meno, se anche ne cangierà ancora, come ne ha sempre cangiato, la composizione e le forme. Anche questa esigenza della salvezza dello Stato è in essa frutto di esperienza e meditazione storica.

« Voi vedete, dunque, quanto grande ed efficace e attuale sia l'ufficio degli studiosi di filosofia, ai quali, come già spettò di preparare guerre e rivoluzioni, spetta anche di venir formando la nuova e unitaria coscienza umana, la coscienza della nuova età nella quale viviamo e per la quale tutti lavoriamo ».

Di questo Congresso s'è parlato molto nei giornali come di una battaglia in cui si sarebbero scontrati i vari indirizzi filosofici italiani. Di qualcuno che vi prese parte molto attiva, un articolista disse che avrebbe « con vigore e dottrina resistito all'invasione pericolosissima nelle nostre Università delle dottrine idealistiche germaniche, in nome dello spiritualismo italiano, delle cui posizioni teoriche e pratiche si è fatto assertore valido e brillante ». (F. Aquilanti, *Escursioni spirituali nel Tempo* di Roma, 8 dic. 1920). Ma può darsi che questa battaglia sia stata e sia soltanto nell'immaginazione di chi ne parla, proprio come questa pretesa invasione; certo cotesto assertore valido (!) e brillante (!) bisognerebbe che, prima di asserire, studiasse. Studiasse, non già le dottrine idealistiche germaniche, delle quali, in verità, è antico vezzo italiano discorrere a sproposito e senza cognizione di causa; ma quello spiritualismo italiano, di cui si crede di poter assumere il patrocinio. Giacchè anche lo spiritualismo italiano, al pari di quelle tali dottrine idealistiche germaniche, ha una storia, co' suoi documenti, che bisogna studiare per formarsene un'idea. E questi documenti sono opere voluminose di scrittori, intorno ai quali sono già molti studi. Tra questi, finora, che si sappia, nessuno del brillante assertore. E converrebbe che una volta o l'altra egli si risolvesse a dimostrare in qualche modo la sua competenza nella filosofia, tedesca italiana o turca, a suo piacere.

PENSIERO EDUCATIVO ITALIANO. — Con questo titolo, sotto la direzione del prof. Filippo Giuffrida (autore di un buon saggio sul *Fallimento della pedagogia scientifica*)

la casa editrice « Il Solco » di Città di Castello pubblicherà una collezione di scritti pedagogici, in volumi di 200 a 250 pagine, testo e introduzione critica. « Criterio direttivo della collezione è che educazione sia tutta la vita dello spirito: per questo mentre la pigra pedagogia oggi in auge restringe il complesso problema educativo alla scuola elementare e ignora il pensiero educativo italiano, noi vogliamo rinnovare la pedagogia al soffio del pensiero religioso e filosofico dei grandi Maestri ». La prima serie conterrà scritti di Mazzini, Gioberti, De Sanctis, Cattaneo, Berti, Settembrini, Bertini, Capponi. All'egregio giovane che curerà il volume del Berti si vorrebbe raccomandare la ricerca degli scritti men noti, anzi quasi affatto dimenticati, che del B. si trovano nei vecchi giornali subalpini. Qualche indicazione troverà nel recentissimo volume di B. Spaventa, *La libertà d'insegnamento* (Una polemica di settanta anni fa) Firenze, Vallecchi; specialmente nell'*Introduzione* dell'editore.

SCRITTORI CRISTIANI ANTICHI s'intitola una collezione di scritti annunciata dalla Libreria di cultura di Furio Lenzi: che, « prendendo le mosse dalle prime manifestazioni letterarie cristiane extracanoniche, comprenderà i principali rappresentanti del pensiero e della propaganda cristiani nei primi secoli, arrestandosi per gli scrittori greci o latini all'alba del IV secolo, e scendendo per gli orientali agli inizi del VI ». Degli scrittori greci e latini sarà dato testo e versione; degli orientali la sola versione. Ottima idea, se i testi che si pubblicheranno non diverranno materia di inopportuni commenti a base di pseudolirismo mistico, come farebbe temere qualche frase del programma; dove si dice che la raccolta « non ha intenti strettamente eruditi » e si soggiunge:

« L'antica esperienza cristiana costituisce per ogni religiosità quel che la terra rappresentava per il mitico Anteo; la fonte della forza e della vitalità. Senza il contatto

con la vita cristiana dei primi secoli, il cristianesimo storico minaccia fatalmente di irrigidirsi nella morte, e di perdere la scaturigine del suo fiorire».

Sono in corso di stampa i primi volumi: *La lettera a Diogneto*, a cura di E. Buonaiuti; *La passione di S. Perpetua e S. Felicità*, a cura di G. Sola; e *Bardesane, Il dialogo delle leggi dei paesi*, a cura di G. Levi della Vida.

E. BUONAIUTI. — *Immanentismo idealistico ed esperienza religiosa* (nella *Riv. trin. di studi filos. e religiosi*, 1920, I, 77-86). [Il prof. B. con uno zelo religioso di cui si potrebbero forse desiderare manifestazioni, non dico più degne, ma più utili ai fini spirituali e scientifici da cui si pretende ispirato, da qualche tempo in qua non ha più pace per i pericoli che vede nel diffondersi di questo immanentismo idealistico. Il quale per lui non è soltanto una filosofia sbagliata, che «recide alle sue intime radici l'albero di tutta l'umana speculazione», ma una macchina di guerra costruita a bella posta per battere in breccia il cristianesimo e quelle discipline storico-religiose, che, sempre secondo il B., sarebbero le ventalidelle più venerande tradizioni religiose. Il B. perciò non dubiterà di scrivere che «facendo a fidanzanza con la profonda e vasta incultura italiana» in materia di studi religiosi, «l'idealismo assoluto trova comodo denigrarli e ritardarne con ogni mezzo, più o meno corretto e più o meno leale, (sic!) il faticoso progresso» e che questo sciagurato idealismo «pensa così di garantirsi le spalle, mentre, con una sicumera che desta stupore, si attenda di strappare al cristianesimo i suoi connotati storici, per ridurlo ad una approssimazione incompiuta dei propri presupposti, e di chiudere a forza nel recinto della speculazione razionale, i valori più genuinamente caratteristici della reli-

giosità», E così via, moltiplicando le parole, con la solita frondosa fraseologia. Alla quale l'idealismo assoluto, quest'Anticristo dipinto con sì truci colori, non avrebbe motivo di rispondere in nessuna maniera: poichè per «idealismo assoluto» o «immanentismo» il B., come risulta da tutto il suo scritto, non intende se non una persona; e le idee di questa persona, chi le conosce, non può non vedere subito che il B. non le conosce, quantunque presuma, certo in buona fede, di averne colto a volo la logica, lo spirito e il significato; e chi non le conoscesse, dallo spettacolo di tanta agitazione d'animo quanta ne trapela da questa diatriba, non potrà che essere invogliato a cercare i libri, che il B. non ha avuto ancora il tempo di leggere.

Uno schiarimento meriterebbero bensì quelle oscure parole che il B. s'è lasciato cascar dalla penna, dell'interesse che l'idealismo assoluto avrebbe a ritardare il progresso degli studi storico-religiosi in Italia «con ogni mezzo ecc.». Possibile che abbia voluto alludere al voto contrario dato dal sottoscritto a un incarico di Storia delle religioni, che il B. proponeva; voto motivato con ragioni lealissimamente dichiarate e messe a verbale? Che diamine! Uno spiritualista di quella forza, un cristiano autentico e così sensibile, un mistico così infiammato di «fede nel soffio che spirava dove vuole e prostra imperiosamente nella polvere ogni velleità di recalcitranti (1) farebbe dunque tanto rumore per una così materiale miseria, come un incarico universitario mancato?

G. G.]

CHIARIMENTI. — [Il signor ALESSANDRO d'EMILIA ci prega di pubblicare questi chiarimenti intorno alla tesi da lui sostenuta nella sua Teoria della conoscenza, di cui parlò il Fasio Allmayer nel secondo fascicolo (pp. 230-232). «Non intendo di-

scutare il giudizio del mio critico al quale debbo lasciare ampia libertà di valutare l'opera mia come crede; ma non posso lasciar passare invece, senza rettificarla, una affermazione con la quale si travisa il mio pensiero.

« Il Fazio dice che per me conoscenza non è l'atto del conoscere ma l'insieme delle conoscenze; ed aggiunge che mi propongo di conoscere le conoscenze « non nel senso filosofico di renderci conto del valore della conoscenza », ma in quello « scientifico di conoscere ciò che conosciamo ».

« A me pare che questo « conoscere ciò che conosciamo » (che non è poi scientifico) non abbia significato alcuno. La mia indicazione è trasformata dal Fazio in quella di « conoscere le cose conosciute ». Ma, mentre il conoscere le cose conosciute è privo di significato, poiché il fare un elenco di conoscenze, una « rivista di ciò che conosciamo » non è cercare di conoscere (si tratta infatti di cose già conosciute), il conoscere la conoscenza come invece ho detto io, ha un significato ben preciso. Conoscere la conoscenza è fare della conoscenza, già formatasi, oggetto di un nuovo atto di conoscenza con l'obiettivarla quella appunto formatasi prima, farla cioè divenire oggetto di un nuovo atto di conoscenza da parte del soggetto. Conoscere la conoscenza è staccarsi, direi quasi, dal corso del conoscere semplice per sollevare alla coscienza l'atto stesso del conoscere. Tutto il mio volume è precisamente il tentativo di rappresentarmi dinanzi agli occhi della mente l'insieme delle conoscenze nel suo svolgersi, nel suo estendersi e nel suo approfondirsi per costruire la base di osservazione che doveva condurmi al fine delle mie ricerche. E questo fine è indicato con precisione negli ultimi capitoli del volume nei quali si tratta dell'ipotesi e di tutte le conseguenze che dall'ipotesi possono derivare.

« Il mio volume è semplicemente l'introduzione di un'opera completa di pensiero che non speravo di poter condurre a termine. Ora invece è già pronto da circa un anno,

non precisamente il secondo volume, ma un volume in cui si anticipano alcuni risultati fondamentali di tutta l'opera. In questo secondo volume, che pubblico prematuramente appunto in risposta alle critiche mosse al primo, si trova, spero, la giustificazione del mio pensiero.

« Intanto mi si permetta di notare che una prima conseguenza dell'iniziale fraintendimento del mio pensiero ha portato ad un secondo travisamento.

« Il Fazio crede infatti che sia mio intendimento svalutare la filosofia per farle dare lo sgambetto dalla scienza. Non ho mai pensato una tal cosa. A me pareva di aver ben distinto il campo dell'una da quello dell'altra con l'assegnare alla prima il compito di conoscere semplicemente ed alla filosofia quello di conoscere la conoscenza.

« L'aver vuotata questa indicazione di ogni ragionevole contenuto doveva portare, come infatti ha portato, a fraintendere il valore da me dato alla filosofia.

« Nel mio concetto la filosofia sta alle scienze come queste stanno all'azione pratica che l'uomo svolge per modificare l'ambiente in cui vive. Ciò risulta sopra tutto dallo stesso oggetto che alla filosofia ho attribuito (conoscere la conoscenza) rispetto al compito proprio della scienza (conoscere). Il che, se non erro, vuol dire che oggetto della filosofia è la ricerca delle leggi, in base alle quali il lavoro scientifico procede nell'opera inconsapevole degli scienziati: inconsapevole in quanto questi adoperano le facoltà, adatte alle ricerche scientifiche, senza rendersi conto di esse, del come agiscono e degli strumenti che vengono foggiate per dar corso alla loro azione. Lo scienziato adopera tali facoltà così come le possiede e ne ottiene determinati risultati. Da questi, presi come indice dell'azione di quelle facoltà, parte o dovrebbe partire la filosofia per rendersene conto proprio allo stesso modo con cui la scienza si rende conto degli oggetti (dirò così) di tali facoltà. Il mezzo col quale le scienze costruiscono il loro contenuto, è dato dalle

ipotesi: la filosofia dovrebbe quindi fornire il mezzo per rendersi conto delle ipotesi e per valutarle, non empiricamente, ma con fondamento. Sarà compito discutibile, ma è un compito preciso che ho tentato di adempiere e che, se fosse possibile adempiere, darebbe alla filosofia un valore pratico. Infatti questa avrebbe un'utilità indiretta o strumentale, come direbbero gli economisti, poichè gioverebbe alla scienza, che a sua volta giova all'azione pratica. Le ricerche filosofiche non sarebbero allora ritenute oziose, come vengono oggi da molti giudicate, per il nessun contatto che hanno con la vita reale.

« A conferma di questa mia affermazione citerò due punti del mio volume che, anche presi da soli, mostrano il mio vero pensiero. A pag. 159 ho scritto: « Coloro che hanno proclamato la bancarotta della scienza solo perchè da essa non hanno avuto le spiegazioni delle cause prime e dei fini del mondo etc. . . mostrano di non aver compreso che cosa debba essere la scienza etc. . . . Quando invece si riconosca che il compito della scienza è limitato solo a quello di fornire la *conoscenza pura e semplice* e che *non deve estendersi* all'esame del *come* si conosca nel *modo* appunto che si conosce, non può meravigliarsi etc. . . . » E nel capitolo LII completo questo mio pensiero indicando che questo compito del « *conoscere come si conosca* » spetta alla filosofia, dicendo a pag. 164: « Nel percorso analitico la mente si contenta di ottenere le ideazioni senza curare di conoscere come giunge ad ottenerle; una seconda attività mentale sorge quando si sono accumulate sufficienti ideazioni per destare nella mente la curiosità di sapere come queste si sono formate etc. . . . ». E termino affermando che questa seconda attività è quella filosofica, che paragono alla superficie in rapporto alla scienza, che paragono al percorso lineare.

« Nel capitoletto LXVIII ho scritto: « Il

fondo filosofico esiste sempre come quello mistico, in ogni pensiero umano e prende sviluppo solo in epoca più matura accrescendo il dominio che l'uomo ha sui fenomeni ».

« Queste citazioni mi paiono sufficienti per mostrare quanto sia ingiusta l'accusa mosami di volere dar bando alle idee filosofiche. Non credo di appartenere a coloro che il mio critico indica quando dichiara che: « È un pezzo che le scienze particolari vogliono dare il berservito alla filosofia ».

« L'amore che ho portato a studi, che non erano quelli pei quali mi ero avviato, può servire di prova della stima che ho per le discipline filosofiche tanto più che il mio sogno è appunto quello di poterle servire degnamente ».

Aspettiamo dunque il nuovo volume che il D'Emilia ci promette, con la speranza che esso riesca a portare tutta la desiderabile chiarezza nel suo pensiero, E allora si potrà tornare a discorrere delle sua Teoria della conoscenza].

LIBRI NUOVI

M. CASOTTI — *Saggio di una concezione idealistica della Storia*. — Firenze, Vallecchi, 1920 (pp. 446 in-16^o) — L. 12.

E. CHIOCCETTI — *La filosofia di B. Croce* 2^a ed. — Milano, Vita e Pensiero 1920 (pp. VIII-342 in-8^o) — L. 10,75.

M. GRABMANN — *S. Tommaso d'Aquino*, trad. da C. di Fabio. — Milano, Vita e Pensiero, 1920 (pp. 182 in-16^o) — L. 5.

GIOBERTI-MASSARI — *Carteggio* (1838-1852) pubbl. e annotato da G. BALSAMO-CRIVELLI. — Torino, Bocca, 1920 (pp. XII-610, in 16^o) — L. 26.

A. LUZIO — *Giuseppe Massini carbonaro*. — Torino, Bocca, 1920 (pp. 500 in-16^o) — L. 24.

In appendice, un cap. su « Gioberti e la *Giovane Italia* ».

INDICE DEI NOMI

- Aglaofemo**, 398.
Agostino, 68, 91, 122, 152, 266, 278-27,
396, 438-441.
Alberto Magno, 271.
Alfarabi, 270.
Aliotta A., 125, 240.
Amendola G., 236-237.
Anassimandro, 429.
Anassimene, 430.
Anquetil du Peron, 45.
Antistehe, 418.
Apuleio, 46.
Aquilanti F., 449.
Ardigò R., 97-98.
Argiropulo G., 282-283.
Ariosto L., 20.
Aristippo, 418.
Aristotele, 10, 15, 24, 55, 86-87, 91,
94, 115, 228, 271, 274, 276-278, 280,
282-283, 287, 298, 311, 384, 389,
394-395, 405, 424-426, 432,
Aryabhatta, 57.
Averroè, 271, 275, 277, 407.
Avicenna, 270, 274, 394.

Babrio, 45.
Bacone F., 231, 388.
Baillie J. B., 121-122.
Balzac H., 11.
Baratono A., 442-447.
Baumgarten A. G. † 334.
Belloni Filippi F., 38.
Bergson H., 238-239, 378.
Berkeley G., 236-237.
Bertinatti G., 74.
Bertini G. M., 408, 412.
Bessarione, 281, 283.

Bignone E., 127, 431-438.
Blanchet L., 438-442.
Blondel M., 380, 385, 388-392.
Boeckh Ph. A., 411.
Bonatelli F. 100.
Bonaventura da Bagnorea, 274.
Bonucci A., 354-356.
Borghini V., 243.
Bradley F. H., 101-102.
Brelli F., 105-107.
Brünnecke, 408, 417.
Bruno G., 15, 58, 158-172, 179-180, 195,
305, 407.
Buddha, 54.
Buonaiuti E., 238, 450.
Byron G., 249, 256.

Caird E., 89-90.
Campanella T., 127-128, 179-180, 199,
407, 438-439, 441-442.
Carducci G., 249.
Cartesio R., 15, 122-123, 208, 237, 287,
314, 438-442, 443.
Cassirer, E., 324-328.
Castellano G., 234-236.
Catone, 247.
Cesareo G. A., 221-227.
Chafakya, 56.
Chateaubriand F. R., 194.
Chiocchetti E., 239.
Cicerone M. T., 86, 278, 280.
Clemente Alessandrino, 54-55.
Coleridge S. T., 251.
Comte A., 231.
Confucio, 40, 79.
Constant B., 194.
Corneille P., 14.

- Cortese N., 358-360.
 Costa F., 352-354.
 Cousin V., 288.
 Covotti A., 429.
 Cremonini C., 22.
 Cristo (Gesù), 41, 68-69, 71, 97, 129-141,
 194, 259-269, 278, 331.
 Croce B., 112-183, 119-121, 123, 222,
 225-226, 234-236, 239-240, 332-346,
 365, 448.
 Crönert, 84.
 Curci (Padre), 421-422.

 D'Abano P., 275.
 D'Andrea F., 358-360.
 Dante, 92-97, 241-258, 264, 273-274, 278,
 302, 368.
 Demetrio Falereo, 45.
 D'Emilia A., 230-232, 451.
 Democrito, 22.
 Dentice D'Accadia C., 329-332.
 De Ruggiero G., 239-249.
 De Sanctis F., 14, 16, 158, 225, 240,
 255, 301, 334, 342-334.
 De Sarlo F., 99-105.
 Descartes R., v. Cartesio.
 Deussen P., 38.
 De Wulf M., 239.
 Diels H., 84-86.
 Dionigi l'Areopagita, 284-286.
 Donati B., 322-324.
 Duns Scoto, 274.

 Ecateo, 44.
 Edmunds A. J., 40.
 Eisler R., 427.
 Empedocle, 396, 429-430.
 Engels F., 448.
 Epicuro, 84-86, 431-438.
 Eraclito, 429-430.
 Ercole F., 92-97.
 Erigena Scoto, 286, 394.
 Ermann, 46.
 Eusebietti P., 350-351.
 Eusebio, 396.

 Falconetti A. F., 74-75, 77, 82-83.
 Fedro, 45.

 Ferri, L., 184-185.
 Fichte J. G., 102, 378.
 Ficino M., 60-73, 127, 142-157, 270-286,
 394-407.
 Filodemo, 84-86.
 Filolao, 46, 79, 396.
 Filone, 54.
 Firenzuola A., 45.
 Formichi C., 38.
 Foscolo U. 174.
 Fouchet, 51
 Fouillée A., 351.
 Fraccaroli G., 84-85.
 Froebel F. 362.

 Galilei G., 22.
 Galli E., 229-230.
 Gallucci G., 123-124.
 Galluppi P., 4, 74, 82-83, 179, 190.
 Garbe R., 47-48, 55.
 Gassendi P., 433.
 Gazali, 270, 394.
 Gentile G., 93, 106, 112-113, 115, 123,
 239-240, 339-340, 354-356, 356-358,
 420, 423, 447.
 Gera F., 76.
 Geyser J., 424-426.
 Gherghi G., 127-128.
 Giamblico, 54, 397-398.
 Gioberti V., 4, 16, 74-82, 105, 174-190,
 306, 420-423.
 Giuffrida F., 449.
 Grote G., 408.

 Harnack A., 40.
 Hartmann E., 102.
 Hegel G. W. F., 15-16, 88, 102, 111,
 178-179, 184-185, 188, 288-290, 301,
 305.
 Herbart J. F. 314.
 Hobbes Th., 322-324.
 Hodgson S. H., 100-101.
 Höfding H., 291.
 Huit Ch., 400, 405, 407.
 Hume D., 23, 174, 237.

 Inge W. R., 87-91.
 Isocrate, 46.

INDICE DEI NOMI

- Juvalta E., 214-221.
- Kant E., 15-16, 23, 26-27, 58, 88, 126,
179, 215-216, 222-223, 232, 234, 267-
269, 288, 292, 309-310, 324-328, 329-
332, 334, 347-348, 366, 377-379, 391,
425.
- La Bruyère J. de, 13, 16.
- Laudino C., 65-66, 148-149, 402.
- Lao-tze, 41.
- Lattanzio, 396.
- Leibniz G. G., 287.
- Leopardi G., 14, 194, 257.
- Levi Ad., 125-126, 426-431.
- Levi Al., 352.
- Locke G., 237, 287-288.
- Lombardo - Radice G., 239, 447.
- Luciano, 52.
- Lun-yu, 11.
- Lutero, 129, 267.
- Machiavelli N., 245.
- Mackintire Salter W., 211-214.
- Malte - Brun, 75.
- Mamiani T., 176, 178, 181.
- Manzoni A., 174, 245.
- Marchesini G., 97-98.
- Marsilio da Padova, 275.
- Mara C., 448.
- Medici, Cosimo dei —, 61-64.
- Medici, Lorenzo dei —, 66.
- Mercanti P., 238-239.
- Mercier D., 128, 239.
- Metrodoro, 54, 86.
- Metzger, 4.
- Miceli V., 356-358.
- Missiroli M., 240.
- Nazzari R., 122-123.
- Neumann, 49.
- Nietzsche F., 211-214.
- Orazio, 236.
- Orfeo, 396, 398, 401.
- Oriani A., 239.
- Origene, 55.
- Palmieri L., 183-184.
- Paolo di Tarso, 129-141, 226, 259-267.
- Papini G., 240.
- Pareto V., 239.
- Parmenide, 23, 32, 90, 437.
- Pascoli G., 338.
- Pasquali G., 236.
- Pastor L., 275.
- Paulsen F., 99, 101.
- Pelagio, 266.
- Pellico S., 174.
- Petrarca F., 275-280, 284.
- Philippson R., 84-86, 236.
- Picavet F., 126-127.
- Pico G., 395.
- Pindaro, 46.
- Pitagora, 46-48, 175, 396, 398, 405.
- Platone, 24, 29, 30, 32, 36, 49, 55, 62,
64, 66-68, 87-91, 131, 150-157, 175,
205-206, 271, 274, 276-280, 283-286,
287, 289-290, 292, 373, 375, 394-395,
397-407, 408-419, 425-426, 432.
- Pletone Gemisto, 281-283.
- Plotino, 54-56, 87-91, 153-155, 284, 394,
398-399, 402, 438.
- Porfirio, 54, 397-398.
- Prezzolini G., 240.
- Proclo, 55, 272, 402-403.
- Protagora, 26, 205.
- Psello M., 398.
- Puini C., 237-238.
- Quetelet L., 78.
- Racine J. B., 13.
- Ranzoli C., 124-125.
- Reinke, 100.
- Renouvier C., 108.
- Rensi G., 108-116, 240.
- Ritter C., 408.
- Rosmini A., 4, 78, 81, 100, 108, 177-179,
190, 220, 292-293, 317-321, 366, 447.
- Rossetti, 245.
- Rousseau J. J., 110.
- Sainte - Beuve Ch. A. de., 13.
- Saitta G., 233-234.
- Savonarola G., 72-73.
- Schelling F. W., 102, 208.
- Schleiermacher F. E. D., 418.

- Schopenhauer A., 39, 213, 257.
 Schröder, 47.
 Scilace di Carianda, 44.
 Seleuco Nicatore, 50-51.
 Sesto Empirico, 108, 290.
 Seydel, 40.
 Shakespeare W., 226.
 Socrate, 34, 210, 373-374, 400, 405, 409-419.
 Spaventa B., 58, 186, 173-190, 240, 297, 306, 312-321.
 Spinoza B., 91, 235, 384.
 Steiner R., 346-349.
- Taine H., 11, 13.
 Talete, 48, 430.
 Tejesio B., 179, 383, 407.
 Teodorico di Friburgo, 272-273.
 Tignosi N., 61.
 Tommaseo N., 15, 75.
 Tommaso d'Aquino, 53, 95-97, 105-106, 149, 271, 274, 439, 441.
 Trimegisto M. 396-398, 401.
- Troya C., 243, 248.
 Usener, H., 85, 431, 433, 437.
 Varahmihira, 57.
 Varisco B., 240.
 Ventura L., 351.
 Vera A., 184.
 Vico G., 15, 58, 106, 174, 179-181, 240, 301, 324, 364-366, 373, 448.
 Vidhyabysana, 57.
 Vivante L., 227-228.
 Vossler K., 344.
- Wagner W., 213.
 Ward, 101.
 Weber L., 232.
 Wilamowitz U., 84.
 Witelo, 272.
- Zeller E., 102.
 Zenone d'Elea, 430-431.
 Zoroastro, 396, 398, 401.
 Zuretti C. O., 408.

BRELLI F., <i>Logica della volontà</i> (V. Fazio - Allmayer)	pag. 105
CASSIRER E., <i>Kants Leben und Lehre</i> (C. Dentice D'Accadia)	» 324
CESARRO G. A., <i>Saggio sull'arte creatrice</i> (A. Omodeo)	» 221
CROCE B., <i>Nuovi saggi di estetica</i> (L. Russo)	» 332
D'EMILIA A., <i>La teoria della conoscenza</i> (V. Fazio - Allmayer)	» 230
DENTICE D'ACCADIA C., <i>Il razionalismo religioso di E. Kant</i> (C. Sgroi)	» 329
DE SARLO F., <i>Filosofi del tempo nostro, Psicologia e Filosofia</i> (R. Nazzari)	» 99
DIELS E., <i>Ein Epikureisches Fragment ueber Götterverehrung</i> (E. Bignone)	» 84
DONATI B., <i>Il rispetto alla legge dinanzi al principio d'autorità</i> (A. Cammarata)	» 322
EPICURO, <i>Opere, frammenti, testimonianze della sua vita</i> (V. Fazio-Allmayer)	» 431
ERCOLE F., <i>L'unità politica della nazione italiana e l'Impero nel pensiero di Dante. — Per la genesi del pensiero politico di Dante: la base aristotelicòtomistica</i> (P. Nardi)	» 92
EUSEBIETTI P., <i>Elementi di pedagogia</i> (E. Codignola)	» 350
GALLI E., <i>Nel regno del conoscere e del ragionare</i> (G. Saitta)	» 229
GEYSER J., <i>Die Erkenntnistheorie des Aristoteles</i> (A. Carlini)	» 424
INGE W. R., <i>The philosophy of Plotinus</i> (A. Carlini)	» 87
JUVALTA E., <i>I limiti del razionalismo etico</i> (P. Carabellese)	» 214
LEVI AD., <i>Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia greca fino a Platone</i> (V. Fazio-Allmayer)	» 426
MACINTYRE SALTER W., <i>Nietzsche, The Thinker</i> (C. Dentice D'Accadia)	» 211
MARCHESINI G., <i>Lo spirito evangelico di R. Ardigò</i> (V. Fazio-Allmayer)	» 97
PHILIPPSON R., <i>Zur Epikureischen Götterlehre</i> (E. Bignone)	» 84
RENSI G., <i>Lineamenti di filosofia scettica</i> (M. Casotti)	» 108
STEINER R., <i>La filosofia della libertà</i> (V. Fazio-Allmayer)	» 346
VENTURA L., <i>La concessione nazionale dell'educazione secondo A. Fonillée</i> , (E. Codignola)	» 351
VIVANTE L., <i>Principii di Etica</i> (V. Fazio-Allmayer)	» 227

Note e Notizie.

La filosofia nei licei (p. 117). — B. Croce (p. 119). — B. Baillie (p. 121). — R. Nazzari (p. 122). — G. Gallucci (p. 123). — C. Ranzoli (p. 124). — A. Levi (p. 125). — Filosofi medievali e del Rinascimento (p. 126). — E. Bignone (p. 127). — Giuseppe Gherghi (ivi). — D. Mercier (p. 128). — Giuseppe Saitta (p. 233). — Giovanni Castellano (p. 234). — Giorgio Pasquali (p. 236). — Giorgio Berkeley (p. 236). — Carlo Puini (p. 237). — Pietro Mercanti (p. 238). — Guido de Ruggiero (p. 239). — Giuseppe Rensi (p. 240). — Alessandro Levi (p. 352). — Fausto Costa (p. 352). — A. Bonucci (p. 354). — Vincenzo Miceli (p. 356). — Nino Cortese (p. 358). — Il IV Congresso Italiano di Filosofia (p. 448). — Pensiero educativo italiano (p. 449). — Scrittori cristiani antichi (ivi). — E. Buonsiuti (p. 450). — A. d'Emilia (p. 451).

GUASTICCHI ALBERTO, *gerente responsabile.*

Città di Castello, Società Anonima Tipografica «Leonardo da Vinci».

PERIODICALS

PERIODICALS

M529428

B4
G5
v. 1

