

tiano, io avrei rinviato in fine il capitoletto sull'esecuzione, come il lato meno originale dello scrittore esaminato, come quel punto in cui la sua *filosofia dell'arte* cessa, per dar luogo alle confessioni dell'artista. Ad ogni modo erano questi i punti principali della *filosofia dell'arte* in Flaubert, che dovevano essere messi in evidenza; e il Fusco ha fatto ciò con larghezza di vedute teoriche e modernità di coltura. Il tema che egli svolgerà sulla critica francese è importantissimo, e gioverà in Italia: l'ampiezza stessa delle critiche con cui questa rivista ha accolto il suo saggio, dimostri all'autore con quanto interesse e fiducia attendiamo l'opera completa.

ALFREDO GARGIULO.

ERMINIO TROILO. — *La filosofia di Giordano Bruno*. — Torino, Bocca, 1907 (pp. 160, in-8.º).

L'A. ha studiato con entusiasmo le opere di B., ma con preconcetti che gliene hanno reso talora impossibile l'intelligenza. Il primo dei quali è questo, che il naturalismo è la negazione della metafisica: ora Bruno è un naturalista (*Natura sive Deus*); dunque, egli « la rompe sostanzialmente con la metafisica » (14); o almeno, deve romperla; e se ne' suoi scritti ricorre la parola *metafisica* come la parola *Dio*, bisogna dimostrare che « la sostanza, l'anima metafisica, come la teologica, è assente » (17). E intorno a questa dimostrazione s'affaccenda per un buon tratto del libro, dove talvolta nasce il sospetto che tanto rumore sia proprio per nulla, e che l'A. battagli per una mera questione di parole. Che cosa bisogna intendere per metafisica? Metafisica, secondo il Troilo, può avere due sensi: uno soggettivo generico, dell'attività sistematica nella conoscenza del mondo; per cui metafisica è non solo la filosofia, ma anche la poesia, e in generale, lo spirito. L'altro, particolare, oggettivo, di quella forma di conoscenza caratterizzabile « con una nota speciale, facile a ravvisarsi, tra la pompa delle sue forme, i suoi congegni e le sue parvenze e i più o men bene costrutti suoi sistemi ». Quale sia questa nota sarà bene dire con le stesse parole dell'A., per mostrare quanta sia la chiarezza del suo pensiero e quanto siasi egli liberato del difetto di verbosità, che notammo in altro suo lavoro (*Critica*, III, 413-4):

Questa nota è data da un inevitabile (?) *dualismo*, che contengono o svelano certe rappresentazioni dell'universo, di fronte ad altre che lo escludono affatto: dualismo fra il modo o la forma della rappresentazione e l'universo o parte di esso (?), in quanto contenuto od oggetto della rappresentazione stessa. — Ripeto, ogni veduta, ogni teoria, ogni sistema delle cose e del mondo, in quanto rappresentazione soggettiva di qualchè (!) di oggettivo (non importa se oggettivo in sé o semplicemente considerato tale) è sempre, sotto un certo rispetto, veduta di trascendenza e di metafisica. Ma è trascendenza e metafisica inevitabile [*inevitabile, come era dianzi il dualismo?*], legittima; la quale è un fatto o valore

*psicologico*, non *filosofico*. La metafisica, invece, nel comune senso filosofico e come caratterizzante una certa forma di filosofia, si profila allorchè un dualismo si presenti nel modo e fra i termini accennati; allorchè si pongono, in generale o in particolare, doppie facce di enigmi, doppi ordini di problemi, doppi principii, doppie forme e doppie leggi, dell'essere naturale e soprannaturale, contingente e trascendente, umano e divino, e via di seguito — *dualismo* esplicito o implicito, voluto o inavvertito, posto o dedotto con rigore logico, o risultante fra le spire sottili delle inconseguenze e delle contraddizioni; *dualismo* di trascendenza o di immanenza; prevalentemente sostanziale o prevalentemente dialettico; sia quello platonico o quello aristotelico, o quello che si annida nella fallace compagine della pretesa filosofia dell'unità e identità, la quale succede al pensiero kantiano, da Fichte ad Hegel (21-2).

In conclusione, parrebbe, si può dire metafisica *stricto sensu* soltanto la filosofia dualistica; antimetafisica, invece, quella veramente monistica. Ma allora si tratterebbe d'una mera questione di parole, in cui si potrebbe non aver nessuna difficoltà a darla vinta all'A., come non c'è nè anche nessuna difficoltà ad ammettere che si chiami, se si vuole, pane il vino e viceversa. È vero che dopo Kant si chiama metafisica ogni filosofia dommatizzante, sia dualistica, sia monistica. Ma, insomma, una volta dichiarato che per metafisica si vuol intendere solo una forma di dommatismo, il Troilo ha bene il diritto di adoperare per suo conto la parola nel senso che gli piace.

Se non che, è proprio codesto il pensiero del T.? Ed è proprio per una questione di vocabolario che egli è stato *sorpreso e quasi offeso* dal titolo di *Dialoghi metafisici* da me dato a quelli della *Cena*, della *Causa* e dell'*Infinito*? (1). Cioè: lasciando stare la parola, intende egli poi il ca-

---

(1) Ricordato il primo volume della mia edizione delle *Opere italiane* di B., l'A., a p. 16 n., osserva che lo scrivente, il quale « ben a proposito ricorda i doveri di un editore, . . . e che chiede conto con un punto interrogativo ad Adolfo Wagner, del titolo (*Opere di G. B.*) posto alla sua edizione, perchè ha voluto imporre la designazione di *Dial. met.* a la *Cena*... — È un partito preso che non trova giustificazione di sorta; una specie di ostentazione, che sorprende e quasi offende, quando poi nelle prime linee della prefazione leggesi, assai più correttamente, *Dialoghi filosofici* ». È vero, nel sommario della prefazione è detto *filosofici*, invece di *metafisici*. Ma è stato un semplice trascorso di penna, rimastomi inavvertito prima che leggesi questa osservazione del T., al quale ne sono obbligato. Correggerò in un'eventuale ristampa: perchè deve dirsi sempre *metafisici*, a mio modo di vedere, o, come vuole il T., secondo il mio partito preso. — Ma badi che nel riferire il titolo dato dal Wagner alla sua edizione io non ho chiesto nessun conto e non ho messo nessun punto interrogativo. Mi limitai a trascrivere (p. XIII) così il frontespizio: « *Opere (sic) di Giordano Bruno...* ». Il *sic* non è un rimprovero benchè, a sottilezzare, *Opere*, senz'altro, non fosse esatto, volendo comprendere non tutte le opere del B., ma quelle sole italiane: è bensì un'avvertenza bibliografica, resa opportuna dal modo ordinario di citare anche l'edizione wagneriana, quasi fosse intitolata: *Opere italiane etc.*

rattere essenzialmente filosofico (metafisico) del monismo? Vede egli quello che gli altri chiamano metafisico, e che egli preferisce dire semplicemente filosofico, in ogni sistema costruttivo che neghi la trascendenza? Perché questo poi è il punto che importa davvero. E sotto alla questione di parole a me pare si nasconda un gravissimo equivoco di pensiero, che fra i positivisti, per altro, non è affatto una novità. Il Troilo confonde il naturalismo dei filosofi con quello dei naturalisti, che son due cose molto diverse; e quindi lo scandalo e l'*offesa* pel titolo di metafisici attribuito a dialoghi come quelli della *Cena* e dell'*Infinito*. Che diamine! Ma se « si svolgono, sopra tutto, intorno al grande argomento della rivoluzione astronomica e dell'infinito in senso puramente *naturale!* » (51). Se tutto ciò che nella stessa *Causa* può parer metafisico « si viene di necessità risolvendo in concezioni positive e naturali, che riescono, da ultimo, a formare quel monismo definitivo, il quale è il lineamento e l'anima essenziali del sistema del B.!» (52). Eppure, anche nella *Cena* (pp. 19-20, ed. Gentile) il B. dice chiaramente che la sua ricerca è diversa da quella di Copernico « più studioso de la matematica che de la natura »; e diversa quindi dalla sua la *natura* dell'astronomo come tale, che è quella anche del Troilo: la natura *positiva!* No: per essersi fermato a questa superficiale e meccanica natura della scienza positiva, il B. vi avverte che Copernico « non ha possuto profundar e penetrar sin tanto che potesse a fatto toglier via le radici de inconvenienti e vani principii, onde perfettamente sciogliesse tutte le contrarie difficoltà, e venesse a liberar e sè ed altri da tante vane inquisizioni e fermar la contemplazione ne le cose costanti e certe ». Il suo profundarsi apre a B. gli occhi « a veder questo nume, questa nostra madre, che nel suo dorso ne alimenta e ne nutrisce, dopo averne prodotti dal suo grembo », e lo promuove « a scuoprire l'infinito effetto dell'infinita causa, il vero e vivo vestigio de l'infinito vigore » (23-4). — Anche la *Cena*, nonostante la sua matematica, è un'opera metafisica per l'oggetto finale a cui mira il B., che è lo stesso infinito, tema delle due altre opere (*De la causa* e *De l'infinito*) della trilogia italiana: infinito *naturale*, bensì, ma non per ciò visibile cogli occhi del corpo o in alcun modo sperimentabile; non somma e aggregato di finiti, ma unità assoluta e impartibile, « uno continuo immobile, nel quale gli contrarii e gli diversi mobili concorrono alla costituzion d'uno, ed appartengono ad uno ordine, e finalmente sono uno » (*De l'inf.*, p. 318, cfr. la mia nota, p. 324-5). Questo infinito naturale non è quel trascendente, che B. esclude dalla speculazione filosofica; ma è pur sempre qualche cosa di trascendente l'esperienza, la quale ha e non può avere per oggetto se non la molteplicità, il movimento, il finito, i modi. E però la ricerca costante di B. è metafisica.

Pare che il T. riconosca nel *De la causa* questa ricerca metafisica; ma crede di potersene sbrigare osservando, che « quel tanto di metafisica che vi si può ravvisare, si trasforma nello sviluppo delle dottrine circa l'infinito, l'unità ed intimità statica e dinamica dell'universo » nel *De*

*l'infinito* (1). Parole buttate lì, a dimostrare, si direbbe, che il T. non si rende affatto ragione della identità di sede, in cui si dibattono i problemi dell'una e dell'altra opera; e che non ravvisa perciò il carattere speculativo della ricerca cosmologica bruniana.

Quindi l'altra sua preoccupazione di toglier valore nel sistema del pensiero bruniano al principio, pur così energicamente affermato, della coincidenza dei contrarii: « formolà strana di combinazione ritmica » (!). Questo concetto, secondo il T., ha nel B. un'importanza incidentale e polemica. « È qui il valore, e qui sta solo tutto il significato della famosa proposizione bruniana: in un nuovo attacco, cioè, contro il dualismo, che il filosofo, lungi dall'esser costretto ad ammettere, mostra di poter risolvere brillantemente con un suggestivo processo dialettico » (56). Roba da nulla, come ognuno vede: risolvere il dualismo di Platone, di Aristotile, di tutta la filosofia medievale! Il B. *descrive l'unificazione dei contrarii*; non ne fa una *vera penetrazione metafisica*; e fa bene intendere che « la vera coincidenza dei contrarii non è nei particolari, nelle cose; ma solo per *l'uno sommo o dio*, che è quanto dire, giusta i principii e le vedute bruniani, per *l'universo e la natura*, in senso assoluto » (57). Il che è poi molto, visto che l'universo e la natura, per B., sono tutta la realtà. Se non che, — e questo è grave davvero! — « qui pure, checchè se ne dica, il principio finisce con lo svanire ». Anche qui il T. dimostra di non avere nessuna idea chiara intorno alla dialettica, che egli vorrebbe mettere in canzonatura. Gli opposti *materia e forma*, egli dice, *sono, non divengono* tutt'uno. Quindi la contrarietà è puramente verbale: « in B. ci sono *due* cose che sono *uno*, che è quanto dire *c'è solo l'unità*, che è pure *infinità* » (58). E, gira e rigira, ribatte sempre sullo stesso chiodo: « il principio della coincidenza dei contrarii... da una parte si riduce a ben poco in sé, dall'altra è soverchiato da quel complesso di idee molto più sostanziali e profonde, circa l'unità e l'infinità, che costituiscono davvero l'anima ecc. » (76). E non intende che l'unità e la infinità di B. hanno una importanza nella storia della filosofia in quanto sono concepite dialetticamente come coincidenza di contrarii: come unità di opposti e come infinità dello stesso finito: e che lo stesso copernicanismo di B. ha un valore filosofico in quanto conferma nell'intuizione cosmologica il suo principio metafisico. E, mentre vuole scagionare il filosofo da ogni taccia di misticismo, non s'accorge che il concetto dell'assoluta unità, semplice unità astratta, scevra d'in-

(1) Che il *De l'infinito* sia quasi uno svolgimento delle dottrine del *De la causa*, dice lo stesso B. (*De l'infinito*, pp. 275-6), in un passo citato anche dal Troilo, su cui aveva già richiamato l'attenzione il FIORENTINO, *B. Telesio*, II, 71. Non capisco come il T. possa dire: « a tutt'altro senso volge il Fior. il passo citato, e precisamente all'opposto di quanto a me pare ». A me sembra che il Fior. dica (benchè in forma più esatta) *precisamente* lo stesso del Troilo.

terne differenze, farebbe cadere in un misticismo acosmico, che è agli antipodi delle esigenze del pensiero bruniano.

Non diciamo nulla di affermazioni e giudizi particolari, non rispondenti esattamente alla storia; e che sono frequenti tanto nell'esposizione molto sommaria che il T. fa della filosofia del B., quanto negli accenni ad altri filosofi. — Ma non possiamo non avvertire, che egli è in equivoco, quando crede, a pp. 145-6, di contraddire all'osservazione giustissima dello Spaventa, che in B. rimane quasi un'ombra della sua realtà naturale, un residuo di soprannaturale trascendente, che lega il B. al passato, benchè sia un puro *caput mortuum* nel suo sistema: ma ha un'importanza grandissima rispetto al rapporto in cui egli concepisce la filosofia con la religione, e quindi anche rispetto alle sue convinzioni pratiche, verso quest'ultima. Tutto quello che egli dice dell'immanenza divina non solo dall'aspetto dinamico, ma anche da quello statico (1), mentre non diversifica Bruno da Spinoza, non ha che vedere col residuo del soprannaturalismo di Bruno; che si riferisce a quel trascendente che B. lascia, — nella sua filosofia, — come oggetto della fede, della rivelazione, distinto dalla natura divina: distinzione, che è certamente una contraddizione, ma che noi non possiamo togliere dal pensiero del Bruno, senza far violenza alla storia, e non intender più nulla del posto che vi occupa il filosofo nolano, con la sua speculazione e con la sua tragica fine.

G. G.

ETTORE ZOCOLI. — *L'anarchia: gli agitatori; le idee; i fatti*, saggio di una revisione sistematica e critica e di una valutazione etica. — Torino, Bocca, 1907 (8.º gr., pp. xvi-528).

La letteratura anarchica, in quanto tale, non è oggetto di esame e valutazione filosofica; perchè, com'è chiaro, essendo l'anarchismo un programma pratico, dev'essere, come tutti i programmi pratici, esaminato e valutato, accettato o respinto, dal punto di vista pratico e politico, e tenendo presenti determinate situazioni di fatto. È vero che, tra gli scrittori anarchici, ve n'ha alcuni che hanno tentato anche di costruire teorie generali di etica, di gnoseologia, di filosofia della natura, e perfino di estetica; ma tutto ciò, se rientra nella filosofia, non ha poi che fare con l'anarchismo.

---

(1) « Nella sua dottrina Dio assume anche l'aspetto *statico*; giacchè esso non è solo la potenza, ma l'atto, non solo lo spirito, l'intelletto, ma anche la *sostanza e la materia*, nell'assolutezza dell'ente » (145). Ora queste parole farebbero sospettare che il T. non sappia che cosa significhino nel linguaggio aristotelico-bruniano i termini *potenza, atto, intelletto, sostanza, materia, ente*. E certo non si può intendere Bruno, senz'avere studiato Aristotile.