

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

IV.

I NEOKANTIANI.

I.

FRANCESCO FIORENTINO.

I.

Prendendo a discorrere dei seguaci che ebbe in Italia questo indirizzo di pensiero, il quale, sorto in Germania poco dopo il 1860, ebbe nome e norma dal ritorno a talune idee fondamentali del criticismo kantiano (1), non sarà superflua una dichiarazione preliminare, che giovi a definire la fisionomia storica di questo ritorno. Giacchè più di una volta nel corso di questa rassegna ci siamo incontrati in pensatori, che protestavano di volersi rifare da Kant; ma non abbiamo creduto perciò di toglierli dalle categorie altrimenti denominate, a cui ci pareva di doverli piuttosto assegnare. A Kant intendevano pure tornare Ausonio Franchi (2) e Bonaventura Mazzarella (3), tra quelli che col Ferri noi abbiamo preferito dire « scettici ». E tra i « platonici », ossia nella classe di quei filosofi che furono designati con questa lata definizione perchè rimasti tutti, nonostante la critica kantiana e l'immanentismo di tutta la filosofia moderna, al punto di vista, classicamente rappresentato dal platonismo, della realtà trascendente, Carlo Cantoni (4) potè sembrare arbitrariamente e quasi violentemente escluso dalla schiera, a cui egli pur voleva aggregarsi, dei rinnovatori dello spirito kantiano. D'altra parte, come si vedrà, la posizione speculativa

(1) Vedi *Critica*, V, 192-3.

(2) *Critica*, I^a, 275.

(3) *Ivi*, 354 ss.

(4) *Critica*, V (1907), 191 e 277.

neokantiana, dal punto di vista teoretico, non sorpassa quella dei positivisti: e, per questo verso, la distinzione dei due indirizzi potrebbe egualmente esser giudicata priva di una fondata giustificazione.

Occorre dunque avvertire che il neokantismo, più che una speciale filosofia, è uno speciale atteggiamento dello spirito filosofico; un atteggiamento di un carattere meramente negativo. Esso è un indirizzo di pensiero, che non sta al primo piano nello svolgimento del pensiero filosofico, e che non può perciò, a rigore, occupare un posto nella storia diretta della filosofia: non rappresenta una nuova veduta, una categoria a sè, nel pensiero della realtà. Alla storia della filosofia esso appartiene indirettamente, in quanto, nel movimento della cultura, da cui la filosofia rampolla, alimenta certi motivi speculativi, e certi altri ne comprime e mortifica: sì che resta nello sfondo del quadro, dove risaltano le figure dei sistemi o concetti filosofici, e campeggia quindi dove la filosofia è desiderata e si prenunzia, ma ancora non è. Espressione appunto di uno stato d'animo, che era stanchezza delle costruzioni speculative — idealistiche e materialistiche — e pigra e scoraggiata voglia di riposo, la filosofia neokantiana non poteva avere di filosofico se non la negazione o sospensione e interruzione dell'attività filosofica dello spirito. Non era scetticismo (che sarebbe stato per fermo una vera e propria filosofia e un lavoro positivo, nella forma sua, del pensiero speculativo, come fu pure nel Franchi, nel Mazzarella e sopra tutto nel Ferrari), appunto perchè non vissuto, non elaborato come una filosofia, non rinnovato, come altrimenti avrebbe dovuto essere, e fatto proprio con una nuova dialettica trascendentale e con un principio nuovo di critica distruttiva: il suo appello alle antinomie kantiane nella forma era un'adesione alla critica kantiana, nella sostanza una professione d'indifferenza verso l'arduo problema. E, in realtà, nello spirito neokantiano c'è più il bisogno di una scusa, qualsiasi, per sottrarsi all'obbligo dei problemi filosofici, che l'aculeo interno e il tormento, così profondamente sentito da E. Kant, delle difficoltà insuperabili della metafisica. E se lo spirito del fondatore del criticismo si librava alto tra l'intuizione meccanica dell'universo sensibile elaborata dalla scienza e la teleologia della realtà noumenica interpretata dalla filosofia dello spirito, che è la vera metafisica, quello di questi stanchi banditori delle sue dottrine s'era affatto estraniato, sostanzialmente, da tale metafisica, e non sentiva punto il bisogno della intuizione finalistica, e cadeva addosso alla scienza, alla fida, alla sicura scienza, di cui invidiava gli ammirati progressi e

gli onori mondani incontrastati. — E però faceva gitto d'ogni più delicato motivo platonico, che pur s'annidava nell'affermazione kantiana del regno dei fini, e, in generale, del mondo noumenico. Pronto a negare al positivismo, che la vita sia piacere, che la conoscenza sia sensazione, che la sensazione sia movimento, nulla diceva di quel che fosse poi questo che d'irriducibile, che s'incontra in tutte le attività e gradi dello spirito; di quel che fosse, cioè, questo spirito, che pur si sarebbe dovuto, volendo dire sul serio, dispiccare radicalmente da quella realtà che sola è tale per la scienza e pel positivismo. Nè dell'anima, nè di Dio diceva di proposito, come chi li abbia comunque nell'anima, una proposizione che avesse aspetto affermativo. Egli è che il mondo, a cui voleva intenti gli occhi della sua filosofia, era quel mondo appunto dei fenomeni, dove non c'è nè Dio, nè anima; almeno per chi non ne guardi altro che il contenuto. — E però ancora, per quante opposizioni pudiche e riserve timorose facesse alla energica, coraggiosa e, almeno in questo, veramente filosofica tesi del positivismo, che non c'è altro che fatti, e niente a priori, ossia che non c'è se non l'altro dallo spirito (o, con permissione dell'Ardigò e accoliti, la materia), e punto spirito, il neokantismo, in fine, si copriva il viso e si arrendeva anch'esso alla forza della logica: negando l'assolutezza dell'a priori e adattandosi ad ammettere che per lungo tramite indiretto, in tempi remoti e negli oscuri meati dei processi psicologici, dove non era penetrato l'occhio di Kant, le categorie potevano pure essere state prodotte dall'esperienza; come dire: potevano essere state una volta non-categorie.

Se non che, quello che era una tesi, un concetto integrato in un sistema, e però un concetto filosofico pel positivista, nel neokantiano diventava una confessione, un riconoscimento della verità positivista: anzi, poichè il complesso della filosofia positiva urtava contro il senso vago del valore spirituale insinuato nel neokantiano dal criticismo, e poichè non era difficile scorgere che, ammessa la riduzione empirica dell'a priori, tutto il resto seguiva inesorabilmente, l'ammissione di questa tesi prendeva il curioso aspetto di una caduta nel peccato per non saper resistere alle seduzioni del serpente. Male dunque si potrebbero segnare i confini tra il positivismo e il neokantismo, se a questo si volesse riconoscere, secondo quello che da ultimo esso si riduceva ad ammettere, ossia secondo il concetto della realtà implicito nella posizione da lui assunta, il carattere, che non ha, di una filosofia, come affermazione consapevole e sistematica d'un proprio concetto del mondo; e non ci si

contentasse piuttosto di determinarne le fattezze storiche considerando, come dicevo, il suo atteggiamento negativo verso la metafisica e verso il positivismo, in quanto anche questo, come filosofia, è una metafisica nel suo presupposto materialistico; e considerando, sempre di là dal piano propriamente filosofico, i caratteri estrinseci, che, derivando da cotesto atteggiamento negativo, diedero al neokantismo il suo speciale significato storico. L'atteggiamento negativo, come tutti sanno, prese la forma del così detto criticismo, in contrasto al dommatismo costruttivo della metafisica di qualunque specie. Il criticismo neokantiano non è lo stesso criticismo kantiano; il quale non è negazione o sola negazione; perchè non è soltanto la *Critica della ragion pura*, ma anche la *Critica della ragion pratica* e quella della *facoltà di giudicare*: le quali due ultime critiche poi danno la chiave della prima, integrandola: orientando, in fine, tutto il criticismo, non verso la negazione della filosofia che fa a meno dell'esperienza e si avvolge perciò nel labirinto inestricabile delle antinomie, bensì verso il concetto del valore o della libertà dello spirito: per cui, tornando alla prima *Critica*, le parti vive e veramente significative van ricercate nell'Estetica e nell'Analitica trascendentali. Il criticismo dei neokantiani invece, allo stringere dei conti, gravita intorno alla dialettica, e alle sue conclusioni puramente negative: e però non fonda nulla, ma distrugge: e non rientra in quel senso vivo della realtà spirituale, che governava la speculazione kantiana, pur nella *Ragion pura*, anzi si sequestra dallo spirito e si chiude nella esperienza sensibile guardata nella sua astratta oggettività di contenuto della mente. Il concetto di valore, libertà, fine, categoria, spiritualità trascendentale, e non trascendente, che è il cardine del criticismo originario, è interamente sconosciuto invece dal neocriticismo; che non è critico perciò se non in quanto respinge, ma non critica propriamente, la logica costruttiva della vecchia metafisica e del nuovo positivismo: e scendendo dall'altezza a cui Kant aveva levata la filosofia come critica della conoscenza, che sta al di sopra della scienza per giustificarla e investirla del suo imperio, non vede grado più perfetto di sapere oltre la pura scienza, che conosce i fenomeni, paga a non so qual posto che s'illude di poter occupare accanto alle discipline particolari.

In questa situazione, in cui il neokantiano si collocava verso la filosofia, che non è stata mai, nè dopo nè prima di Kant, conoscenza del fenomeno, era naturale che, non volendo confondersi coi cultori delle scienze particolari, e quasi per bisogno istintivo di

autoconservazione, egli dovesse chiudersi in quella relazione verso la filosofia che è l'unica consentita a chi non vuole abbracciare una filosofia: la così detta pura storia della filosofia, o storia oggettiva della filosofia. Qui mi pare sia la radice profonda del fatto che tutti i neokantiani, con maggiore o minor fortuna, a seconda dell'ingegno e della dottrina, han concentrato i loro studi nel campo della storia, con indirizzo prevalentemente filologico, facendosi dello stesso Kant materia d'indagine filologica, anzi che momento di processo speculativo, com'è per ogni filosofo: donde la gran fioritura di filologia kantiana dei B. Erdmann e dei Vaihinger. La filologia kantiana, rispettabilissima in sè come ogni filologia, benemerita per indiretto di quello studio di Kant, onde ogni storico della filosofia e però ogni filosofo sarà sempre sollecito, in quanto produzione, com'è, dell'indirizzo neokantiano, ha questo segno caratteristico di degenerazione logica e di decadenza spirituale: che è fine a sè stessa. Laddove la funzione normale della filologia è per la storia della letteratura il giudizio estetico, per la storia della filosofia il giudizio critico dei sistemi, cioè la loro intelligenza piena, che è il loro superamento nell'integrazione progressiva del pensiero. E la deviazione da questa funzione è degenerazione, perchè quando la filologia non mira nel poeta alla poesia, che non è oggetto di filologia, ma, appunto, di giudizio estetico, e nel filosofo non mira alla filosofia, che è anch'essa oggetto e però momento di una superiore filosofia, quel che resta nel poeta e nel filosofo, come oggetto vero e proprio di questa filologia, non è altro che — il nulla, l'impensabile: quel nulla, che solo è dato di scorgere in tante delle varianti ai testi kantiani proposte p. e. dal Vaihinger, ne' suoi *Kantstudien*. E poichè certamente un'attività spirituale, — com'è, anch'essa, la filologia, — è impossibile che s'appunti nel nulla, la filologia, s'intende, non adempie mai perfettamente il compito suo di pura filologia; e questo compito rimane piuttosto come un concetto limite; ma, come tale, rappresenta pure l'aspirazione immanente e quindi il criterio necessario di valutazione delle opere ispirate all'ideale filologico puro. Ed è innegabile che da un tal punto di vista il sistema filosofico nelle mani dello storico tende a divenire un mero fatto, le cui determinazioni concrete siano concepite anch'esse come fatti, e però contingenti, e destituite di quella legge d'interiore necessità, che è il carattere proprio di ogni prodotto spirituale, che dicesi perciò avere un valore. Che se lo storico filologista indietreggia innanzi al brutale concetto di un pensiero che sia puro fatto, e procura di arrestarsi a mezza strada, affermando che il criterio

del giudizio, la legge interiore deve ricercarsi nello stesso pensiero del filosofo, di cui si vuol ricostruire il sistema, non è difficile scorgerne che questo assunto, limitando il concetto della contingenza di fatto del pensiero, afferma appunto questo concetto assurdo; e che la limitazione d'altra parte, una volta posto questo concetto, è impossibile, perchè se la storia del pensiero deve stare al fatto del pensato, prescindendo da ogni criterio superiore di valutazione, è chiaro che nel fatto come tale non troverà mai una differenza che segni il confine tra ciò che in esso è necessario e vivo nell'organicità della sua logica e ciò che è accidentale e non fuso nella sua vita interna.

Onde, se il neokantiano tendeva a barattare la filosofia con la storia della filosofia, tende poi a fare di questa una storia della filosofia come non filosofia, ossia di una filosofia che già non può essere per lui quello, per suo avviso, che non c'è stato mai nè ci potrà mai essere: la filosofia. E in grazia di questa seconda tendenza la filosofia, rimanendo oggetto dell'interesse dello storico neokantiano, non come filosofia, ma come fatto, veniva come tale a ragguagliarsi con ogni altro genere di fatti, fissati nella loro materialità, spogli d'ogni significato spirituale. La filologia kantiana e filosofica, in generale, dei neokantiani, non essendo se non di nome kantiana e filosofica, diventava una filologia, in sostanza, senza aggettivo; la quale poteva pure indifferentemente rivolgersi ai fatti religiosi e letterarii, alla storia della cultura, alla biografia, ad ogni altra materia d'indagine, che s'imponesse con l'arbitraria contingenza di quel che si dice dato di fatto. Ond'è che a ritrarre la fedele immagine di questi pensatori taluni loro contributi alla storia esterna della letteratura, delle religioni ecc., sono da tenersi in conto non meno degli scritti, ond'essi, a modo loro, hanno pure contribuito alla storia della filosofia.

II.

A capo della schiera di questi pensatori va collocato Francesco Fiorentino, le cui grandi benemerenze verso la cultura filosofica italiana della seconda metà del secolo scorso non saranno certamente contestate da me, che nei suoi libri cominciai a capire qualche cosa di filosofia, dai suoi libri continuai per anni non pochi ad attingere luce vivissima di verità speculativa e ardore di ricerca filosofica, e ai suoi libri ritorno sempre con commossa riconoscenza e sentimento di filiale pietà, trovandovi sempre da imparare e da medi-

tare⁽¹⁾. Che anzi il nome di lui messo qui come simbolo dell'indirizzo spirituale che ho preso a delineare, vuole pure nel mio intendimento significare che la rigorosa valutazione di questo indirizzo non può nulla detrarre al valore, che per altri rispetti si deve riconoscere all'uno o all'altro degli scrittori nostri appartenenti a questa direzione: valore che, rispetto alla cultura filosofica, è nel Fiorentino grandissimo; ma non si può equamente misurare, se si vuole vedere in lui quello che egli non fu.

Il Fiorentino passò generalmente e passa per un hegeliano. E ricordo la strana impressione di sorpresa da me provata quando, ancora studente, e incapace di giudicare da me la sostanza dello spirito del Fiorentino, lessi in un libro, in verità assai bislacco, che quel filosofo passato già una volta dalla filosofia giobertiana allo hegelismo, da questo negli ultimi anni si fosse volto al positivismo, e buttato da ultimo al materialismo. Positivista il Fiorentino? materialista il Fiorentino? Mi parve una bestemmia; e per alcuni anni ancora continuai a vedere in lui la lancia spezzata della scuola hegeliana in Italia. Ma poi, a poco a poco, questa immagine già così netta e ferma, tornando io a quando a quando a rileggere or l'uno or l'altro degli scritti del Fiorentino intanto che la mia intelligenza dello hegelismo si veniva approfondendo e maturando, cominciò ad ondeggiare innanzi al mio sguardo, instabile, irrequieta, incerta: finchè a un certo punto mi parve svanisse come uno di quei vaghi ideali della prima giovinezza, impotenti a resistere all'analisi degli anni più maturi. Perchè venne il giorno, in cui a me parve indubitabile che anch'egli, Francesco Fiorentino, come chi non aveva mai attinto alle pure fonti della grande filosofia classica il liquore della salute e della forza, si fosse lasciato travolgere dalla corrente volgare, torbida, furiosa dell'empirismo cieco, la cui logica conclusione è il materialismo. E seppi di un giudizio accorato dello Spaventa, dopo avere udito una prolusione del Fiorentino negli ultimi suoi anni a Napoli. E mi fu detto, come uno dei suoi ultimi scolari raccontasse di un corso di lezioni in cui intorno all'immortalità dell'anima il Fiorentino aveva con la sua facondia mirabile e col suo lucido ordine esposto minutamente una lunga serie di dottrine antiche e moderne; e richiesto in pri-

(1) Avverto che in questo saggio io non studio e non giudico il Fiorentino come storico della filosofia: e non posso perciò tener conto dei contributi da lui recati col *Pomponazzi*, col *Tellesio* e col frammento sul *Risorgimento filos. nel 400* alla conoscenza della filosofia del rinascimento. Di ciò altra volta, in altro studio.

vato dallo stesso scolaro del pensiero suo su questo problema, per cui aveva pure destato nella scuola un vivo interesse, se n'uscisse in una barzelletta di spietato scetticismo. Ma quando appunto il Fiorentino fu divenuto per me una sfinge, poichè la sua parola vibrante sempre di passione non cessava di esercitare tuttavia l'antico fascino, io mi trovai in condizione di poterne intendere il vero valore: che non è, in breve, nè di giobertiano, nè di hegeliano, nè di positivista, ma di neokantiano nel significato che ho già cercato di adombrare e che sarà, nel caso del Fiorentino, colorito particolarmente dallo studio dei tratti caratteristici dell'opera sua.

Non m'è riuscito di vedere il suo giovanile volume di volgarizzamenti di padri e dottori della Chiesa, con sue annotazioni e discorsi (1), dove potrebbe con frutto cercarsi la forma primitiva dei lineamenti dello scrittore. Lo ricordò lo stesso Fiorentino in quella eloquente pagina autobiografica della polemica con l'Acri, dove, rifacendo intera la storia delle sue trasformazioni filosofiche, ricordò anche i suoi primi passi. E val la pena rileggerla:

Io adunque cominciai a studiare filosofia assai per tempo, con un mio ottimo zio prete, ed ebbi prima tra mani la filosofia di Capocasale, e fui capocasaliano. Verso il 1847 mi riuscì ad avere in prestito una logica del Galluppi, e l'ebbi da un mio compaesano, che ora occupa un altissimo posto, e fui galluppiano, anche sfegatato: sono stato sempre così io, pieno di entusiasmo e di ardore. I libri al mio paese non abbondavano, e quando potevo procacciarmene qualcuno, mi ci gettavo sopra

(1) *Volgarizzamento dell' Itinerario della mente a Dio* di San Bonaventura; *Dei Libri del maestro, Dell' immortalità dell'anima e del libero arbitrio* di Santo Aurelio Agostino; *Del Prologo* di Sant'Anselmo con annotazioni e discorsi, Messina, Stamp. Ignazio d'Amico, 1858; cit. nella Bibliografia che è nel volumetto *Onoranze funebri a F. F.*, Napoli, Morano, 1885 (estr. dal *Giorn. napol. di filos. e lett.*, N. S., vol. X): volumetto al quale mi contento qui di rimandare per la biografia. Ma v. pure G. GENTILE, *Docc. inediti sull'hegelismo napoletano*: 5. *Il primo scolaro di B. Spaventa (F. Fior.)* nella *Critica*, IV (1906), pp. 483-94 (con varie lettere inedite del Fior.); la mia ristampa con prefazione e cenno bio-bibliografico de' suoi *Elementi di filosofia*, Napoli, Paravia, 1907, 2 voll. (Intorno a questa ristampa e l'hegelianismo e non hegelianismo degli *Elementi* cfr. *Critica*, V (1907), 251-3). Altri scritti sul Fiorentino: A. C. DE MEIS, *F. F.*, necrologia, Bologna, Fava e Garagnani, 1884 (estr. dalla *Gazz. dell'Emilia* del 28 dicembre 1884), e S. FERRARI, *Bruno, Fiorentino, Mamiani*, Mantova, 1887; F. Tocco, *Comm. di F. F.* nel *Mattino* del 16-17 novembre 1908. Della nota polemica di FR. ACRI, contro il Fiorentino, lo Spaventa e l'Imbriani, vedi la recente ristampa nel volume *Dialettica turbata e serena*, I: *Dial. turbata*, Bologna, Mareggiani, 1911.

con un'avidità ingorda e insaziabile. Appresso, da un mio congiunto, ch'era stato a Napoli, mi ebbi i frammenti del Cousin; ed eccomi cousiniano per la pelle. Quando venni a Catanzaro (1), avevo avute le opere di Gioberti l'anno prima, e figuratevi come mi entusiasmai per Gioberti: avevo diciannove anni allora! Gioberti mi fece innamorare dei SS. Padri: vidi lodati da lui sant'Anselmo, san Bonaventura, sant'Agostino: detto, fatto, mi diedi attorno a procurarmeli. Si trovavano allora nelle biblioteche dei frati soltanto, ed io mi chiudevo in una stanzuccia da cappuccino molte ore del giorno, poichè ad averli fuori ostava la regola del convento, e con pazienza che ora non avrei più, me li copiai prima, li tradussi poi. Tradussi l'Itinerario di san Bonaventura, il Prologo di sant'Anselmo, il libro del Maestro, quello dell'Immortalità dell'anima, e i tre libri del Libero arbitrio di sant'Agostino; e qualcuna di queste traduzioni pubblicai a Messina il 1858, le altre conservo ancora. Studiai la Somma di san Tommaso, e le opere di Origene: tutto ciò che potei avere di quel periodo, e che si riferiva alla filosofia. Ancora conservo tutti quegli estratti, e quelle copie, e quelle traduzioni, e me ne compiaccio; e talora, leggendone qualche frammento, mi sento commosso, ripensando a quelle lunghe giornate, e a quegli entusiasmi giovanili... (2).

E pare si trattasse infatti più di entusiasmi che di lavoro di pensiero. Del 1858 posseggio una sua dimenticata *Lettera filosofica* « Al chiarissimo professore Signor Antonio Catara-Lettieri, Messina » (3); scritta in occasione della memoria allora letta di P. E. Tulelli *Intorno alla vita ed alla dottrina filosofica di Tommaso Rossi* (1854). In questa lettera il Fiorentino ventiquattrenne, giobertiano e nazionalista in filosofia, favoleggiatore, a mo' dei giobertiani, di un Pitagora creatore d'una schietta tradizione italica, cattolico fervente, ammiratore del Fornari, e grande estimatore degli altri napoletani seguaci del Gioberti, come il De Carlo e il Toscano, lascia pure intravedere nella schietta espressione delle sue tendenze spirituali quello stesso Fiorentino di quindici e vent'anni dopo, che doveva mettere in canzonatura tutto quel vecchio mondo posticcio. Metà della lettera svolge un confronto del Rossi col Vico: ed esprime un'ammirazione per l'uno e per l'altro non misurata dall'intendimento del loro pensiero, anzi esagerata da un impeto di sentimento: « Il nome di Tommaso Rossi, sconosciuto alla più parte,

(1) Nel 1853; perchè il F. nacque a Sambiasi (Catanzaro) il 1.º maggio 1834. Morì a Napoli il 22 dicembre 1884.

(2) *La filos. contemp. in Italia*, Napoli, Morano, 1876, pp. 148-9.

(3) Senza altra indicazione nel frontespizio, di pp. 10, in-8.º Recca, in fondo, la data: « Di Catanzaro li 24 agosto 1858 ».

anzi dell'intutto oscuro, ricorda un pio sacerdote di Montefusco contemporaneo del Vico, e pari a lui in altezza d'ingegno speculativo, se dai pochi frammenti, riferiti dal Tulelli, mi è dato divinare il rimanente dei suoi ragionari, chiari e profondi. Dicendo ch'ei pareggi un tanto miracolo di ingegno, quanto tutti concordemente stimiamo che sia il Vico, voi mi direte: a chi dunque è secondo? A nessuno. Egli è fatto su la stampa di quegli uomini, che, comunque si assomiglino molto, non temono il confronto l'uno dell'altro. Così Sant'Anselmo, San Bonaventura e San Tommaso fra noi italiani, non temono di essere messi allato a Pitagora; e il Vico ed il Rossi possono essere, pur dopo questi, grandi ed originali ». Il confronto procede per caratteri estrinseci: « A me dalle poche cose, che ho avuto sott'occhio pare, a voler toccare così di passata, che il Vico, ispirato più alle memorie classiche della nostra patria comune, abbia derivato il suo sistema dalle condizioni esteriori del pensiero, vale a dire dalla lingua, dalle leggi, dai fatti e dai riti più vetusti che lo significavano, lo includevano e lo facevano intravedere come per enigma: dovchè il Rossi, poggiando più alto, dalla Teologia cristiana, ond'egli attinge i supremi principii, fa scaturire la Scienza limpida, assennata, profonda..... L'uno però s'allarga nei corollari della scienza, e diventa famoso nell'applicarla alla giurisprudenza, ed alla filologia, e famosissimo nel disegnare, ragionando, la storia ideale di tutta l'umanità; l'altro spazia con volo inarrivabile nell'obbietto proprio della ragione, ed ivi tutto comprende, tutto ritrova; disdegna discendere anche per poco in regione manca sublime, e non contento al vagheggiare i raggi diffusi di qua e di là, osa come l'aquila fissare gli sguardi nel sole medesimo ». Vico e Rossi, in sostanza, avrebbero l'uno interpretato la tradizione dei popoli antichissimi d'Italia, « che, derivata dalla culla del mondo, si era nel processo annebbiata, se vuoi, ma pur sempre incancellabilmente improntata nei monumenti dell'ingegno italiano »; l'altro, tesoreggiando la dialettica platonica, « prenunziatrice negli ordini della scienza della dialettica vera ed universale, ch'è quanto dire del principio di creazione », divinando, avrebbe iniziato un secolo e mezzo prima l'avviamento avvenire della scienza (la dottrina italo-cristiana del Gioberti): inizio, dunque, e compimento della grande tradizione nazionale della verità. Sì che, da ultimo, rifacendo bene la storia della nostra filosofia, da Sant'Anselmo in poi, al Fiorentino pare sia per dimostrarsi nel modo più luminoso, che il principio di creazione messo a capo dell'enciclopedia è stato sempre il nostro verace insegnamento: « si parrà in una parola che

noi nascemmo per essere ontologi, e che lo esempio dei nostri più grandi ce ne convince ».

Tutto ciò, benchè detto con molta forza di parole, non ci vuol molto a vedere che è ripetizione di un motivo comune, e non esprime niente di radicato nell'anima del giovane scrittore. Il quale è invece tutto in questa specie d'invettiva: « Voi conoscete meglio di me l'indegna dimenticanza, nella quale cadde il massimo Vico ed il risorgimento della sua fama vergognoso per noi, tra perchè, ignari del retaggio degli avi nostri, aspettammo di esserne avvisati dagli stranieri, e perchè di poi, pur nel celebrare il merito di lui, ripetemmo servilmente per lungo tempo gli encomi di oltremonte, facendo poco caso dell'avviamento tradizionale dato alla scienza, ch'era forse quello che più montava: prima incuriosi e spensierati, poscia pigri e servili. Ora, ad ammendare il primo fallo, ed a consolare le ceneri del Rossi della diuturna dimenticanza con la maniera più decorosa del risorgimento, pongano mano gl'italiani a far la debita stima delle sue opere preziose, se non vogliono lasciare ai figliuoli il cattivo esempio, che sciaguratamente hanno ricevuto dai padri ». Questo sì che era il Fiorentino: rimasto poi immutato dal saggio *Il panteismo di Giordano Bruno* alla ristampa delle opere latine dello stesso Bruno, alla illustrazione letteraria e storica dei suoi dialoghi morali, al frammento postumo sul *Risorgimento filosofico nel Quattrocento*, e agli studi sul Tansillo e ai poeti meridionali del Cinquecento, obliati o non degnamente pregiati nelle storie della nostra letteratura. Quel retaggio degli avi, da custodire e da illustrare, rimase sempre un suo assiduo e vivo pensiero.

Nel suo vecchio saggio sul Bruno, testè ricordato, scritto nel 1861, scriveva alla Florenzi, dedicandole il libro: « Le mutate condizioni della penisola hanno ora addoppiato il fervore del suo generoso avviamento [dato dalla Florenzi con la traduzione del *Bruno* di Schelling]; onde io, comunque certo di non poter aggiungere nulla alla comune impresa di disseppellire e mettere in veduta le glorie dimenticate degli avi nostri, ho posto mano a scrivere queste brevi considerazioni, a palesare solo il buon volere, e a non parere estraneo alla sollecitudine, che occupa oggidì i miei concittadini. Poter cooperare con lei al bene della patria comune, ecco la somma di tutt'i miei desiderii, di tutte le mie speranze ». — Glorie dimenticate il panteismo, cioè l'errore di Bruno? Quell'errore che, rinnovato poi da Spinoza e da Schelling, il Fiorentino crede caduto sotto i colpi della ctisologia giobertiana? E noi dun-

que non nascemmo per essere ontologi? — Appunto, e, in conclusione, più che un anello dell'aurea catena della nostra tradizione, anche qui pel Fiorentino, a sentire la critica che ne fa, la filosofia bruniana è una rottura della medesima, e quasi un'anticipazione già superata della moderna filosofia germanica, rappresentante per l'Italia un passato irrevocabile. Onde qui ripete: « Finchè l'imitazione forestiera e la smania d'intedescare la filosofia durerà nella nostra penisola, potremo avere delle pallide copie, ma non mai dei pensatori originali e profondi. Sia quanto si vuole grande l'ingegno (1), sarà come la semenza gittata in terreno infecundo. L'Italia ebbe il panteismo a' tempi di G. Bruno; ma ora i tempi sono mutati; però il voler tener dietro alla Germania, ch'è ancora nel suo medio evo, non mi sembra partito da seguire. Il dissidio, che divide oggidì lo Stato dalla Chiesa è passeggero, e la lotta non può portare mutazione di principii, come taluno va sognando. L'Italia è, e vuole, e deve rimanere cattolica; e noi tutti facciamo voti che in Roma l'odierno conflitto finisca con un inno, che il Pontefice rinsavito scioglierà quando che sia dal Vaticano, benedicendo di cuore al trionfante Re d'Italia... I destini d'Italia e della Chiesa sono indissolubilmente legati dentro il mio pensiero, e nella mia fede, come l'apparir dell'alba ed il giganteggiar del sole nelle vie sterminate del firmamento ». Il Fiorentino dice esplicitamente, che « la filosofia germanica, com'è vagheggiata da alcuni..., segnerebbe l'ultimo giorno della rivelazione, e del sovrannaturale, dei dommi e della morale, che da tanti secoli sono stati la credenza, e la vita dei nostri padri » (2). — Ma quella Chiesa, che stava tanto a cuore allo studioso del Bruno, non era stata essa ad accendere il rogo dello sventurato filosofo? Il Fiorentino stava forse allora per i carnefici contro la vittima? Tutt'altro. Anche in quel primo saggio ruggisce lo sdegno contro i giudici, come poi tante volte negli scritti posteriori: « Un mostro, cui si dava il nome di P. Inquisitore, s'impadronì dell'infelice filosofo, e riferillo al grande Inquisitore di Roma, che di quei tempi si chiamava Santorio, e poi Cardinal San-Severina; il cui nome segno in queste pagine soltanto perch'ei si tramandi esecrato ai posteri. Dopo questo male augurato avvenimento, che rapivà alla scienza uno dei più forti ingegni che avesse potuto fecondarla, scorsero sei lunghi anni... ». E poi: « Le bieche arti

(1) Alludeva, probabilmente, allo Spaventa, di cui a p. 144 cita lo scritto *Hegel confutato da Rosmini* (v. *Da Socrate a Hegel*, Bari, 1905, pp. 151 ss.).

(2) *Il pant. di G. B.*, Napoli, M. Lombardi, 1861, pp. 164-5.

adoperate per ismuoverlo col terrore delle sue dottrine non valsero ad intimidirlo, nè a trarlo dal saldo proposito.... Fermo, irremovibile nella propria convinzione, ei ti dava immagine dell'uomo che lotta col destino descritto dal Leopardi in atto che ne scrolla la tiranna destra, pompeggiandosi del tenace ardimento.... E quando, dopo un'altalena fastidiosa d'interrogatorii e di dilazioni, la cruda sentenza fu finalmente profferita, Bruno ad udirselà leggere scrollò fieramente il capo, ed uscì in quelle memorande parole, che recano come scolpita la sua incrollabile costanza: *Maiori forsitan cum timore sententiam in me fertis, quam ego accipiam*. Il Tribunale dell'Inquisizione, tra feroce ed ipocrita non so quale più, lo consegnava alla potestà secolare... Roma, che l'anno innanzi era rimasta colpita dal supplizio della bella Beatrice Cenci, contemplava questo anno, per non mancare mai di esempi della terribile inumanità dei suoi papi, lo spettacolo della morte di un uomo, il cui delitto stava nell'aver voluto pensare da sè ». — Inquisitori mostri, feroci, ipocriti; papi, in generale, inumani: e di contro a tutti Bruno, alto, fiero, ammirabile d'invitta fede nel pensiero suo: è un quadro fortemente sentito; ma quanto cattolico, non saprei dire. Giacchè il Fiorentino neppur crede che si tratti solo degli uomini, che possono essere indegni delle istituzioni che incarnano. Clemente VIII, egli ricorda, « era uomo commendato dal Muratori per l'illibatezza dei costumi, per l'elevato ingegno, per la rara letteratura e per la pratica dei mondani affari ». Dunque? « È forza adunque confessare la colpa essere stata, più che degli uomini, della pessima istituzione, e la provvidenza, che voleva svezzare a poco a poco i popoli dalla inframmettenza del potere ieratico, aver permesso che la Corte romana si chiarisse con terribili prove incapace ed indegna di continuare la tutela delle nazioni rinnovantisi » (1).

Un cattolicismo, come si vede, che bastava a condannare la filosofia di Bruno, ma non a giustificare quello che il cattolicismo storico aveva benissimo giustificato ed è sempre pronto a giustificare; la soggezione assoluta del pensiero e di tutte le forme delle attività naturali dell'uomo al magistero della Chiesa. Nè c'è indizio di critica al cattolicismo storico, per dimostrarne i limiti. Onde nell'animo dello scrittore il giudizio ortodosso sulla filosofia panteistica del Bruno non spegne nè attenua l'ardore del sentimento che esalta anche qui i nomi chiari e onorati, che l'orgoglio nazio-

(1) Pag. 14.

nale s'allegra di vedere nel catalogo dei martiri della scienza: « Teslesio incarcerato e spogliato a Roma quando il principe d'Oranges la mise a ruba; Patrizio ramingo per le coste dalmatiche e le greche, poi per l'Asia, per la Spagna, per la Gallia; Campanella torturato a Napoli; Galilei, oltre alla prigione, fatto segno allo scherno di giudici ignoranti; Paolo Sarpi al pugnale dell'assassino; Bruno e Vanini abbruciati vivi su le rive del Tevere e della Garonna. Ma dagli spogliamenti iniqui, dagli esilii, dalle carceri, dalle torture, dai dileggi, dal pugnale e dai roghi, si è levato sempre, atleta immortale ed invincibile, trionfante il pensiero... ». Questo lirismo è il vero motivo dominante del libro, e c'impedisce di vedere nella dimostrazione tentata dal Fiorentino della sua tesi dottrinale, opposta a cotesto suo atteggiamento spirituale, un vero e proprio lavoro consapevole e sistematico dello spirito. Il suo Fornari, pacato, com'era, guardingo e prudentemente riflessivo, non avrebbe inneggiato così al pensiero eternamente trionfante.

Aveva appena pubblicato questo saggio sul Bruno, che venne a Napoli, all'università, Bertrando Spaventa, accolto dal nuvolo degl'insegnanti privati e studenti di filosofia, la maggior parte del colore stesso del Fiorentino, con grande avversione e diffidenza (1). Il Fiorentino, professore nel liceo di Maddaloni, stava a Napoli, e si preparava cogli altri a combattere l'hegeliano. Ma per combatterlo, volle leggere quanti scritti di lui poté procurarsi; e la lettura lo convertì. Quell'entusiasmo traboccante dalle strette della dialettica, che è in tutti i primi scritti dello Spaventa, pubblicati a Torino; quell'esaltazione nuova delle tradizioni filosofiche italiane; quello splendore di pensiero diffuso sui più profondi problemi della mente, attrassero e vinsero l'animo del Fiorentino; che, deposte le armi, si presentò ripetutamente allo Spaventa in quell'anno che egli rimase a Napoli e fervevano sempre più i contrasti attorno alla cattedra del nuovo professore. Quando, nell'autunno del 1862, passò a insegnare storia della filosofia a Bologna, vi lesse una prolusione (2), in cui il giobertiano dell'anno prima accennava a scomparire, e il nuovo faro che irradiava l'anima del giovane calabrese era Spaventa; al quale egli mandava poi il suo scritto con trepida-

(1) V. la mia appendice al vol. B. SPAVENTA, *La filosofia italiana ecc.*, Bari, Laterza, 1909.

(2) *ProL. al corso di storia della filos.* (letta il 25 novembre 1862), nel *Progresso*, 1863, II, 22-33.

zione (1): Egli fu il primo degli scolari del filosofo abruzzese, benchè destinato, come parecchi altri usciti dalla stessa scuola, ad allontanarsi più tardi dalla via del maestro.

III.

La conoscenza degli scritti e della persona dello Spaventa fecero avvertito il Fiorentino delle grandi lacune che erano ancora nella sua cultura, e del fragile fondamento dei suoi precedenti giudizi, sulla filosofia italiana, sulla germanica e sull'antica, compresa quella platonica. Che cos'era quella dialettica di Platone, già da lui tanto vantata sull'autorità del Gioberti? Nel primo anno d'insegnamento universitario volle rifarsi appunto da Platone, dalla teorica delle idee, studiandone gli antecedenti nella filosofia presocratica, e poi la critica in Aristotile, che se ne può considerare come la chiave, e quindi il tentativo di superare quella posizione fatto dallo stesso Aristotile, e i difetti di questo tentativo, come furono rilevati nella filosofia posteriore fino a Hegel, Trendelenburg, Rosmini.

E da questi studii venne fuori il suo *Saggio storico sulla filosofia greca* (1864). Era davvero un saggio storico o una revisione e riprova del nuovo punto di vista conquistato con la conoscenza dello Spaventa? L'una cosa e l'altra, senza essere esattamente nè l'una nè l'altra. Vi sono acute osservazioni storiche, e interpretazioni ingegnose, e momenti difficili felicissimamente esposti; ma manca quella larga e profonda conoscenza dell'insieme e dei particolari che sola può far rivivere il passato in tutto il suo valore: che è poi l'ufficio della storia. E dal rispetto della valutazione critica, c'è sì un alto concetto direttivo, ma questo concetto non ha vita propria di sistema nella mente dello scrittore. Vi sono parti assai belle di rappresentazione storica e di speculazione dottrinale: ma l'organismo del pensiero che è padrone di se stesso non si riesce a trovarlo.

(1) Cfr. *Critica*, IV, 484. Verso la fine della sua prolusione (p. 32) diceva: « La gran sollecitudine che ho visto a Napoli affaticare gl'intelletti mi è cagione a bene sperare, e forse non andrei lungi dal vero se dicessi, che la filosofia è deputata a maturare i fati della patria. Io faccio voti che quel desiderio ardentissimo si diffonda presto dalla terra di Giambattista Vico per tutta Italia; e mi chiamo lieto di poter proseguire l'impresa, che qui inaugurava il mio illustre predecessore » (cioè lo Spaventa, che era stato professore di storia della filosofia a Bologna prima di andare a insegnare filosofia teoretica a Napoli).

La stessa dottrina che dovrebbe animare questo pensiero, la hegeliana, è conosciuta attraverso il Willm, il Vera, il Michelet, lo Spaventa, qualcuna delle traduzioni del Vera: ma ancora il Fiorentino non l'ha potuto studiare nei testi originali, e nell'interpretarla ricorre al giudizio altrui, che accetta senza poterlo rifare di suo, e, quel che è più, senza sentirne il bisogno: con quella mancanza di scepsi e di critica ricostruttiva, che è caratteristica dei temperamenti non veramente speculativi, pei quali le idee, i sistemi, sono quasi dei fatti. Così tocca del problema hegeliano, che, per la posizione del tema da lui studiato nella filosofia greca, era capitale: del principio e del processo delle categorie; e ha innanzi la memoria dello Spaventa: *Le prime categorie della logica di Hegel*, di cui adotterà le conclusioni. Ma come le raggiunge e dimostra da parte sua? Egli dice: « Il vero principio non dev'essere un presupposto, non dev'essere ipotetico, secondo l'antico precetto di Platone. Dove sta dunque il vero cominciamento della scienza? La risposta è facile: là dove non è mestieri supporre più nulla, e tolto il quale non rimane più altro ». E fin qui bene. Ma a questo punto continua: « Ora l'ultima opposizione, in cui si ferma la coscienza, è quella che corre tra il soggetto pensante e la cosa pensata, e fu l'opposizione dove fermossi Kant; nè, avendola potuta sormontare, riempì le categorie vuote del contenuto somministrato dalla intuizione cieca. Quando però si pon mente, che tanto il pensante, quanto il pensato sono entrambi essere, questo ultimo ostacolo rimane superato, e nell'essere tace ogni opposizione ». Questa è infatti, presso a poco, la deduzione che fa lo Spaventa⁽¹⁾ del Primo o assolutamente immediato, da cui deve muovere la logica. Ma lo Spaventa non aveva parlato propriamente di soggetto pensante e cosa pensata; bensì di essere pensante e di essere naturale; nè, tanto meno, aveva attribuito a Kant l'opposizione di pensante e pensato; nè perciò aveva posto nella critica di questa opposizione, che in Kant non credo che ci sia, l'origine storica o ideale del principio della logica hegeliana, la quale non vince nella categoria dell'essere nè in generale nella sfera di tutte le categorie dell'essere, bensì in quella delle categoric dell'essenza, il dualismo kantiano, non di pensiero è cosa pensata, ma di fenomeno e noumeno. Certo, pel Fiorentino convertito allo hegelismo c'era da superare il mero formalismo delle categorie kantiane; ma superarlo a quel modo non era

(1) Mem. cit. in *Scritti filosofici*, p. 189.

superarlo. E quando egli continua, riassumendo lo scritto dello Spaventa e infine riportandone alcuni periodi, ad esporre questa prima mossa della logica, che avrebbe dovuto essere la nuova vita del suo stesso pensiero, noi sentiamo che egli accetta, ma non rifà una dottrina: trascrive, propriamente, non pensa: « Così ha chiarito questo passaggio hegeliano » egli conclude « l'illustre professor Spaventa, e noi stimiamo che maggior evidenza non si possa desiderare » (1). E tutto finisce qui.

Nella già ricordata narrazione autobiografica del proprio svolgimento intellettuale il Fiorentino non credette di dover attribuire alla efficacia personale dello Spaventa e all'impressione su lui fatta dagli scritti di questo pensatore il suo passaggio dal giobertismo all'idealismo assoluto. E raccontò: « Andai a Bologna professore straordinario di storia della filosofia, e, come portava il mio obbligo, mi diedi a studiare Platone ed Aristotile. Siffatto studio mi fece scorgere il difetto della filosofia giobertiana. La critica che Aristotile fa di Platone, a cui Gioberti molto, se non del tutto, s'assomiglia, mi fece schivo di quel mescolare immagini ad idee; e m'inimicò con quelle metafore la severa ma ineluttabile critica di Aristotile.... Kant finì l'opera di Aristotile, ed allora ogni benda mi cadde dagli occhi » (2).

Ora, quanto alla critica di Aristotile a Platone, è vero (come apparisce dalla esposizione che ne fa nel suo Saggio) che gli parve decisiva non solo contro il platonismo antico, ma anche contro il nuovo, del Rosmini e del Gioberti; e che alla luce delle formidabili obiezioni aristoteliche le soluzioni dal Gioberti tentate per colmare tra l'intelligibile assoluto e il relativo da una parte, e tra l'intelligibile relativo e il sensibile dall'altra, gli apparvero parole, metafore, miti. L'intuito dell'atto creativo, appunto, venne da lui sdegnosamente condannato, come la negazione della scienza che deve risolvere dialetticamente il problema spacciato così con una parola: « Se la costruzione », scrisse, « si dee fare ragionando, l'intuito tutt'al più ci potrà dare una certezza immediata, dalla quale lo spirito si solleverà alla scienza mediante un processo riflessivo. La vera dialettica è quest'ultima, e quella prima, fatta consistere in un alzar di ciglia, costa certamente minor fatica, ma non serve a nulla, e lo spirito vi si trova anneghittito e condannato all'inerzia.

(1) Pag. 284.

(2) *Filos. contemp.*, p. 152.

Appunto però, perchè non costa nulla, i più si sono fatti una festa di accettarla, ed a coprire di un pretesto onorevole la propria infingardaggine, sono andati a pescare l'autorità di Platone, e se ne hanno fatto schermo » (1). Dove quasi traspare non so che risentimento contro i suoi amici e maestri di una volta (ossia, di cinque e due anni prima), sulla cui parola egli aveva, si può dire, ripetuto in buona fede quei giudizi, che abbiamo riferiti, sulla dialettica platonica e giobertiana.

Ma, comunque raggiunta la nuova esigenza monistica, non bastava di certo essa sola a creare una nuova coscienza filosofica. Il Fiorentino nel Saggio stesso vede e mostra chiaramente come Aristotile non avesse assolto neppur lui il compito di superare il dualismo, e con certa ingenuità non sa reprimere un senso di meraviglia innanzi allo scoglio, su cui rompe la speculazione aristotelica, del motore immobile, scisso assolutamente dalla natura. E non riesce a scorgere la necessità di quella conclusione: « La meraviglia poi di vedere l'austero intelletto di Aristotile sviarsi in una regione oltremondiale divien tanto maggiore, quanto meno aspettato era lo smarrimento. Forse a Platone l'inclinazione naturale verso i miti, e la tendenza d'infuturarsi in una vita fantastica valgono di scusa, se, smarrita la via regia del ragionare, si avventura nei facili, quanto malfidi sentieri della tradizione. Di Aristotile, il cui sistema, al dir del Ritter, è senza speranza e senza disperazione, non si può dire altrettanto, ed il salto dal mondo all'atto puro ti riesce del tutto inesplicabile..... E l'errore, poniamo che fosse fatale ad ogni sistema averne qualcuno, sarebbe stato certo men gravoso nei dettagli della scienza, di quello che non sia nel supremo principio » (2): Meraviglia, la quale dimostra troppo chiaramente che il Fiorentino non vede la radice della suprema disfatta dell'aristotelismo nella posizione stessa del problema aristotelico, che restava quello "platonico e quello greco, in generale; ossia il problema dell'assoluto come oggetto (oggetto, anche quando in Platone è idea, e in Aristotile è pensiero): assoluto, che, in quanto oggetto, non può essere che morto, immobile e motore solo in apparenza o fino a un certo punto: scheletrito com'è ed esanimato, privo della vita sua che è il soggetto, il pensiero che pensa, ignoto a tutta la filosofia antica.

Il Fiorentino dice perciò cose lucidissime in molti punti della sua esposizione e della sua critica: ma l'insieme sa di raccoglitticcio,

(1) Pagg. 188-9.

(2) Pagg. 245-6.

di asistematico, perchè non c'è lo sguardo storico e veramente speculativo.

Dopo Platone e Aristotile nel 1864-65⁽¹⁾ egli volle esporre Kant; e Kant, come abbiám veduto, gli avrebbe fatto cadere ogni benda dagli occhi. Tralasciamo la prolusione al corso: *Emmanuele Kant ed il mondo moderno*⁽²⁾; e diamo piuttosto uno sguardo alle *Lettere sovra la Scienza Nuova* alla Florenzi, scritte tra il marzo e il giugno del '65⁽³⁾. In queste lettere egli riprende la tesi dello Spaventa⁽⁴⁾, che il Vico prenunzia e abbozza nella *Scienza Nuova* la nuova metafisica della mente, che si svolse più tardi dalla critica di Kant. Nella *Prima risposta* al Giornale dei letterati il Fiorentino nota che il Vico riconosce il *cogito* di Cartesio essere segno indubitato del mio essere; ma con una gravissima eccezione: « ... Ma, non essendo cagion del mio essere, non m'induce scienza dell'essere »: ossia che il Vico accetta il principio cartesiano dell'identità di pensiero ed essere; ma lo compie e corregge col postulare che il pensiero non sia immediatamente, ma produca l'essere; « dal grado di certezza subbiettiva, dove lo aveva allogato Cartesio, (salga) a quello di principio universale e creatore ». Il che è molto acutamente osservato, e segna il vero divario e progresso da Cartesio a Vico. Ma il Fiorentino continua: « Anche Emmanuele Kant sorpassò la coscienza cartesiana, elevossi alla coscienza trascendentale, dove rinvenne l'unità primitiva delle categorie, nè per questo si disse di aver contraddetto a Cartesio, ma per contrario si tiene come il Cartesio rinnovato ed aggrandito. Dirò anzi, che Kant compie Cartesio recando in effetto il presentimento di Vico; perciocchè il filosofo tedesco provossi il primo a far vedere in che modo l'*io penso*, contenendo in sè le categorie, ossia le funzioni determinate del pensare, sia la condizione universale e necessaria dello spirito umano »⁽⁵⁾. Il che invece non è più il problema annunziato come proprio del Vico (il pensiero come principio universale e creatore dell'essere): problema che, dunque, fu più intravvisto che vi-

(1) Cfr. *Critica*, IV, 487.

(2) Pubbl. nella *Civiltà italiana*, gennaio 1865, nn. 1-3; e non più ristampata. Cfr. l'Appendice a questo articolo, che sarà pubblicato in uno dei prossimi fascicoli.

(3) Cito dall'estr. della *Civiltà italiana*, dove furono anch'esse pubbl. (Firenze, 1865). Sono rist. negli *Scritti varii*, Napoli, Morano, 1876.

(4) Cfr. su questo punto SPAVENTA, *Scritti filosofici*, pp. 303-4 in n.

(5) Lett. III, pp. 31-2.

sto; e non è propriamente nè anche il problema di Kant; almeno di quel Kant che poteva fargli cadere dagli occhi la benda giobertiana. Perchè, se tutto si riduce, come chiarisce l'autore, a questo, che « Vico insegna come l'uomo fa la storia, Kant come lo spirito fa la scienza », a questo e a questo solo ci può stare anche Gioberti; perchè rimarrà poi da spiegare chi ha fatto l'uomo e lo spirito. Il problema kantiano più profondo, qual è veduto e risolto consapevolmente nei successori di Kant, i quali danno al criticismo il suo grande valore positivo di filosofia che ha superato per sempre la trascendenza, qui non è sull'orizzonte. E però deve dirsi, che questo Kant che è valso a scuotere dalle ime radici la vecchia fede del Fiorentino è un Kant, anch'esso, più veduto attraverso le affermazioni altrui, che non ricostruito personalmente fino alle sue logiche conclusioni.

Ma in quel torno imparò il tedesco, cominciò a studiare nel testo i filosofi tedeschi, Hegel, gli hegeliani; e nel novembre 1867 scrisse una prolusione *Religione e filosofia* (1), di diretta ispirazione hegeliana; e tornò (2) subito dopo sullo stesso argomento, per difendere il suo concetto di religione da talune difficoltà oppostegli da Terenzio Mamiani. Questi due scritti sono tra le cose più meditate e più solide del Fiorentino: e le sole forse che si possano citare con qualche ragione a documento del suo hegelianesimo. Prendendo, infatti, la dottrina hegeliana un po' all'ingrosso, ovvero considerando una parte o l'altra di questi scritti del Fiorentino, è fuori di dubbio che questi mostra bene di aderire a questa dottrina, rifacendola consapevolmente e con critica avvedutezza. Ma, se si guarda all'organismo del suo pensiero e alle idee principali, e queste si riscontrano con un concetto rigoroso dello hegelismo, bisogna sempre riconoscere che il Fiorentino non s'appropria la sostanza di esso, e non ne conquista ancora lo spirito. Così egli riporta dal Michelet la definizione della destra, della sinistra e del centro della scuola hegeliana per ciò che concerne il rapporto dei simboli religiosi col loro contenuto speculativo, e dice: « Tra le quali parti, se a noi toccasse di presceglierne una, non esiteremmo a schierarci nella via di mezzo, la quale, a nostro avviso, tiene la giusta misura, che si richiede per comporre in armonia la storia delle istituzioni positive con l'ideale

(1) Pubbl. in *Riv. bolognese*, II (1867), fasc. 6. Rist. negli *Scritti varii*, pp. 230 e sgg.

(2) Nella stessa *Riv.*, e poi negli *Scritti varii*, pp. 257 sgg.

processo dello spirito. Che sia tutto l'idea, ed i fatti non contino per nulla, è esagerazione non minore dell'altra pretesa, che il divino possa rannicchiarsi in un simbolo, e sfugga alla operosa e perenne attività dello spirito ». Ciò che è un saltare a piè pari il problema hegeliano dell'unità, perchè i fatti, a questo modo, non sono più l'idea (che non è tutto), e s'introduce un dualismo, che ci fa tornare a Platone. Platonica, infatti, e punto hegeliana è l'intonazione di quel che egli aggiunge seguitando: « Le religioni positive adunque, come modellate su l'idea assoluta e divina di religione, sottostanno tutte quante al flusso della storia, senza che la loro presente divinità ne scapiti, o ne rimanga menomata: sono divine al modo, che possono essere; rivelano Dio, come può farlo un simbolo; oggi bastano, domani si trasformano, o passano alla storia. Iddio solo non muta, e con lui perenna il suo processo... Del suo riverbero divino risplendono le religioni positive, tanto più perfette, quanto a lui più da presso si accostano » (1). Qui c'è la dualità, e fin le metafore immaginose di Platone.

Ancora: egli combatte quel modo di concepire il rapporto tra religione e filosofia, che assegna all'una e all'altra un diverso dominio, contenendo la filosofia nella sfera delle relazioni finite, con espresso divieto di trapassarne i limiti, oltre i quali spazierebbe la fede. Combatte il presupposto dei limiti della cognizione; e propugna l'ineluttabilità dell'assolutezza del sapere e dell'aspirazione della filosofia all'assoluto. Religione e filosofia sono d'accordo come Carlo V e Francesco I, quando questi diceva: — Io e mio cugino Carlo siamo perfettamente d'accordo: egli vuole il Ducato di Milano, ed io lo voglio pure. — Dunque? « La conciliazione tra la forma religiosa, e la filosofia non è possibile stando nei limiti del sentimento, ch'è di sua natura insufficiente. I gradi dello spirito non si risolvono e non si conciliano, se non quando l'uno si sviluppa in un altro superiore. Il sentimento essendo adunque, come forma, inferiore al pensiero speculativo, la conciliazione non si può fare, se non in quest'ultimo: la religione non si può conciliare, se non ricomprendendosi nella filosofia, diventando filosofia della religione ». Ed ecco una clausula (« diventando filosofia della religione »), che butta giù tutto: perchè, se è vero che la filosofia ha lo stesso contenuto della religione elevato a una forma superiore, la religione non deve diventare soltanto filosofia della religione, ma

(1) *Scr.* v., p. 240.

filosofia. Ora, quando non si trae dalle premesse la conseguenza più ovvia, questo è segno che le prime non erano concepite nel loro proprio valore. E la causa non può essere se non che il Fiorentino non ha superato quella dualità, per cui l'idea, il divino, Dio non è tutto, e non è concepito come la realtà concreta dei fatti, dei particolari ecc.

Questa fu la posizione a cui egli rimase legato, e che gl'impedì per sempre di penetrare davvero nella speculazione hegeliana, e di farsi in fine una filosofia. Ciò è dimostrato anche più chiaramente dal suo articolo *Del positivismo e del platonismo in Italia* (1867) e dalla sua lettera al De Gubernatis *Filosofi e poeti* (1869)⁽¹⁾. In quello difende dal Villari e dal Mamiani la posizione kantiana, come quella che dev'essere rivendicata dall'empirismo storicistico dell'uno e dal fantastico platonismo dell'altro. La filosofia è concepita come la scienza dello spirito umano; scienza che, lungi dall'essere possibile, come immaginava il Villari, quasi un prodotto d'induzione storica, è il presupposto della storia. Della storia, come *res gestae* e come *historia rerum gestarum*. I due sensi si direbbero insieme confusi senza badarvi: « Ricercando con diligenza sempre maggiore la natura dello spirito, ei si verrà sempre più conoscendo; e quanto si farà più addentro in questa cognizione, tanto produrrà delle forme più appropriate a sè, e così progrediranno e linguaggio, e religioni, ed arti, e costumi ». Invece, continuando: « La filosofia non è dunque riducibile alla storia, perchè è invece la filosofia che produce la storia, essendo essa la scienza che solleva lo spirito al nuovo orizzonte, che la storia poi descrive e contempla »⁽²⁾. Alla filosofia per altro il Fiorentino attribuisce qui due ricerche che pel Villari, escluse dalla filosofia, dovevano rimettersi alla fede: sulla personalità di Dio e l'immortalità dell'anima. « Ben è vero che i due mentovati problemi fanno parte del contenuto religioso; ma anzi appunto per questo la filosofia non può passarsene, essendo, tra i dommi, i due soli che possono provarsi nel crogiuolo della ragione. La filosofia ha l'obbligo di sorvegliare alla ragionevolezza delle credenze; e se queste si trasformano, la causa vera della trasformazione si rinviene nella critica filosofica »⁽³⁾. La filosofia, adunque, come in Kant, oltre che a una scienza dello spirito, poteva dar

(1) Quello pubblicato nella *Riv. bolognese* e questa nella *Riv. contemp.* del De Gubernatis: insieme rist. negli *Scr. v.*, pp. 496-529 e 426-38.

(2) *Scr. v.*, p. 501.

(3) Pagg. 503-4.

luogo, in funzione del resto della stessa scienza, a una critica razionale dei dommi religiosi, per ridurre quindi la religione dentro i limiti della pura ragione: che è il superamento sopra accennato della religione nella filosofia, come filosofia della religione.

Nella lettera al De Gubernatis, due anni dopo, appariva più vicino al positivismo⁽¹⁾. Vi affermava che « la filosofia attinge dalle scienze particolari le idee che trova: il cemento, le centine, il disegno vi aggiunge del suo, e con quei frammenti sparsi si accinge a ricostruire il mondo... Replicherai tu, che le scienze particolari, o positive, come si sogliono dire, si fondano almeno su la sperienza, su l'induzione, e non vaneggiano, campate in aria, come la filosofia; che quindi il paragone fatto da me non regge, e la similitudine non tiene. Questo veramente è il nodo della controversia, e questa è la esigenza del positivismo, al quale tu accenni di piegare, e dal quale io non sono tanto alieno, come altri forse crede. Io tengo per fermo, che la filosofia come ricostruzione arbitraria dell'universo sia da proscrivere ». Se non che, « nelle stesse scienze particolari ci sono due stati da distinguere, uno percorso dalle sole ricerche, l'altro con cui si tende ad indurre dai fatti una legge generale che li governa. La smania di generaleggiare non è dunque un portato della filosofia: noi la ereditiamo dai naturalisti. Ma qui non s'arresta quella smania. Nello stesso modo che un gran numero di fatti raccolti vi fecero nascere la tentazione di darvi un assetto qualsiasi; similmente, quando avrete innanzi un gran numero di leggi particolari, non vi pungerà il desiderio di ordinare a sistema anche queste? Ora cotesto collegamento delle leggi meccaniche, fisiche, chimiche, fisiologiche, psicologiche, sociologiche; cotesto è appunto la filosofia ». E se egli a questo concetto avesse tenuto fermo, fin dal 1869 si sarebbe dovuto dire un positivista alla Comte.

Una specie di ragguglio tra positivismo ed hegelismo che intenda l'assoluto « come relazione costante dei fenomeni naturali, come ideale costante e progressivo della realtà umana »⁽²⁾ l'aveva anche fatto l'anno primo nell'ultimo capitolo del suo *Pomponaxxi*. Ma in realtà ne

(1) Il 19 maggio 1868 scriveva allo Spaventa: « Ho tra le mani pure la seconda edizione delle opere di Comte, e voglio leggerla tutta, perchè ne ho letto soltanto esposizioni, benchè assai larghe » (Let. ined. presso B. Croce). Del Comte, che giudicò « grande intelletto », nel 1876 si proponeva di scrivere « una breve biografia ricavata da quella del Littré, e dai documenti del processo, che fu fatto a Parigi in occasione del suo testamento ». Prolusione qui appresso cit. *Positivismismo e idealismo*, p. 91 n.

(2) *Pietro Pomponaxxi*, Firenze, Le Monnier, 1868, p. 486.

allora nè dopo egli ebbe mente nè animo da positivista; quantunque non trovasse più le profonde ragioni da opporre al nuovo indirizzo che veniva sempre in maggior credito in Italia. Egli non mirò più al fondo della questione; non sentì, non vide il problema in tutta la sua estensione, e si straniò sempre più con l'animo e con la mente dalla discussione della questione centrale. Col *Pomponazzi* aveva trovata la sua via della ricerca filologica, e battè poi sempre quella. Nel *Telesio*, scritto nel 1871⁽¹⁾, la linea di progresso da lui veduta nella storia dell'idea della natura nella nostra filosofia della rinascenza è quella attraverso la quale la natura si libera dal pensiero e giunge al meccanismo galileiano: storia, a giudicarla da un punto di vista filosofico, degna di un positivista. Dal 1871 al '75, passato a Napoli a insegnare filosofia della storia, si chiuse, quasi del tutto, in studii storici⁽²⁾ ed eruditi⁽³⁾. Quando nel 1877 accettò l'invito della università di Pisa di andarvi ad insegnare Filosofia teoretica, vi lesse una prolusione *Positivismo ed idealismo*⁽⁴⁾: che non la dava vinta al primo, ma nè pure al secondo. E intendeva attenersi a una via di mezzo, ispirandosi al principio onde Kant aveva conciliato superandoli l'empirismo e il razionalismo precedenti. Del positivismo egli non sa accettare le estreme conseguenze del Mill, il dominio del caso e la rinunzia ad ogni razionale necessità. Ma, secondo lui, « di tali esorbitanti conseguenze il principio è da cercare nelle intemperanze medesime dell'idealismo, il quale, dilungandosi sempre più dai fatti, si è smarrito in alture nuvolose ed inaccessibili. Al dispregio de' fatti il positivismo, come succede, ha contrapposto il dispregio delle idee ». Quindi rappresenta a questo modo le due situazioni opposte: « L'idealismo, pigliando le mosse dallo spirito conoscitore, badando all'impronta che questi suol dare alla materia greggia della speriienza, non dà valore, se non a questo suggello ideale, tenendo per indifferenti gli obbietti sigillati. Il positivismo, al contrario, muovendo dalla osservazione dei fatti, di essi registra i menomi accidenti, ed i congiungimenti varii, e rimane naturalmente colpito dalla loro mutabilità vertiginosa, nè si fa capace, come sotto a quella superficie cangiante bisogna bene che

(1) Pubblicato in 2 voll., Firenze, Le Monnier, 1872 e '74.

(2) Vedi le due prolusioni *L'ideale del mondo classico*, *La Grecia* (1871) e *Roma* (1872) negli *Scritti varii*, pp. 358 ss. e 530 ss.

(3) V. *Disc. di Asc. Persio intorno alla conformità della Lingua italiana con le più notabili ecc. rist.* con una notizia sul Persio, Napoli, Morano, 1874.

(4) Nel *Giornale napol. di filos. e lett.*, del febbraio 1876, vol. III, pp. 89-106.

si appiatti qualcosa d'immutato; e come inoltre senza la stabilità dello spirito conoscitore quei fugaci fenomeni non avrebbero dove fissarsi, e senza cotesto fissamento ogni scienza sarebbe impossibile ». Insomma: « l'idealismo può essere vuoto, il positivismo può essere cieco, se scompagnati l'uno dall'altro ». Di che genere dovessero essere precisamente queste idee, onde il positivismo doveva integrarsi, il Fiorentino non dice, nè vede: ora parrebbero le stesse leggi indotte dalla esperienza, ora quelle vedute finalistiche che per Kant intervengono soltanto nel giudizio riflettente sulla materia già costituita del nostro sapere. Tutto sommato, volevano essere una affermazione dei diritti della filosofia oltre la pura scienza sperimentale; e quando l'anno dopo il Fiorentino scrisse un manuale di filosofia per i licei, e dovette dichiarare di proposito il suo modo d'intendere la filosofia, si attenne a un concetto già svolto da Kuno Fischer, che gli offriva in certo modo un mezzo termine tra l'idealismo, da cui non sapeva staccarsi, e il positivismo, da cui abbiamo sentito da lui stesso come fosse meno alieno che altri non lo credesse.

Il Fischer, infatti, nella seconda edizione del suo *Sistema di logica e metafisica* (1865), aveva in via provvisoria e a titolo di propedeutica, abbassato il concetto della *Wissenschaftslehre*, dalla concezione fichtiana ed hegeliana della filosofia, al grado del primitivo pensiero kantiano: facendo della filosofia appunto una critica o filosofia trascendentale, come riprendevano allora ad intenderla in Germania i neokantiani. Qual è l'oggetto della filosofia? Per determinarlo, il Fischer aveva osservato che noi diciamo di conoscere un oggetto, quando ce lo rappresentiamo nella esperienza o nella intuizione: giacchè o l'oggetto è dato nell'esperienza come un fatto della natura, che noi troviamo in noi o fuori di noi; o noi lo costruiamo per la nostra esperienza come un prodotto della nostra intuizione. Da una parte, dunque, dati; dall'altra, prodotti della intuizione; quelli empirici, questi matematici: e in entrambi i casi scienze affatto determinate, per il loro oggetto, ed esatte: le scienze sperimentali e le matematiche. Orbene, mettendoci, nota il Fischer, dal punto di vista delle stesse scienze sperimentali, noi possiamo giustificare la filosofia, in quanto coteste scienze non negheranno che tra i fatti ci sia l'esperienza. Su questo fatto si fonda la scienza sperimentale. Si vorrà contestare questa? La scienza della natura è un fatto nè più nè meno del fenomeno della natura. Ogni fatto deve essere spiegato; dunque, anche questo. Spiegarlo le scienze della natura non possono, perchè esse sono appunto questo fatto da

spiegare. Ecco la necessità di una scienza che spieghi la scienza, della *Wissenschaftslehre*, della filosofia (1).

Il Fiorentino accetta questo concetto e lo estende alterandolo leggermente: avvertendo che, oltre i fatti naturali, vi sono i fatti morali. A rigore se ne dedurrebbe che oltre le scienze empiriche della natura, ci saranno le scienze empiriche morali. Egli invece argomenta: i fatti morali sono un prodotto dell'attività dello spirito, della libertà; ebbene la filosofia è anche la scienza della libertà: è la scienza, in somma, della conoscenza e della libertà, o « la scienza del pensiero in quanto si riflette sopra di sè stesso ». Il concetto kantiano, rinnovato dai neokantiani, che ripigliavano e ripetevano i problemi della *Critica della ragion pura* e della *Critica della ragion pratica*. Ma con questo punto di partenza, nell'assenza di una idea generale veramente sistematica, il libro, che è pur sempre il solo libro vivo d'istituzioni filosofiche che abbiamo, non poteva riuscire tutto animato da un solo spirito. Il capitolo della sensazione, attenendosi, pel concetto principale, allo Spaventa, di cui ripete la critica alla teorica galluppiana della sensazione, non sdegna qualche veduta di psicologia empirica. C'è un capitolo strettamente kantiano sulle forme della sensibilità (tempo e spazio); un altro di contenenza herbartiana sulla psicologia delle rappresentazioni; per tornare poi allo Spaventa, e attraverso di questo, alla *Fenomenologia* hegeliana, nella trattazione delle varie forme della coscienza. Nella Logica si cerca di mantenere l'apriorità del principio di causa. Ma nell'Etica il punto di vista kantiano, cioè cristiano, cede il posto a quello aristotelico; onde qualcuno ha potuto considerare quella parte come una buona esposizione dell'Etica nicomachea (2). E qui la filosofia, che s'era proposto di essere una scienza della libertà, finisce nel determinismo, benchè questo, malgrado la logica, non escluda dal concetto della volontà determinata dai suoi motivi la capacità di formarsi questi motivi (3). La tendenza, innegabilmente, è verso il determinismo.

Ma alla prima edizione ne seguì presto una seconda (1880), in cui il libro fu profondamente rimaneggiato: con lo scopo di toglierne via ogni traccia di quel kantismo schietto, che, superando l'empirismo con l'affermazione necessaria dell'a priori teorico e pra-

(1) *Syst. d. Log. u. Met.*, Zw. Aufl., Heidelberg, 1865, pp. 3-5.

(2) S. FERRARI, *L'Etica di Aristotile riassunta, discussa ed illustrata*, Torino, Paravia, 1888, p. 413.

(3) *V. Elem. di filos.* a cura di G. Gentile, II, p. 91.

tico, ossia dell'assolutezza dello spirito, non trovò nella snervata filosofia dei neokantiani il vigore e il coraggio che occorrono alla sua difesa. Onde con le correzioni della nuova edizione gli *Elementi di filosofia* del Fiorentino divennero la più autorevole e divulgata espressione dei temperamenti neocritici con tendenza empirica del kantismo schietto. Così nella prima edizione contro lo Spencer si dimostrava impossibile a concepirsi una deduzione empirica dell'ordine, onde le sensazioni sono connesse nel tempo e nello spazio. Ma nella seconda edizione il tempo diventa un'associazione, la quale « in quanto non dipende in tutto dall'esercizio di un individuo, ma è in gran parte ereditata, si dice a priori. Perciò [soltanto perciò!] Kant chiama sì il tempo, come lo spazio, *intuizioni pure a priori* ». E qui una nota, che basta a designare il carattere generale della nuova edizione di questo libro:

Veramente Kant intende per a priori soltanto ciò che non è derivato dalla sapienza, ma che invece è condizione indispensabile, perchè la speranza sia possibile. Egli non investiga, se questo a priori abbia potuto originarsi da una associazione di esperienze anteriori accumulate, trasmessa poi per eredità; nè poteva ai suoi tempi, e prima del Darwin porre il problema in questi nuovi termini. L'a priori kantiano è una funzione dello spirito, non già un dato: e questo ritenghiamo anche noi: ma ciò non toglie, che pure di questa funzione si possa cercare di spiegare la genesi. È una ricerca, in vero, la quale oltrepassa i limiti di un insegnamento elementare...; ma qui in nota, e non pei giovani, vogliamo avvertire, che l'a priori kantiano è una semplice fermata, che si traduce in queste parole: *in noi c'è un'attività già preformata a compiere certe funzioni, senza di cui la speranza non si farebbe*. La filosofia moderna accetta la tesi kantiana, e domanda: *come si è preformata?* E cerca di trovar la risposta in due fattori: l'associazione e l'eredità; la prima che accumula, la seconda che trasmette. Per loro mezzo, l'a priori dell'individuo sarebbe ciò ch'è a posteriori per la specie (1).

Allora lo Spaventa, il suo Spaventa, da lui presentato nel saggio sulla filosofia contemporanea (1876) come l'unico vero filosofo che avesse l'Italia, scrisse la sua aurea memoria *Kant e l'empirismo* (1880), dove provava chiarissimamente come vane fossero le illusioni onde si pascevano questi empiristi che credevano di poter ricavare dall'a posteriori l'a priori, che ne è sempre, per sua natura, il presupposto. Ma il Fiorentino, alquanto sconcertato bensì, ma non distolto dal pregiudizio in cui era entrato, gli scriveva da Lucca il

(1) Ediz. stereotipa, pp. 30-31 n. Per altre varianti neokantiane della 2.^a edizione, vedi le prefazioni ai 2 voll. della ristampa da me curata.

28 maggio 1880: « Ti ringrazio ora..... dell'opuscolo che mi mandasti. L'opuscolo, sebbene io fossi ammalato, lo lessi subito, e mi piacque: il lato debole dell'empirismo vecchio e nuovo vi è messo a nudo: vedo che accenni a tornare più particolarmente sui difetti del nuovo; ed io desidero quest'altra parte del tuo lavoro, alla quale credo che hai principalmente lavorato ». E l'altra parte, infatti, venne, ma postuma, e quando anche il Fiorentino era morto.

IV.

Ma dunque anche il Fiorentino, negando l'assolutezza e l'insuperabilità dell'a priori dello spirito, ossia di ciò per cui lo spirito è spirito, era finito nel materialismo? Questo, per chi fosse andato in fondo, sarebbe stato il punto di arrivo. Ma nè negli *Elementi*, nè in alcuna mai delle pagine sue, batte il cuore del materialista; e pur dove egli non trova la via per raggiungere razionalmente la realtà dell'idea, sente questa realtà pulsare nel suo animo, e parla col fervore e la fede invitta di chi sperimenta in sé la presenza del nume. Tra gli scrittori contemporanei di filosofia nessuno come il Fiorentino portò tanto calore di sentimento, tanta personalità d'interesse, tanta ricchezza d'individualità, tanta lirica negli scritti di filosofia; e il motivo, variamente determinato nella forma logica, ma immutabilmente persistente nella sostanza, è sempre attinto a un certo oscuro senso della filosofia come fede, come orientamento, come guida della vita: a una concezione di contorno vago, come ogni concezione vissuta in forma di stato passionale, ma salda e fermissima per le sue radici affondate nella personalità dello scrittore; a una concezione religiosa della filosofia, che investe tutto lo spirito, lo riforma ed innalza: di una filosofia che non è occupazione professionale e neppure elaborazione meramente speculativa dell'intelletto, ma posizione dell'uomo nel mondo, e arma che ei deve stringere in pugno per aprirsi innanzi la via tra i nemici dei fini immanenti dello spirito. Dal giovanile scritto sul *Panteismo di G. Bruno*, in cui la filosofia germanica è condannata per gli effetti che avrebbe prodotti nella sua patria, dove, al dire di Fausto, la gioia era fuggita e non si sapeva più

Trovar cosa che vaglia e apprendere cosa
Che gli uomini migliori e li converta:

onde il giovane scrittore si chiedeva « qual cosa approdasse al genere umano una scienza siffatta? Che rileva all'uomo il sapere, se

dopo ei non se ne sente migliorato gran fatto? », e sentenziava: « Tanto pure tornava il rimanere salvatico ed ignorante »; fino alla commossa commemorazione del suo grande amico, B. Spaventa, in cui più che il poderoso ingegno, più che la solida dottrina, gli pareva degno di esser celebrato il « carattere adamantino », « il cuore aperto alle più delicate gradazioni dell'affetto »; e si compiaceva di ritrarne più la grandezza e l'austerità morale, che le acutissime investigazioni speculative e il vigore logico; affermando che « filosofare, a lui, significava lottare per la verità, per lei sola; per lei vincere; e, se occorreva soccombere; perciò chiamava tragico il carattere del vero filosofo »; il Fiorentino sente e rappresenta la filosofia come la forma eccelsa e piena della vita: come missione. E la celebra, ora vedendola incarnata in Gioberti, ora in Bruno, ora in Spinoza, ora in Spaventa con l'entusiasmo religioso dell'animo che s'umilia e s'esalta nella contemplazione dell'oggetto suo. La filosofia del Rosmini a lui giovane non piaceva perchè « non discende mai tra la polvere della vita, e si sta spettatrice inerte come la Rachele dell'Alighieri ». Il suo sogno era stato « che il nome di Vincenzo Gioberti suonerebbe terribile sui campi di battaglia, e venerando tra le arcate della Università »; e quando il sogno, avviata l'indipendenza e l'unità della patria, gli parve presso a compiersi, scriveva: « Mi sarebbe ora assai dolce il vedere una scuola, ed un'accademia iniziarsi, diffondersi, giganteggiare in quel nome sì caro ad ogni italiano, con quella formola, che assomma la scienza e la fede dei nostri padri ». — Spinoza, altra incarnazione del suo ideale, ei lo rappresentò in una biografia, che è un inno. Ecco come lo vedeva e scolpiva: « Per quanto stretto ei si tenesse all'obbligo di esser virtuoso, altrettanto pregiava la sua indipendenza. Sommesso alla legge severissima del dovere, contro alle esterne violenze opponeva indomito l'animo, pigliassero la forma di minaccia, o l'altra più coperta ma ancor più funesta di lusinga, Quell'anima dolce e virginea, come di fanciulla, s'indurava e si moltiplicava alla vista del pericolo. Nella sua indole s'incrociavan mirabilmente la fermezza olandese e l'energia meridionale: l'una traspariva nella calma solenne del viso e del portamento; l'altra scintillava dagli occhi seri e penetranti » (1). — Bruno, figura grande, pura, santa, scuoteva e infiammava l'animo suo per la fine tragica, per la nobile spensieratezza

(1) *Scr.* v., p. 488.

con cui vi andò incontro, per l'amore inestinguibile della verità. Il rogo di Campo dei Fiori gli parve il fuoco da cui la Fenice rinasce; poichè « da quel rogo rinacque il pensiero più giovane, più libero, più robusto; con la coscienza insomma che contro alla sua insuperabile energia le armi de' nemici non avevano presa ». Nell'accesa fantasia gli risorgeva innanzi Bruno nel suo gesto eroico in faccia ai suoi giudici, quasi come un simbolo: « Ritta, implacabile, severa, innanzi allo sguardo dei successori dei suoi carnefici la figura di G. Bruno ripete ancora... le scultorie parole: ' Voi avete paura, io no '. E quelle parole sono il rimorso perenne di Roma; e se di rimorso non è capace, sono la condanna e l'infamia » (1).

Nel '79 il Fiorentino essendo con lo Spaventa a Venezia, volle vedere co' suoi occhi l'originale del processo del Bruno pubblicato da D. Berti, e poco dopo ne scriveva, in una pubblica lettera, al suo amico in questi termini, che ci fanno intendere intimamente l'accesa natura della sua nobile e poetica passionalità:

Tu sai, e ne fosti scosso tu pure, quale fu il senso di rinascimento provato da tutti a sentire che il Bruno, Giordano Bruno, s'era disdetto. Noi che avevamo ammirato la sua intrepida costanza innanzi al rogo, che lo avevamo visto indomito in otto anni di prigionia e di torture, ci sentimmo stringere il cuore a quella inaspettata rivelazione... (2). Non ti nascondo che con questa spina nel cuore, col lungo desiderio di cavarmela, andai all'Archivio: ci venisti pure tu, e vedemmo insieme il fascicolo di quella tragedia, che s'iniziò col brutto prologo di una denuncia. La denuncia è ancora lì autografa, macchia indelebile su l'onorato cognome dei Mocenigo. Tu poi andasti a visitare le Procuratie, io rimasi lì a sfogliare, ed a studiare quelle pagine luttuose, tutt'occhi come un uomo geloso. Presi tutte le precauzioni per non travedere... (3).

Entrava egli stesso in sospetto del suo grande amore; il quale infatti gli fece attribuire troppo valore a talune cancellature e pentimenti dei verbali di quel processo fino a concludere che « i documenti non meritano piena fede » e che « si può ragionevolmente dubitare di quella che il Berti chiama troppo arrischiatamente ri-

(1) B. *Telesio*, II, 42-3.

(2) Nella cit. lett. ined. del 19 maggio 68 aveva infatti scritto all'amico: « Ho letto i docc. che il Berti ha stampato della vita di Bruno. Il processo veneto, se non è stato adulterato il contenuto, fa mostra di poca fermezza, e non so persuadermene. Che cosa ne dici tu? Li hai visti? ».

(3) V. *Una lett. del prof. F. F. al prof. B. Spaventa nel Giorn. napol.*, luglio 1879, p. 449.

trattazione del Bruno ecc. ». Onde malinconicamente avvertiva, che « in questa età sincretica o scettica mal si comprende e poco si pregia le sublimi follie di morire per un'idea; e ne son prova gli sforzi che si fanno per discreditarla o impicciolarla secondo il criterio delle menti volgari ». E ricordando una triste sera, in cui egli, avendo letto quel giorno i documenti addotti a carico del Bruno, si mise in gondola con lo Spaventa, e volle recarsi al palazzo Mocenigo in contrada S. Samuele, dove G. Bruno fu rinchiuso dal perfido scolaro in un solaio, e vi stette tutta la notte del 23 maggio 1592; e ricordando i sentimenti che gli si agitavano quella sera nell'animo (« O Giovanni Mocenigo, tutte le acque di questa laguna non ti hanno detersa ancora quella macchia! ») raccontava: « Non so qual più abbondava nell'animo mio, se l'ira contro il delatore, contro il Tribunale, contro il Governo veneto, o la pietà verso la vittima. La stessa mi riscoppia ogni volta che mi si vuole rimpicciolire quella grande figura: ogni volta parmi udirlo a esclamare: chi di voi osa scandagliare fino a qual punto la fragilità della carne si ribellò alla possente alterezza del mio spirito? ».

Morto lo Spaventa, sublimando il carattere eroico dell'amico estinto, che gli risorgeva innanzi e grandeggiava nell'amorosa creazione della fantasia, appaiava con quello di Bruno l'animo dello Spaventa, stimando che « pari forse avrebbero avuto il fato, se fossero vissuti nella stessa età » e « Bertrando avrebbe guardato il rogo con lo stesso coraggio ». E tornava a ricordare quella trista sera veneziana del 3 giugno 1879 (1); ma si ritirava egli dalla scena, mirabilmente descritta, e lasciava soli i due spiriti magni: « Risolveremmo di visitar quell'inausto palazzo Mocenigo (2), dove, 287 anni avanti, di quel mese stesso, Giordano Bruno era stato rinchiuso, e poi incarcerato. Ci mettemmo in gondola, e giù per Canal grande, vi ci avviammo. Arrivati su l'imbrunire, la gondola ristette, il gondoliere adagiò sul remo pendente, la laguna era queta, e noi guardammo lungamente quegli abbaini, quasi aspettando che di quivi si affacciasse la figura sdegnosa del Nolano. Bertrando non pronunziò motto, nè io turbai quel sacro silenzio: tornammo in-

(1) Nella *Commemorazione di B. Spaventa* (estr. dal vol. XVIII degli *Atti della R. Acc. delle sc. mor. e pol. di Napoli*), Napoli, 1883, p. 34, dice « il maggio del 1880 ». Ma cfr. *Giorn. nap.* del luglio 1879, p. 458.

(2) Nella *Comm.* per distrazione è detto « Morosini ». Questa e la precedente svista sono anche nell'altra ediz. del discorso stesso in *Onoranze funebri a B. Spaventa*, Napoli, Morano, 1883, p. 62.

dietro, e non si discorse più, finchè non dismantammo all'albergo della Luna ».

Il Fiorentino, tempra mentale facile a stancarsi nella via faticosa del procedimento dialettico, e però corriva ad abbracciare idee nuove, che lampeggiassero innanzi a lui con aspetto di verità, mal destra a schermirsi dalle dottrine, la cui critica avrebbe richiesto una penetrazione e comprensione metodica del pensiero stesso in cui egli si era una volta accampato, era invece un lucidissimo interprete della vita rigogliosa del suo spirito in questa instancabile sua aspirazione a un ideale di magnanimità razionale e in questo fervore e tumulto passionale che la visione di essa gli suscitava. Egli può dirsi perciò, nonostante le sue incertezze e i suoi travimenti, il poeta dell'idealismo italiano: e quest'afflato poetico dei suoi libri, che la stessa frammentarietà del pensiero fondono e assorbono nell'unità sempre viva del sentimento personale dello scrittore ognora presente al suo contenuto, costituiscono la vera radice dell'amore, che giovani portammo tutti al Fiorentino, e dell'azione che egli esercitò sugli animi nostri, attirandoci verso la filosofia, come alla cosa più degna, cui si possa consacrare lo spirito: e rappresenta il suo vero e maggior valore. Chè, con le sue doti di artista e di maestro, la sua azione fu larga e poderosa: perchè ei stette sempre sulla breccia tutta la vita (non lunga, pur troppo) che gli toccò di vivere, nelle riviste e nei libri, scrivendo e lavorando infaticato, a inculcare quella sua ardente religiosità indirizzata verso le cime dell'umano pensiero, che è a sua volta la cima dell'universo: con ricostruzioni storiche di erudizione originale e penetrante, con infiniti saggi divulgativi e discorsi e recensioni e critiche e polemiche, in cui il suo spirito s'acuiava e luccicava come spada, e trascorrevva impetuoso, trascinando il lettore.

Col Fiorentino, degno anche perciò di stare a capo dei neokantiani d'Italia, la filosofia, smarrita la sua determinatezza di sistema e conservando un valore meramente formale, onde tutti i sistemi venivano quasi a confondersi insieme in un interesse estrinseco più di poeta che di filosofo, più di filologo che di critico, la filosofia, dico, prende ad accompagnarsi di buon grado con ogni sorta di ricerca erudita e filologica. La storia della filosofia comincia col Fiorentino ad atteggiarsi volentieri a ricerca biografica, bibliografica e di critica di testi; comincia quindi a mescolarsi con ogni specie di ricerche di questo genere, se anche non miranti a scrittori e a scritti di filosofia. Ma il Fiorentino anche in questa parte eccelse; e sui filosofi della nostra rinascenza, e sugli scrittori

e personaggi del mondo, in cui quei filosofi vissero e pensarono, raccolse una messe ingente di notizie di prima mano, e se ne valse a raffigurare al vivo uomini e tempi ⁽¹⁾, a riprodurre e illustrare testi preziosi rari o inediti, non solo di filosofi ma anche di poeti ⁽²⁾. E anche in questa parte, la sua fu opera di entusiasmo e di fede, che prese sempre l'aspetto di un dovere da adempiere verso un passato ingiustamente messo da parte o non tenuto nel debito pregio: di un dovere adempiuto infatti col pio sentimento di chi raccoglie e difende le memorie degli avi. Dopo di lui, invece, la filologia neokantiana si fece più scientifica, più fredda, più positiva, ma s'irrigidì pure nel formalismo vuoto di ogni significato spirituale.

GIOVANNI GENTILE.

(1) Vedi il meglio di questi suoi scritti nel recente volume bellissimo di *Studi e ritratti della Rinascenza* a cura della figlia Luisa, Bari, Laterza, 1911.

(2) V. specialmente le *Poesie liriche ed. e ined.* di L. TANSILLO con pref. e note, Napoli, Morano, 1882.