

# LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

---

II.

I PLATONICI.

VIII.

MISTICI: A. CONTI, G. ALLIEVO, B. LABANCA E F. AGRÌ.

III.

Un'altra dialettica, con maggiori pretese del Conti e dell'Allievo, scrisse un altro filosofo teista e cristiano, sebbene più liberale assai del Conti: Baldassarre Labanca (n. ad Agnone nel 1829): uno degli scrittori di cose filosofiche più laboriosi che abbia avuto l'Italia nella seconda metà del secolo passato. Della maggior parte delle sue pubblicazioni non è possibile qui tener conto, perchè sono estranee alla filosofia, riferendosi alla storia del cristianesimo, che l'autore dal 1886 professa nell'università di Roma. Dove, come egli ha testè dichiarato francamente in certi suoi Ricordi (1), « prese commiato del tutto dagli studii filosofici, pur avendone rispettosa memoria, pur non isconoscendo mai la loro necessità educativa, e pur ammettendo le passate e presenti relazioni, che essi hanno con gli studii di tutte le religioni, massime di quella cristiana ». Curioso commiato, che ricorda certe impazienze del Mamiani, prima che le *Confessioni* finissero di persuaderlo, ch'egli era nato proprio per la filosofia: quando non vedeva l'ora e il momento di separarsi per sempre da questa impudente, che si presentava a lui, non chiamata, nè desiderata! Il Labanca non ci ha mai detto, ch'io ricordi, quali motivi lo spingessero a dare un addio agli studii filosofici,

---

(1) *Ricordi e giudizi sopra studii filosofici e religiosi* (estr. dall'*Italia moderna*), Roma, 1907, p. 5. Anche alcuni anni fa il Labanca, in un suo articolo *Ancora di alcune leggi sulla storia delle scienze* (estr. dalla *Riv. di filos. e sc. affini*, Bologna, 1901), p. 12, scriveva: « Dato con le notizie precedenti quasi un ultimo commiato alla filosofia, da me coltivata per anni parecchi... ».

nei quali egli pure è convinto d'averne stampato un'orma sua<sup>(1)</sup>. Ma, senza indagare i motivi della sua determinazione, questa per se stessa ci attesta che nella filosofia egli non trovava l'acqueta-mento dell'anima e quella soddisfazione che è propria di chi posa nella verità, come *fera in lustra*. Ma forse nella filosofia il Labanca non aveva mai cercato propriamente la verità; e non lo dico per biasimo, perchè non è da tutti quella passione, quell'innamoramento della Dea cantata da Parmenide e dal Bruno, che è lo stimolo e quasi il fuoco della ricerca filosofica; e molti nobili spiriti vivono per altre passioni intellettuali; e alcuni trovano il loro pieno appagamento nella semplice ricerca per la ricerca, nel lavoro per il lavoro, nella stessa veglia operosa e infaticabile dell'accertare, del raccogliere, dello scrivere, del pubblicare — col solo orgoglio di poter dire agli altri: eccomi qui sempre sulla breccia a compiere il mio dovere di studioso! Questa a me pare sia stata la tempra spirituale del Labanca. Lavorare, lavorare: tale la preoccupazione maggiore della sua vita. Aver sempre lavorato, il titolo maggiore che da alcuni anni vien chiedendo agli studiosi che gli si riconosca. Negli stessi Ricordi ce lo dice con la sua simpatica ingenuità: « Le occupazioni della scuola non mi distrassero dal lavoro assiduo del tavolino, essendo convinto che un professore, che voglia esser davvero professore di Università, ha il doppio dovere d'insegnare e di stampare lavori, che siano il portato delle sue ricerche e lucubrazioni ». E a questo dovere egli sa bene di non esser venuto meno. Quindi gli elenchi frequenti de' suoi tanti lavori. Quindi quella sua maniera di lavorare, in cui i materiali sono più affastellati che elaborati; e talvolta raccolti, ma non vagliati; e da ogni parte, purchè la fatica fosse maggiore, e il frutto più abbondante. Quindi quel tono pacato, freddo, *sine ira et studio* di nessun genere, di tutti i suoi scritti: dove l'animo dell'autore rimane estraneo alla sua materia. Quindi anche la verità *vissuta* della sua tesi, che lo storico della filosofia e lo stesso storico della religione deve mantenere scrupolosamente la più perfetta oggettività. « Lo storico religioso — egli ha scritto, rappresentando quasi se stesso — ha l'obbligo di adunare le varie credenze religiose, come tanti fenomeni religiosi, non lasciandosi imporre, nell'apprezzarle,

---

(1) Fra i molti indizii di questa sua convinzione, ricorderemo che egli fece tradurre e pubblicare nell'*Eco del Sannio* dell'11 marzo 1905 lo sperticato giudizio di R. Flint sulle sue opere, a proposito della *Dialettica*; giudizio che si ebbe occasione di ricordare anche nella *Critica*, IV, 64.

da dogmi chiesastici e da pronunziati teologici o filosofici » (1). Dunque, *adunare* semplicemente (perchè l'apprezzare senza religione e senza filosofia una credenza religiosa sarebbe poi uno di quei miracoli, ai quali nè pure il Labanca crede!). Libri, infatti, come quello intitolato *Gesù Cristo nella letteratura contemporanea straniera e italiana, studio storico-scientifico* (2) non potrebbero nascere senza questa ferma convinzione che giova, che bisogna adunare il più che si può.

Il Labanca, pertanto, potè senza dolore dividersi dalla filosofia, poichè vedeva che anche nella storia del cristianesimo c'era molto da fare. Onde mutarono le occupazioni: non mutò l'uomo, nel cui animo la filosofia non era mai penetrata, ma ferveva sempre l'entusiasmo del fare, del lucubrare, dello scrivere. Di filosofia aveva cominciato a scrivere nel 1857, con un discorso *Intorno al vero e al falso spirito della filosofia contemporanea*: e aveva durato ad occuparsene intensamente per un trentennio, mettendo a stampa libri e opuscoli in gran numero: tanti, che potevano bastare. Nel 1864 diè in luce due volumi di lezioni *Della filosofia razionale* (3); tre anni dopo un terzo volume *Della filosofia morale* (4). Ma erano manuali scolastici per i licei. Il capolavoro lo pubblicò nel 1874: *Della dialettica libri quattro* in due volumi (5): due grossi volumi ripieni di molta storia non necessaria allo sviluppo della dottrina dell'autore; storia non sempre esatta, per intelligenza e conoscenza diretta e accurata dei testi classici e della relativa letteratura. Ma a noi preme soltanto dare un cenno della dottrina che vi è esposta.

Col Conti e con l'Allievo il Labanca s'accorda nel ritenere che la filosofia vera debba avere un metodo e un principio conciliativi, tali da comporre in armonia dialettica tutti i metodi e tutti i principii apparentemente contraddittorii. *La filosofia perenne* del Conti si può ben maritare col metodo *inclusivo*, che il Labanca oppone

(1) *Ancora di alcune leggi cit.*, p. 13.

(2) Torino, Bocca, 1903.

(3) Firenze, Cellini, 1864; 2.<sup>a</sup> ediz., 1868; 3.<sup>a</sup> ediz., 1872.

(4) Firenze, Cellini, 1867; 2.<sup>a</sup> ediz., 1870.

(5) Ne possiedo (e la debbo alla cortesia dell'Autore) l'edizione del 1876 (Firenze, Cellini) che s'intitola Seconda edizione, e reca nell'Avvertenza la data del 1874. Invece l'A. cita in più luoghi, dove ricorda quest'opera, le due edizioni come uscite nel 1876 e 1878. Si può trattare di un *lapsus memoriae*, di quelli di cui lo stesso Labanca tratta nelle *Osservazioni psicologiche su Le distrazioni mentali* (*Filos. d. sc. ital.*, 1882). Una parte della *Dialettica* era già stata pubblicata nella 1.<sup>a</sup> ediz. della *Filosofia razionale*.

ai metodi esclusivi. L'oggettivismo fondato sulla immediata attesa della coscienza soddisfa a pieno anche le esigenze mentali del Labanca. Anche per lui, come per Conti e per l'Allievo, il punto di partenza della filosofia, *l'ubi consistam*, è la coscienza del soggetto: principio, raggiunto il quale, il Labanca, tentando il pathos filosofico, dice che « sentesi, più che diletto, paura, veggendoci ridotti nella solitudine del subbietto conoscente, diventato a sè stesso obbietto conosciuto » (I, 298). Ma nello stesso fatto del conoscere si ha subito il mezzo di liberarsi da cotesta paura: « Cotesto fatto avvertiamo come nostro; se non che come termine di qualcosa, che non è nostro. E per fermo, noi avvertiamo di conoscere, e in modo indubitato che il conoscere a noi appartiene, certamente; ma nel medesimo tempo avvertiamo che noi conosciamo qualcosa, che non è nostro, come dire delle cose e delle idee, che in nessun conto sono nostre, nè come nostra sostanza, nè come modificazioni e produzioni di essa sostanza ». Qui il Labanca molto sottilmente fa osservare che bisogna assegnare a questo qualcosa che non è nostro una cagione estrinseca a noi, onde può concludere: « Di tal guisa appar manifesto che del fatto del conoscere non è una sola la cagione, cioè il nostro subbietto conoscente, sì bene è il concorso di due cagioni, intrinseca l'una, estrinseca l'altra ». E qual'è quest'altra? Ce lo dirà *l'osservazione!* (I, 301-3).

Se l'Allievo rifiutava l'*ipermisticismo*, il Labanca rifiuta e condanna severamente lo stesso misticismo: « esaltazione fantastica per le cose divine, quasi che l'uomo potesse mettersi a faccia a faccia con Dio.... È tempo di farla finita nella filosofia con ogni maniera di misticismo. Trattare di Dio, come se fossimo in grado di assodare, *ch'è questo, che fa quest'altro, che sta là, che opera qua*, e va discorrendo, è impresa per la ragione, non solo stolta, ridicola » (II, 179-81). Cotesto in verità sarebbe un misticismo un po' di suo capo. E intanto, se egli condanna come mistico il Gioberti, e protesta di non essere stato mai suo seguace, quel che dice per appartarsene non può salvarlo dal misticismo inteso nella sua forma classica: « Io ho sempre affermato che il contenuto positivo dell'intuito, testimoniato dalla coscienza, consista in innumerevoli idee, formanti quello che ho chiamato sempre mondo intelligibile » (anche Plotino, il gran mistico, definiva l'oggetto del *νοῦς* come *κόσμος νοητός*). « Solamente per un processo dialettico lungo e difficile la scienza giunge a persuadersi, che tante idee devono pur avere un centro uno e assoluto, e siffatto centro è Dio » (II, 182). Vediamo dunque questa dialettica.

La dialettica del Labanca non ha che fare, nè anch'essa, con quella di Hegel: alla quale, come l'Allievo, non risparmia aspre censure. Per lui la filosofia hegeliana « giuoca continuo di confusioni e di equivocazioni » (I, 179). Di una innovazione bensì aveva bisogno la logica antica; ma Hegel « ha voluto condurre tropp'oltre la innovazione, ed ha per conseguenza non iscreditata l'opera di tutti i secoli, cioè la logica eterna della ragione, ma l'opera sua, la sua logica, facendola schiava di meschini paralogismi » (1): « logica di equivoci, e peggio ancora, di logogrifi » (I, 199, 201). E così via. Non si parli, dunque, di Hegel. Qual'era l'innovazione di cui aveva d'uopo la logica aristotelica, e che spetterebbe al Labanca il merito di aver compiuta?

La dialettica è il movimento dell'essere attraverso le tre sue categorie o momenti essenziali: *tesi*, *antitesi*, *sintesi*: corrispondenti ai tre momenti che distingueva anche l'Allievo nella sua dialettica; in quanto per tesi il Labanca intende l'essere *nel suo tutto potenziale*, quale apparisce da prima al pensiero; per antitesi, l'essere stesso *nelle sue parti* (il momento analitico dell'Allievo); e per sintesi, l'essere *nel suo tutto attuale*. Anche pel Labanca la tesi è una specie di sintesi (I, 106): sintesi iniziale, o implicita. La sua antitesi non ha niente che vedere con l'antitesi di Fichte, col secondo momento dialettico hegeliano, che è opposizione alla tesi: essa è l'opposizione interna delle parti dell'essere, scomposto dall'analisi. E' poichè l'antitesi non è se non l'esplicazione della tesi, neppur questa è mera identità pel Labanca, contenendo già in sè la differenza; e quindi non c'è veramente una genesi dei contrarii dall'uno, e non c'è il vero uno, principio produttivo dei contrarii. L'unità finale è la stessa unità iniziale; e questa unità contiene, e perciò è, un aggregato.

Ma sentiamo meglio il Labanca. Il momento tetico, egli dice, è l'*idea*, ossia la virtù iniziatrice di ogni essere concreto: possibilità concreta della cosa, atto incoativo e costitutivo della medesima (I, 114-5). L'*idea* come tale è il genere, che genera e si specifica come molecola, come seme, come anima. La tesi pertanto non è mera identità, ma anche causalità, come l'antitesi non è sola cau-

---

(1) Ecco uno degli esempi addotti dal Labanca: « Egli (Hegel) ha sentenziato vano... il principio d'identità; il che se fosse vero, sarebbe senza meno vana... tutta la sua logica; perchè di essa non potria più dirsi, ch'è quel che è necessariamente » (I, 199-200). Tutti i luoghi comuni e i soliti equivoci contro l'hegelismo sono raccolti qua e là dal Labanca.

salità, ma insieme identità. Nella tesi bensì prevale l'omogeneità, essendovi la relazione verso l'altro implicata e quasi aggomitolata (I, 121); nell'antitesi invece predomina l'eterogeneità. Ma il Labanca tiene a rilevare che la tesi non è mera identità: perchè altrimenti il genere non genererebbe mai, e il processo dialettico non si avvererebbe (123). Il generarsi dell'antitesi, il divenire, in cui consiste pel Labanca il secondo momento categorico, equivale al passaggio dell'essere dal conato all'atto, dalla causa all'effetto: e non include perciò contraddizione, ma semplice contrarietà, quella contrarietà a cui riducesi la relazione causale. Giacchè « i termini contrarii sono in tal modo disposti, che l'uno è sempre potenzialmente l'altro, e l'altro è sempre attualmente l'uno ». Il seme e il frutto s'includono rispetto all'essere e s'escludono rispetto alla potenza e all'atto. Ciò che è proprio appunto della legge di contrarietà: che cioè « i termini contrarii si uniscono senza identificarsi del tutto, si distinguono senza del tutto contraddirsi » (I, 171).

Qui, come ognuno vede, la matassa comincia ad arruffarsi. Poniamo che la tesi sia l'atto incoativo, e in questo senso, la causa o potenza dell'antitesi. La contrarietà allora non è nell'antitesi, nè anche come prevalente sull'identità, ma tra la tesi e l'antitesi. La contrarietà invece il Labanca l'avrebbe dovuto fare sviluppare nel seno dell'antitesi. Ed egli infatti altrove torna a battere da quest'altro lato, quando, giunto alla sintesi, che ha da comporre insieme il vario, se la cava notando che « il secondo momento categorico, abbracciando differenti atti, che si distragano dal conato primo, versa di particolar modo nella contrarietà e nella eterogeneità » (I, 212). Una volta, dunque, l'antitesi è eterogenea verso la tesi, un'altra volta in se stessa. Ma se l'eterogeneità verso la tesi dà modo al Labanca di dedurre, almeno apparentemente, l'eterogeneo dall'omogeneo, dalla eterogeneità immanente all'antitesi, che non è più contrarietà di causa ed effetto, come di potenza e atto, ma di atti tra loro, il ritorno all'omogeneità della sintesi finale gli riesce in tutti i modi impossibile. Curioso il suo sforzo vano attorno a queste insormontabili difficoltà. « I varii atti eterogenei, egli dice, si dicono contrarii, principalmente per questo: che sono varii, e nella loro varietà naturale, tornano pugnanti, non mai repugnanti » (?). Nè ciò basta perchè l'omogeneo arrivi in modo perfetto all'armonico (1). È necessario altresì che l'omogeneo, « esplicantesi, venga

(1) Termine della dialettica del Labanca, per armonico.

alla sua finale esplicazione; a cagion che, se i contrarii, nel loro primo esplicarsi, mostrano a preferenza ciò che hanno di esclusivo, e però di contrastante e cozzante; solo espliciti per intero, dispiegano ciò che posseggono d'inclusivo, per cui si accordano e pacificano ». E volete sapere la ragione? « La ragione è, che i contrarii espliciti reiterano l'unità, onde son mossi; non, a vero dire, di omogenia, ch'è unità originativa implicata, sì di armogenia, ch'è unità terminativa esplicita » (I, 213). Insomma, questa desiata, questa promessa armogenia deve nascere — perchè deve nascere: perchè questa « è verità antica, confessata non meno dalla religione orientale, che credea comporsi l'universo di cose opposte, che dalla religione occidentale: la quale facea generare l'armonia da Marte e da Venere. Il medesimo vero si accettò sempre dai filosofi... ». Che più? l'uomo cerca la donna; lo zoppo s'amica col cieco; l'orgoglioso con l'umile. E l'arte? Nella musica il contralto s'accorda col contrabbasso; nella pittura la luce con l'ombra; nella poesia il serio col faceto. E le antitesi della storia? Tutte le armonizza il progresso « coordinatore universale » (215). — E questo è tutto. La legge della sintesi resta un mistero.

In realtà, tutta questa affannosa costruzione di una nuova dialettica si risolve in nulla. Il Labanca fa una strana mescolanza del divenire aristotelico e del divenire hegeliano, della logica dell'identità e della logica del movimento: ma, in fondo, tutto quello che egli crede di dover ricostruire dialetticamente è da lui presupposto nello stesso punto di partenza in quell'*Unimolto*, che è la sua unità dialettica: unità che comprende il molti *per relazione* (I, 278). La relazione è la funzione del *termine medio* della logica aristotelica: termine medio, dice il Labanca, tra termini contrarii (non contraddittorii, e non identici). Ma il termine medio tramezza tra quelli che il Labanca vuol dire contrarii, presupponendoli; ed è appunto la posizione del problema, anzi che la sua soluzione. E non mi pare che così si vada oltre l'ordine del Conti, e s'avvii comunque una deduzione del molteplice dall'uno.

Ad ogni modo, qual è il primo e sommo termine medio, l'unità dialettica originaria? Se il termine medio è il genere che comprende le differenze, il primo termine medio sarà il genere sommo, l'ente. Ma l'ente astratto o *Tutto conosciuto*, il principio di Rosmini, è destituito di movimento perchè sottratto alla sua relazione col soggetto: bisogna quindi salire più su: all'unità del soggetto con l'oggetto; all'essere, a cui sia intrinseco il conoscere; al conoscere, a cui sia intrinseco l'essere. E questo sarà il Primo dialettico, che il La-

banca, con termine che ricorda il filosofo Tommaso Rossi, denomina *Mente suprema dell'universo* (I, 319): presupposto necessario della relazione di fatto immanente, incontestabile, dell'essere col conoscere, attestataci, come s'è visto, da ogni atto di conoscenza. Questa Mente suprema — che è la mente di Dio (il Labanca non dice, senz'altro, Dio: I, 324) — è pensiero di sè stesso e pensiero di altro distinto da sè, adeguando così il concetto del primo momento categorico del processo dialettico. In questo concetto del principio come pensiero di sè e d'altro si conciliano le tesi opposte dei *monoteisti* e de' *panteisti*: si unisce Dio e universo; ma non si confonde.

Se non che, è questa la natura di Dio, di essere cioè necessaria determinazione verso sè e verso altro, perchè ciò è richiesto dalla definizione del primo momento categorico; o Dio può intendersi come primo momento categorico della dialettica del mondo, quale l'ha concepita il Labanca, perchè esso è, e non può non essere, determinazione necessaria verso sè e verso altro? Il Labanca non ha un'idea chiara della differenza dei due processi, uno dei quali impone al reale una dialettica formale, l'altro mostra immanente nello stesso reale la dialettica, che non è solo del pensiero, ma dell'essere in quanto pensiero: e oscilla tra la deduzione del concetto di Dio dalla sua dialettica e l'induzione di esso da osservazioni estrinseche alla sua dottrina, tendenti a dimostrare la relazione reciproca di tutti gli esseri, e che ciascuno di questi è non solo sostanza ma anche causa; e poi, stanco, torna a ribattere: « Da ultimo, il processo categorico di ciascun essere è necessaria relazione verso sè, e verso altro » (I, 328). Prevede l'obbiezione possibile: « Chi vi dice che questa genuina relazione, propria dei molteplici esseri dell'universo, sia applicabile anche al Primo, al Sommo? — Salvo la differenza d'applicare essa genuina relazione (?), per me è dottrina altamente metafisica e dialettica, che appartiene a tutti mai gli esseri dell'universo ». E, insomma, conchiude: se non accettate la mia dottrina, come conciliate più monoteismo e panteismo? E badate che questa è faccenda di grave momento; perchè nè la storia delle religioni, nè quella della filosofia vi presentano due sistemi antagonistici più vasti, più opposti, che alla dialettica spetti di ridurre ad armogenia!

Cotesta Mente suprema, così definita, assume il titolo di *Mente essente ed efficiente*, che ricorda la formula giobertiana dell'Ente che crea l'esistente. E siccome questa mente è termine medio di tutte le innumerabili idee date, secondo il Labanca, allo spirito dal suo intuito primitivo, e si raggiunge appunto per via d'astrazione, la

tesi del nuovo dialettico rinverga in sostanza con quella del Gioberti, da cui vuole appartarsi. Anche al Labanca Dio non è un processo, ma il primo dato dello spirito: non il termine, ma il punto di partenza del pensiero. E la pretesa dialettica, che vuol mascherare il misticismo, se qualche cosa realmente facesse, farebbe opera affatto vana, intervenendo quando, in realtà, non c'è più niente da fare, perchè c'è già Dio, cioè tutto. Tutta la teoria è una faticosa tela di ragno, che ne dovette costare vigilie e sudori al filosofo agnonese!

Ma bisognerebbe aggiungere un cenno di tutte le discussioni particolari di quest'opera, che fornisce un saggio di una intera enciclopedia filosofica, per dare un'idea dell'incredibile lavoro durato da questa industrie aracne nel tessere la sua estesissima tela. Allo scopo della nostra rassegna può bastare tuttavia lo schizzo che abbiamo dato della dottrina fondamentale.

Accenneremo soltanto un'altra sola trovata del Labanca, poichè di lui abbiamo discusso dopo l'Allievo, che ripone nella personalità divina il fondamento di ogni realtà e di ogni intelligibilità.

Pel Labanca cotesto Dio, intuito dall'uomo in fondo a tutti i suoi pensieri, è personale o impersonale? Non è personale nè impersonale. Un Dio personale, egli dice, è sempre un Dio animale (II, 143): un Dio umanizzato, perciò mentale e corporeo. È un Dio finito, perchè la personalità è individualità. È un Dio *affatto* trascendente (1), perchè come persona vien posto fantasticamente fuori del mondo. — Ma Dio non è neppure impersonale; perchè un Dio impersonale è un Dio nominale: un Dio di nome, non di fatto. Il Dio che perviene alla coscienza di sè nel mondo *sa di comico*. Dio immanente nel mondo? Ma questo è *il solito destreggiar di equivoci*; perchè Dio, se è immanente nel mondo come Dio, deve pur distinguersi da esso, e trascenderlo! — Dunque? — Dunque Dio è *soprappersonale* (II, 137): cioè superiore ai concetti di personalità e impersonalità (come se l'impersonalità fosse un concetto positivo da stare accanto alla personalità!) — In sostanza il suo Dio è mente, cioè coscienza, e quindi persona; e persona trascendente. Ma egli non lo guarda mai in faccia questo Dio, tutto intento sempre a' proprii scartafacci, dove non luce lume di divino.

---

(1) Trascendente è anche pel Labanca Dio. Ma tra trascendenza e immanenza egli doveva pur tentare una conciliazione, — che però, sia detto a suo onore, non concilia niente, e mantiene la trascendenza. Cfr. anche II, 194.

## IV.

Più profondo, perchè più sentito, più elaborato perchè fondato in una cognizione più accurata della storia della filosofia e rispondente a un abito d'indagine e di critica più metodica, è il misticismo di Francesco Acri (n. a Catanzaro nel 1836); il quale ha scritto molto meno degli altri, che abbiamo qui messi in sua compagnia, ma non perchè si sia preoccupato di meno del problema filosofico; anzi appunto perchè ne ha avuto una cura assai più intensa, e ci ha quasi vissuto dentro. La fecondità letteraria degli scrittori precedenti contrasta infatti col carattere mistico della loro filosofia: sa troppo di mondano, di pratico, perchè possa bene addirsi a un animo in cui tutte le idee e tutte le passioni si dileguano innanzi all'idea e alla passione di Dio. L'Acri invece può ora raccogliere tutti i suoi scritti filosofici in due volumi (1), oltre i quattro volumetti dei dialoghi di Platone da lui tradotti. E nel primo di quelli c'è tutto ciò che di più importante egli abbia prodotto come esposizione del proprio pensiero: l'*Abbozzo d'una teorica delle idee* (1870) e il discorso *Della relazione fra la coscienza e il corpo secondo le dottrine chiamate positive* (1879): ora entrambi corretti nella forma con grandissima cura e accresciuti di alcune pagine utili alla conoscenza del cammino fatto dall'autore nel suo misticismo, nel corso del trentennio passato dopo la prima edizione.

Questa scarsezza di produzione scientifica è stata qualche volta rimproverata all'Acri, ed è ritenuta da molti come un indice del suo valore di scrittore e d'insegnante di filosofia. Ma noi non ci fermeremo a combattere questo criterio di giudizio, degno della nostra età bottegaia, ridottasi a pesar con le bilance, ne' tanti fa-

---

(1) Di cui è uscito finora il primo col titolo: *Videmus in aenigmatè: Delle idee, e prima della relazione tra la coscienza e il corpo secondo i filosofi naturali sobri e quelli detti positivi e quelli materiali*, Bologna, Mareggiani, 1907, pp. 415 in-16.° La prima edizione dell'*Abbozzo d'una teorica delle idee*, scritto da F. A., uscì a Palermo, Stab. tip. Lao, 1870, in un volume di pp. 293 in-16.° Il FIORENTINO nel 1876 (*La filosofia contemporanea*, pp. 109-110), dando ragione del suo silenzio sull'Acri tra i filosofi contemporanei d'Italia, diceva: « Una trattazione di qualche importanza ei ce l'aveva, quella su la teorica delle idee, ma rimasta incompiuta e clandestina, non mi poteva dar fondamento ad un giudizio; e niuno era obbligato ad andargli a spiare dentro lo scrittoio ». Forse il Fiorentino non aveva potuto vedere questo libro, da sei anni che era stato pubblicato.

mosi concorsi, anche i valori spirituali. — Certo ci sono stati anche motivi estrinseci a rendere all'Acri difficile il lavoro letterario: e a capo di tutti certe sue idealità artistiche, ereditate, attraverso il Fornari (del quale fu sempre grande ammiratore, come « il più devoto amico suo » (1), benchè lo superasse d'ingegno), dal purismo napoletano del Puoti: idealità le quali, costringendo il suo pensiero a dibattersi di continuo tra le proprie forme naturali e quelle artificiosamente impostegli dalla sua volontà, per amore di quegli spiriti ingenui e *puerili*, per dirla con l'Acri, ai quali esse furono proprie, devono avere a poco a poco rallentato la lena dello scrittore e finito col disanimarlo del tutto: esaurendo il suo pensiero nell'atto dello svolgimento letterario, ed essiccandone il sentimento. E questa è stata senza dubbio la causa principale del poco che egli è riuscito a tradurre di Platone, che pure era la sua ambizione più grande, e il più grande amore della sua anima di letterato.

Tradurre Platone! È presto detto. Ma si legga il ragionamento che l'Acri ha messo in testa al suo volgarizzamento dei quattro dialoghi *Assioco*, *Jone*, *Menone* e *Parmenide* (2), col titolo: *Si considera secondo filosofia se si possa volgarizzare uno scrittore qualunque egli sia, e specialmente Platone*: dove dice d'essersi proposta opera diversa dal Bonghi e dal Ferrari: « diversa e malagevole assai, che poteva essere e non fu fatta nel tempo che in Italia eccellenti volgarizzatori fiorivano, cioè di rendere, quanto io potessi, la bellezza del più bellissimo scrittore che fosse mai nel mondo ». Tanto malagevole, che egli, ancor prima di mettersi al volgarizzamento, aveva « ferma opinione che è impossibile cosa rendere veramente la sua bellezza, e, non che la sua, quella di qualunque altro ». E bisogna sentire con quanta sottigliezza dimostra la tesi — esattissima in estetica, ma che in pratica bisogna dimenticare se si ha interesse a tradurre, — dell'intraducibilità degli scrittori d'una in un'altra lingua, e in ispecie dal greco nell'italiano; e poi dal greco di Platone! Ora egli non si propone la disperata impresa di ritrarre proprio la bellezza

(1) Commemorazione appresso citata, p. 372. Vedi le dediche al Fornari di tre tra i quattro volumi dei suoi *Dialoghi di Platone*, qui sotto citati.

(2) Napoli, D. Morano, 1889. Ne aveva già pubblicati altri tre volumetti (tutti senza numero d'ordine) presso lo stesso D. Morano negli anni 1884, 1885, 1886: il primo contenente il *Fedone* e il *Critone*; il secondo certi ragionamenti *Contro ai veristi filosofi, politici e poeti, ai quali, come riprova, segue il volgarizzamento del Convito di Platone*; il terzo il *Timeo* e l'*Eutifrone*. Il *Timeo* e il *Parmenide* erano stati pubblicati fin dal 1862-65; ma l'Acri rifece poi interamente la traduzione, parendogli la prima molto imperfetta.

di Platone; bisogna, egli dice, « non avere a sdegno di ritrarre sé medesimo »: rivivere il pensiero di Platone quanto è possibile, e rifare un proprio Platone, come il Caro fece per Virgilio e il Monti per Omero. Ebbene: « Studiai a pigliare i singoli concetti di Platone e trasferirli e quasi seppellirli in me e suscitarmi spirando in essi il sentimento mio proprio, non quello di Platone, che sarebbe bugia sciocca a dire.... Tanta è la fatica che io ho sostenuta, che mi vergognerei a contarla; a uno poi che non s'intendesse dell'arte. Perché, diss'io, io ho a far bene, o nulla; quanto al poco o molto, ella è cosa che non mi tocca, perchè traslatori di Platone morto, sì come morto, non mancano; i quali paragono a necrofori, considerando l'ufficio loro ». Nessuna meraviglia che con questo tormentoso desiderio di rifar vivo un suo Platone amorosamente vagheggiato come scrittore divino, più che umano, egli non abbia potuto volgarizzare se non nove dialoghi in tutto.

E difficoltà di questo genere dovettero certamente impedire e arrestare tutta la sua attività letteraria. Ma non v'ha dubbio che la prima radice così della sua difficoltà a menare innanzi la traduzione di Platone, come a svolgere con maggiore ampiezza il proprio pensiero, consiste in qualche cosa di più intimo al suo spirito e di più profondo. Anche lo Schleiermacher aveva una coscienza vivissima delle difficoltà straordinarie che deve superare un traduttore di Platone (1); ma lo Schleiermacher, che era quel vigoroso platonizzante, riuscì a tradurre quasi tutto Platone. Così, in verità, se l'Acri non ha scritto di più, è principalmente perchè non aveva nient'altro da dire. Ma del non aver preso la penna quando non aveva nulla da dire gli va fatto un merito, che non si può attribuire invece al Conti. Questo è certo un segno della serietà di spirito dell'Acri: il quale dalla sua filosofia è condotto alla persuasione che il giro della scienza umana è molto breve; e si conferma sempre più in questa persuasione, e vi tien fede coraggiosamente, tirandosi in disparte, noncurante di ogni aura popolare: saldo, tra l'ironico e il dispettoso, nella sua solitudine, dov'è stato quasi dimenticato, dopo quel po' di notorietà datagli dal Fiorentino con la sua famosa polemica nel 1876.

Del coraggio dell'uomo dan prova curiosa due suoi ragionamenti pubblicati nel 1896: uno *Del catechismo in iscuola*, l'altro

---

(1) Vedi il suo scritto *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens* (1813).

*Contro la filosofia.* Il primo, — scritto all'occasione della discussione su l'insegnamento della religione nel Consiglio comunale di Bologna, lodato, come l'autore fa sapere nella stessa copertina dell'opuscolo, da giornali come *l'Italia reale* e *l'Osservatore romano*, e diffuso a scopo di propaganda cattolica, — ostenta sul frontespizio, sotto il nome dell'Acri, il suo ufficio di professore all'università di Bologna, a scandalo dei bigotti del positivismo: ed è una difesa stringente, filosofica e giuridica, dell'insegnamento catechistico nella scuola popolare, scritta con acre tono sarcastico contro il vuoto liberalismo laico che non ne vuol sapere. Il secondo è un'invettiva contro l'insegnamento filosofico che s'impartiva fino a pochi anni fa nelle scuole dello Stato, imperando il positivismo; con la conclusione che non c'era se non un rimedio: *l'amputazione sua!* E un professore di filosofia dello Stato l'andava a dire ad alta voce nel Congresso cattolico di Reggio Calabria, cominciando solenne e tranquillo: « Parlerò, eccellentissimi Vescovi e chiarissimi Signori, contro la filosofia ». E non contro la filosofia, in realtà, egli intendeva parlare; bensì contro quella filosofia che gli pareva divenuta obbligatoria nei licei e nelle università. Ma quell'esordio, così, suonava più *vero*: poichè in ogni tempo, benchè filosofando, i mistici han predicato *contro la filosofia*, in generale! — In questi atteggiamenti non può negarsi certa ostentazione; ma la stessa ostentazione è sfida allo spirito giacobino della maggioranza; sfida che attesta una coscienza non disposta a cedere di un punto, a transigere con le idee, che sono la sua vita. Ecco un professore universitario che non ha avuto paura dei fischi degli studenti!

E il coraggio gli è venuto dalla sua fede, che non diremo cattolica, nonostante l'esplicita professione e l'unzione esteriore delle forme, più notevole in alcuni degli scritti più antichi; e nè pure cristiana, benchè torni spesso al Cristo con impeti di ammirazione e di amore: ma, semplicemente, mistica. Il suo cattolicesimo e lo stesso suo cristianesimo è accidentale ed esterno, e nasce dall'ambiente in cui l'Acri nacque e crebbe. Ma il misticismo è nella sua anima; e, nato e vissuto altrove, altra sarebbe stata la sua religione, ma egli sarebbe stato sempre un mistico. Un mistico soprattutto di sentimento: e questo spiega il breve respiro del suo speciale misticismo. Perchè un misticismo critico come quello del Cusano è pur suscettibile d'uno svolgimento di una relativa larghezza, perchè è frutto d'una forte speculazione. Quello invece che diciamo sentimento, che è pure pensiero, ma troppo povero di mediazioni, è quasi un ragionamento istantaneo.

Ecco qui il succo della sua confutazione del positivismo spenceriano e del materialismo di Vogt, Moleschott, Büchner, Herzen, Schiff ecc.:

Mi sdegnai a vedere che tanti in nome della scienza positiva, del metodo baconiano, galileiano, parlando a uditori che, non se ne intendendo, se le bevono tutte, fanno certe spampanate di conseguenze orribili da agghiacciare il sangue; per esempio, per dirne una, che sarebbe bene che le ceneri dei nostri cari letamificassero le lande brulle (1); conseguenze per le quali birboni ed uomini da bene vanno tutti del pari; per le quali e Cirillo e Mario Pagano, Eleonora Fonseca, la San Felice, i Bandiera e il Poma e lo Speri e il Bassi e gli innumerevoli martiri della libertà vanno messi a rifascio coi carnefici che gl'impiccarono o loro ruppero il petto, e i tiranni che dettero nel sangue e nell'avere di piglio, coi santi liberatori di popoli oppressi; conseguenze per le quali nell'idea di libertà, di merito, virtù, vizio, diritto, dovere, nella noia che ci tarla, nella bramosia dell'essere felici, nell'idea d'un mondo non iniquo come questo, non ci si capisce più nulla; conseguenze per le quali un povero diavolo, se non ha polso ad ammazzare i gaudenti che, colla loro vista, a lui il desiderio di quello che a lui manca più aguzzano, o pigliarli pel collo e fare con loro a mezzo, non gli rimane che sfracassarsi la testa nel muro e ributtare in faccia alla barattiera natura questo cencio di corpo raccozzato di minuzie che essa detteglì in prestito; mi sdegnai e dissi: Se la scienza non è altro che questo, l'ignoranza è migliore! (2).

Il ragionamento qui s'assolve in un solo sillogismo: noi *sentiamo* il bisogno di credere in un altro mondo, che corregga le iniquità di questo; il materialismo nega la possibilità che questo bisogno sia soddisfatto; dunque, è falso. Ovvero: il positivismo nega la possibilità della certezza che a noi è necessaria; dunque, è falso. L'espressione più propria di questa conseguenza è appunto lo *sdegno*.

Il senso pauroso del di là è vivissimo nell'Acri; e in tutti i suoi scritti ricorre insistente il pensiero della morte. Gli avversarii

---

(1) Il Moleschott aveva scritto che sarebbe desiderabile tornare al costume antico della cremazione dei cadaveri, per arricchire l'aria d'acido carbonico e d'ammoniaca, e per trasformare con la cenere, che contiene gli strumenti della creazione di nuovi cereali, animali e uomini, le nostre lande in fertili campagne.

(2) È la conclusione del Discorso inaugurale letto nel 1879 nell'Università di Bologna: *Della relazione fra la coscienza e il corpo*; citata secondo la 1.<sup>a</sup> ediz. nell'*Annuario della R. Università di Bologna, anno 1879-80*, Bologna, 1879, pp. XCVII e sg.; differente in questo luogo dalla 2.<sup>a</sup> edizione nel vol. cit. *Videmus*, pp. 93-4, per i nomi dei martiri della libertà, qui tralasciati, forse per non entrare nel merito della autenticità di ciascuno di essi — poiché infatti non sono tutti autentici.

dell'insegnamento religioso, egli, in fine, li esorta a dir chiaro e aperto l'animo loro; a chiedere al ministero che abolisca quel tale regolamento, che vuole il catechismo nella scuola:

E pregatelo istantemente che quella tal cosa, posta da lui nello elenco de' *mobili* bisognevoli alla scuola, dallo elenco la levi via; perchè, se i maestri devono insegnare la nominazione de' *mobili* della scuola, devono anche insegnare il nome del Crocefisso: chi è; se un uomo, come il Mazzini, o da più; perchè in croce; e perchè lì, in iscuola; e perchè ignudo. E le risposte a queste interrogazioni, messe insieme, sono già tutto il catechismo. E se volete voi che il Crocefisso vada via dalla scuola, abbiate, per esser logici, l'animo, nel vostro ultimo dì, di dire che non volete che vi entri in casa. E questo non sia.

E nel ragionamento *Contro la filosofia*: « Piuttosto niente, che cotesta filosofia positiva laica, perocchè ella annoia, attrista, mette inquietudini, dubbii in coloro che la odono, e fa, a coloro che la ricevono, insopportabile la vita e sconfortata la morte ». E qui nella fantasia gli s'accendono immagini funeree, macabre. Ricorda di uno scolaro tisco, che il giorno degli esami, lascia il letto e si presenta a lui; che, vedendolo tremante, le guance rosee dalla febbre, senza neanche interrogarlo, lo approva. « Ed egli, contento di quella fallace consolazione, tornossene a casa, a letto. Un prete, compagno suo di scuola, desideroso di procacciargli la consolazione vera, va, e alla madre (che non avea che lei sola) disse che lasciasselo entrar dentro la camera del figliuolo, chè volea vederlo. E quella donna, consenziente con il suo figliuolo, disse: Come amico sì; come prete no. E la sera appresso, che pioveva, vidi portare lui in gran fretta, con poche tede combattute dal vento, seguendolo scarso e negro stuolo di altri giovani, senza croce, con un cotale terrore massonico ». Bello quel *combattute dal vento*; e ci rivela un'impressione immediata, sincera: il brivido che dovè correre per le vene all'Acri.

Ricorda un altro scolaro:

bel giovine, generoso, similmente unico figliuolo, il quale, in quello che s'apparecchiava lo spozalizio, infermò improvvisamente, e in su la morte, commise a quelli che gli erano allato che gli salutassero uno de' suoi maestri (il più famoso)(1), ma non si ricordò nè gli ricordarono che salutasse Cristo; e morì. Il padre e la madre vissero ancora un anno, soli, come muti nella muta casa; da ultimo di consentimento, non sapendo che fare della vita, di notte, accesi carboni nella camera e distesisi in

(1) Si noti l'allusione al Carducci.

sul talamo, sè affogarono. Ed insieme furono portati su due bare, l'una appresso all'altra, anche senza croce benchè fiori molti, con stupefazione di tutti, al cimiterio. Ma non si che il padre, movendolo gentilezza di amore, prima non scrivesse ch'ei volevano essere riposti nella fossa medesima del figliuolo: egli giù, poi la madre, su il figliuolo, acciocchè co' loro corpi essi non pesassero sopra lui.

Qui senti anche tremare il cuore paterno dell'Acri che dedica al figliuolo il suo *Fedone* per lui volgarizzato « acciocchè, quando sarà giovine, e necessitato a usare a questa o quella università, e a udire maestri che, copertamente o palesemente, insegnano l'anima morta col corpo; paragonando *egli* cotesti pagani nuovi con quelli grandi e antichi, lo prenda, non già sdegno della loro disonestà, ma sì noia della loro piccolezza ».

Per lui davvero la vita è stata sempre una continua « meditazione e preparazione di quella che a tutti gli uomini e a tutti gli animali fa gran paura, la morte » (1). Commemorando nel 1901 a Napoli il suo Fornari, manifestava anche lì l'animo suo: « E questo filosofo meditativo e mistico in ultimo che cosa meditava? Il contrario di quel che altri immaginerebbe, non il fine della vita umana, ma sì il principio suo, la così detta età dell'oro » (2). — E perchè con tanto amore per Platone, con tanta coscienza delle grandi difficoltà da superare in volgarizzarlo, e della impossibilità, quindi, di poterne volgarizzare molto, perchè sciupar tempo e fatiche a volgere in italiano un dialogo spurio, epicureo per giunta, come l'*Assioco*? (3). Il motivo non è dubbio se si considera il soggetto del dialogo: *Della morte*; ossia, Assioco confortato nell'estremo della sua vita dalla sapienza di Socrate. Il figliuolo corre dal filosofo: « Non sai? a mio padre, da alcuna ora in qua, sono subitamente venute meno le forze; e già egli è al termine di sua vita, ed è in grande disperazione; comechè egli per lo innanzi ridesse di quelli che avean paura della morte e motteggiasseli dolcemente »: proprio come i belli spiriti del sec. XVII e del XVIII, come i mediconzoli e i scienziatucoli materialisti de' nostri giorni e di tutti i tempi. E Socrate va, come quel compagno prete che andò per confortare quel povero scolaro dell'Acri. Va a rincorare Assioco con gli antichi suoi ragionamenti delle mi-

(1) *Dialoghi di Platone* (l'*Assioco*, il *Jone* etc.), p. XXVII.

(2) *Vito Fornari, nell'anniversario della sua morte*, nella *Rass. nazion.* del 16 maggio 1901, p. 391.

(3) Lo stesso Acri lo dice « dialogo non schietto ».

serie della vita e dell'immortalità dell'anima. E Assioco, che ai primi rimproveri di Socrate, confessa che una cotal paura gli era entrata dentro, che lo turbava fortemente: la paura, diceva, « che io fra poco sarò privato di questa luce e di ogni bene, e che, non intendendo più nè sentendo niente, giacerò io dovechessia in tenebra, guastandomi per putredine e tramutandomi in vermini e altri scimiglianti sozzi animali »; Assioco, in fine, lascia andare Socrate, confessando di vergognarsi ad aprir bocca: « Tanto non ho paura più della morte, che già io l'amo ». — Questo è veramente il Platone dell'Acri, cioè l'animo suo.

Ma la testimonianza più eloquente di questo animo è nella seconda edizione del discorso *Della relazione tra la coscienza e il corpo*. Tra la prima e la seconda edizione era intervenuta la morte dello Spencer. E l'Acri, nella seconda, alla critica del filosofo inglese aggiunge una pagina, per rappresentare al vivo la fine desolata dell'uomo. « E che si ha a dire dell'anima secondo lo Spencer? c'è o no? ». Domande che avevano ricevuta quella risposta che potevan ricevere secondo lo Spencer già nell'esposizione antecedente fatta dall'Acri. Ma sono un uncino, per attaccarvi quello che preoccupa l'Acri:

Ecco: io dico quel che ho letto. Morto lui, il suo corpo è portato, su un carro, in luogo tra campi solitarii, al settentrione di Londra, là dove era un nuovo forno crematorio; ed era un mattino di dicembre, e tra gli umidi vapori splendeva il sole. Su quel carro non erano fiori, ma neanche alcun panno nero; e quelle duecento persone ch'erano lì ad aspettarlo non erano vestite a nero, e neanche ghirlanda alcuna aveano in mano. Venuto il carro, quelle si levano su in piedi riverenti e silenziose; e la cassa è deposta in una sala terrena, di contro a una porta. E uno fra loro leva la mano in segno di voler parlare; e parlò, e disse della vita di lui, delle opere di lui, in somma del passato di lui; del futuro di lui nè affermò nè negò nulla. Finito ch'ebbe, la cassa è sospinta contro la docile porta, giù per un'aperta di muro, entro il luogo del fuoco; e la porta sovra lui si chiude.

Questa la scena, che importa all'Acri di ritrarre con tutto il terrore che gli desta quel silenzio del futuro, quel *giù*, — l'abisso tenebroso, — quel fuoco divoratore; che invece a lui spiritualista dovrebbe essere indifferente. Ma egli è, che chi si sforza troppo di persuadersi che la personalità sia tutta anima pura, e niente corpo, e che perciò i *vermini* che nasceranno da questo non toccheranno la persona, fa questi sforzi appunto perchè ne sente il bisogno, perchè

sente troppo sè come corpo, e non sa vivere col pensiero sciolto e lontano da esso. L'Acri vuol essere mistico, perchè natura lo porta a essere materialista; e non guarda mai la morte con la serenità del filosofo, per cui morte non c'è. E anche la morte del santo, del suo Fornari, ei non sa descriverla senza un grave affanno; di cui comunica al lettore un vivissimo senso. Gl'irradia bensì lo spirito di un'estrema visione luminosa; ma non tralascia particolare, che possa stringere il cuore. La sorella, « che abitava sola con lui e non viveva che per lui, umile e molto mansueta donna », inferma pel dolore della prossima fine del Fornari. « E tutte e due andando per la medesima via, l'una appresso all'altro, e *non vedendo l'una l'altro*, pervennero al termine medesimo ». Quanto affetto e quanto dolore umano, femminile, in quel *non vedendo*, che non avrebbe però dovuto toccar la mente a quell'uomo dell'altro mondo del Fornari. E poi il calore *vien meno* al corpo; *s'angustia* il respiro, e il corpo diviene *molto smanioso*. « Ricominciando a smaniare il corpo suo assai, per mancamento dell'aria, volle esser messo a sedere, e fe' cenno con la mano che non gli fosse tolta la luce.... Non pativa la scurità della tenebra. E, in quel che gli reggevano il capo, di subito molto aperse i suoi grandissimi occhi.... E tosto gli occhi si furono chiusi e, fatti due o tre singulti, si quietò ». E morì due ore dopo la sorella « come se più fine alcuno non avesse a vivere rimanendo senza lui ». « E i due corpi in due bare l'una accanto all'altra su un medesimo carro... furono portati in chiesa e di là al cimitero ». — L'Acri non conosce la bella Eutanasia. E quindi, ripeto, il motivo fortissimo del suo misticismo.

Questo misticismo gli ha fatto cercare la compagnia di Platone, in cui egli non vede che il mistico: « quell'abito suo di riposare in uno intellettuale mondo, da quaggiù rimoto, dove stava corporalmente ». Non già che non veda quel che di severo e di lieto e di greco in Platone pur c'è; ma gli pare che anche lì si scorga una certa misticità: quella « che da fuori gitta ombra sovra ogni singolare pensiero suo avvegnachè lieto fosse, non altrimenti che sovra erbosa e fiorita piaggia fa passando per il cielo lieve nuvola »; come lì « dove Socrate dormendo nella carcere quietamente il dì innanzi della morte, e destandosi, a veder Critone al lato suo tutto affannoso venuto prima dell'ora usata per indurlo a fuggire, con una faccia serena domanda a lui: Critone, come è a quest'ora? non è ancora mattino? ». Socrate gli pare la forma viva della misticità di Platone: Socrate « rivotatore degli uomini dalle cose di fuori nel loro dentro, frugatore e disaminatore di coscienze, e sa-

natore di anime quanto ei poteva; uditore nel cuore suo di divine voci, e conoscitore del vano ch'è nel piacere, nella scienza, nella virtù umana e nella vita umana in genere; e che andando nel Liceo e nelle case e per il mercato e per i viali attorno ai muri della città conversando coi sofisti, coi politici, coi teologi, coi belli giovani, quando irretisce con sue interrogazioni, e quando sorride, e quando fa il crucciato, e quando par che amoreggi, gli vedi una cotale impassibilità nel viso e un che incognito dentro, come allora che tu riguardi negli aperti severi occhi senza luci di una statua di nume greco » (1).

E l'Acri ci dice esplicitamente perchè ha amato Platone; là dove, accennato come concepisse la prima idea di tradurre Platone, quando ancor giovane se ne innamorò, lui e gli altri giovani del Napoletano, per le lodi alte che ne leggevano nei libri del Gioberti; e come si convincesse più tardi « che a lasciare alcun vestigio di sè bisogna creare grandi cose » e che egli quindi poteva tentare di « campare la morte, ricreando una delle più immortali cose create »; riconosce che queste ragioni non avrebbero avuto potere su lui « se, come egli scrive, non mi traeva a Platone quell'abito di sequestramento dagli altri e di misticità e d'ironia, che ho in me » (2).

Dato questo motivo fondamentale della mente dell'Acri, quasi non occorrerebbe dir nulla della sua filosofia. S'intende che egli dev'essere un dualista puro; il quale potrà dire contro il materialista: « la coscienza è l'effetto d'una forza che si chiama spirito che tu non vedi, e d'una congregazione di forze più grosse che si chiamano cervello; e il cervello dà allo spirito la materia da convertire in idee, come il lucignolo dà all'ossigeno la materia da incendiare. Disfatto il lucignolo, rimane l'ossigeno; disfatto il cervello, può rimanere lo spirito, e quello che si faccia lo sa Dio » (3). Anzi, il corpo è la *nube* della mente (4).

Affermata la soggettività della conoscenza del mondo esterno, e opposti al Trendelenburg (che egli udì a Berlino, e ne espose la dottrina nel 1871 in una speciale monografia (5)), — il quale credeva

(1) *Si considera secondo filosofia ecc.*, in *Dialoghi*, pp. XXV-XXVII.

(2) *Op. cit.*, pp. LIX-LX.

(3) *Videmus*, p. 85.

(4) *Abbozzo d'una teoria delle idee*, in *Videmus*, p. 121.

(5) *Del moto secondo la teorica di A. Trendelenburg*, pubblicato nella *Rivista sicula*, vol. III (1870), pp. 449-67.

corrispondente l'oggetto percepito all'oggetto reale perchè l'anima ricostrurrebbe col suo moto quello che già fu costruito dal moto fuori di essa, — osservando che il giudizio intorno a questa corrispondenza presuppone un paragone, che è impossibile, ritiene che a fondare la realtà del mondo esterno basti notare:

il mondo fantastico è in noi e ha per causa noi, ma non siamo noi causa unica, perchè quello ci si presenta e ci si nasconde con ordine, secondo che si pongono certe condizioni o si tolgono, uniformemente; ladove si mutano e rimutano senza regola, si fanno e disfanno, quelle immagini delle quali siamo noi liberi artefici. Posso immaginare il sole come un cilindro, come un cubo, ma non posso alterare l'immagine che mi si presenta quando apro gli occhi. E se dovessi dire quali immagini potentemente costringano la ragione a porre fuori di noi un mondo corporale, quelle direi che ci ritraggono il mondo degli spiriti, per le quali noi dentro noi vediamo chi ci parla, chi ci interroga, chi ci risponde, chi ci ammaestra, chi ci conforta: e di queste immagini coscienza e ragione ci assicurano che noi siamo concausa sì, ma non già causa unica (1).

Perchè le immagini che ci ritraggono gli spiriti costringano più ad ammettere forze esteriori, l'Acri, che ha lasciato la sua teoria delle idee, anche nella seconda edizione, in forma d'appunti, non dice. Ma non parrebbe che dovesse essere nel suo pensiero una ragione metafisica, finalistica o teologica; perchè altrimenti questa ragione sarebbe stata la ragione fondamentale, la vera, e quindi la sola, per la dimostrazione del mondo esterno; e non avrebbe potuto esser messa in primo luogo quella della costanza delle immagini di cui non siamo liberi artefici. La quale poi non vale più di quella del Trendelenburg, non essendo mai possibile dimostrare che quando noi non siamo liberi artefici, la necessità dell'arte nostra non dipenda da necessità intrinseca alla nostra natura. Ma tant'è: all'Acri ciò è sufficiente a salvare la sua fede dualistica.

Con perfetta coerenza al principio platonico, le idee, tutte, non sono momenti del sapere, ma un sistema trascendente. Non c'è idea semplice: ogni idea è composta, e la sua unità è solo apparente, in quanto noi possiamo fissarla per l'astrazione. Ogni idea è un tutto che s'ingrada in un numero infinito di idee: « ben circospetta, disasconde l'intiero universo delle idee ». Onde non c'è mai vero passaggio della mente da una idea all'altra: il pensabile è sempre quello: può mutare la forma, l'ordine del pensiero; e la mente ri-

(1) *Abbozzo*, ivi, 157-8.

fare, rifigurare quello che ha già figurato e fatto. E così i varii sistemi filosofici non sono se non ordinamenti diversi delle idee, che son sempre quelle. E la mutazione dipende da una mutazione che avviene dapprima in un'idea, e si ripercuote nel sistema di tutte le idee. Se il sistema filosofico può definirsi come un *ripensamento perfetto*, « il ripensamento perfettissimo è totalità di sistemi filosofici che non si contraddicono ma si concordano... Una mente perfettissima dovrebbe escogitare da sè tutt'i sistemi filosofici, e creare così la storia della filosofia a priori in ciò che ella ha di buono e accordevole » (20-21).

Il pensiero umano, dunque, non ha nessuna originalità e creatività: ripensa quel pensiero che già è senza l'attività della nostra mente, ed è ab eterno tutto. Quale sia il fine obbiettivo d'un tale pensiero della mente creata non è concepibile: già nel primo inizio di esso « in quello che altri con le labbra batte la parola, la mente ha un'intuizione subitanea dell'idea, la quale come folgore attraversa la mobile via delle lettere. Ma insieme con quella cotale idea dee attraversarla un'ordinanza d'idee, anzi la università delle idee, se vero è che un'idea qualechessia è quel ch'è per la comunione con le altre idee ». La mente, dunque, è mente in quanto intuisce nella sua prima parola, cioè in quanto presuppone, il sistema delle idee, questa *meravigliosa processione*, che non essa ordina; chè non ne ha consapevolezza nell'intuizione, e non riesce a riordinarla quando l'ha sciolta con la riflessione. Questa processione per l'Acri, come per Gioberti e quindi per suo Fornari, è *divina o rivelata*. E solo la religione con la civiltà ci aiuta a ricomporla.

Anche per l'Acri il contenuto essenziale dell'intuizione in ogni idea, che fa mente la mente, è il rapporto dell'Ente con l'esistente (Assoluto, dice l'Acri, e fantasmi; ovvero: Ragione e intelligibili). L'intelligibile viene intelletto o ideificato al lume della Ragione, la quale per sè non è ideificabile: « la mente, comunicando con quella, non la informa di sè, non la suggella di sua virtù, ma solamente la compone con altri intelligibili per i quali ovvero è oscurata come di caligine, o è temperata all'occhio spirituale, così come all'occhio corporale il sole quando si vela di vapori » (160-61). Contro il Rosmini, difende dunque l'intuizione diretta di Dio: « se la mente non avesse Dio innanzi a sè, sì tosto ch'ella apre gli occhi, mai più non lo troverebbe per li sentieri della filosofia » (344). Dio si vede, *ancorachè per caligine, in aenigmate*. Dio è innominabile; perchè tutti i nomi ne circoscriverebbero l'infinita natura, ne moltiplicherebbero l'assoluta semplicità. E s'intende: per sè esso è pen-

sabile. Dio attraverso le cose, che son fatte, non si può pensare se non come il principio loro, cioè come un fare che non è fatto; puro fare o attività creativa.

Tutto questo, come ognuno vede, è platonismo schietto, classico: è Gioberti ritirato alle sue origini. Lo spirito umano e il mondo restano; ma sono *tamquam non-essent*. Quindi la gran paura della morte da un lato, e il misticismo dall'altro. Lo sforzo più vigoroso dell'*Abbozzo* è la critica della dottrina dei paradimmi, di cui si fa anche uno schizzo storico da Platone al Gioberti, nei filosofi cristiani. Ma questo sforzo, benchè notevole, non riesce a trasformare la sostanza della sua speculazione. Concepito Dio come puro fare, non è accettabile la dottrina tomista che nella mente di Dio ci siano i paradimmi, le forme esemplari, a cui somiglianza Dio crei il mondo. Il nostro pensiero, dice l'Acri con immagine vichiana, è superficiale; ma quello di Dio è solido: la stessa intellesione è creazione: *res sunt in scientia Dei secundum quod scientia est causa rerum* (208) (1). Come nell'uomo non è separabile il pensiero dalla parola, ma si parla pensando e si pensa parlando, così Dio pensa creando. « I paradimmi, se così piace chiamarli, nascono appunto in questo insinuarsi o travasarsi dell'idea nella sua fattura » (228). — Ora tutto ciò importa un concetto della libertà divina che è superiore a quello dell'arbitrio. Il creare viene ad essere la stessa sostanza di Dio: e quindi una intrinseca necessità. E la libertà divina coincide con la necessità. Concetto che l'Acri si sforza di mostrare conforme alla tradizione cristiana, dichiarando che, *pronto e umile*, lo negherebbe se discordasse; ma che in realtà non può essere accettato nè dal cristianesimo qual è stato teorizzato nella teologia cattolica, nè da alcun'altra teologia positiva. Nè è dottrina che ammetta temperamenti. Dio è libero, dice l'Acri, rispetto al creato (*ad extra*) perchè questo è contingente; è necessitato *ad intra* non potendo non essere quello che è (2): attività creativa. La negazione dei paradimmi importa appunto l'abbandono di questa distinzione di *ad extra* e *ad intra*, e la necessità di togliere la contingenza del creato, fatto rivelazione necessaria, cioè realizzazione dell'essere create. L'Acri non giunge a questo punto, dove il misticismo platonico si sarebbe risolto in un razionalismo, che non era per lui. Ma egli in questa parte ha fatto tutto ciò che era possibile

(1) Inversione del detto di S. Tommaso (*Summa*, quaest. XIV, art. 8): *Scientia Dei est causa rerum secundum quod res sunt in scientia*.

(2) *Videmus*, p. 251.

dentro al circolo, in cui egli s'era chiuso: e alcuni dei capitoli dedicati alla storia della teoria delle idee come paradigmi, in ispecie quello su Vico, son degni di considerazione pel grande acume con cui l'autore ricostruisce e critica il pensiero dei filosofi platonizzanti.

Ma i suoi sforzi, ripeto, s'infrangono negli stessi presupposti della sua dottrina e nella tempra mistica del suo animo. Onde la conclusione finale è sempre più chiaramente l'enigma, il mistero. Nella seconda edizione testè uscita di questo *Abbozzo* sono aggiunti alcuni dialoghi, esposizioni e critiche di Gioberti, Rosmini, Spinoza, dei principali filosofi greci; e poi di Kant, Fichte, Schelling, Hegel (1): ma non una pagina che segni un progresso di pensiero speculativo. Di nuovo non c'è altro che la più insistente nota mistica, il segno più evidente dello smarrimento di quest'anima di fronte ai grandi problemi. Il dialogo tra un Rosminiano e l'autore, dove questi difende la tesi giobertiana, finisce con le parole seguenti: « *Il Rosminiano*. E sia: ma forse in quel che siamo in questa disputazione del veder più o meglio, voi o noi, alcun savio, non filosofo, dirà: *Beati qui non viderunt et crediderunt*. — *L'autore*. E avrebbe ragione ». Ripensando a quella sua idea del sapere che si travaglia vanamente sui sistemi infiniti, inesauribili al pensiero umano, ma già esistenti, la scienza ora gli si trasforma in una *coscienza d'infinita ignoranza*: in cui ogni idea apparisce come un  $x$ , che si risolve in altre idee, che sono altre  $x$ , all'infinito. E lo stato dell'animo suo effonde in questa specie d'apologo, che si intitola *Il vecchio e il fanciullo*:

Il vecchio che smemora, ridiviene fanciullo, e la scienza sua si riduce nell'idea prima, quella dell'Essere. Gli si domanda: Chi è colui? — Ed egli: È... e non va oltre, perchè le note di colui sonosi profundate nella valle buia della sua incoscienza. Il fanciullo è interrogato all'esame: Che è il circolo? Risponde: È... e non va oltre, perchè li per li stupidendogli la mente, quell'idea ha per picciol tempo ritirate le note in sè

come face le corna la lumaccia.

Il maestro dice a lui: Non sai nulla. Ma a torto; egli sa molto, sa dell'idea dell'Essere. Ma al vecchio quell'idea dell'Essere, votatagli di ogni contenzenza ideale, gli si riempie di sentimento pietoso: è idea di Dio, l'ultima stella, che, scurandogli cotesto mondo, in un altro lui guida.

Così, con l'Acri, il platonismo italiano giunge alla sua conclusione necessaria: a quella forma di misticismo, che è il naufragio della filosofia.

GIOVANNI GENTILE.

(1) Il volume *Videmus* da p. 342 in poi è un'aggiunta all'*Abbozzo* del 1870.