

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

VI.

GLI HEGELIANI.

I.

INTRODUZIONE.

I.

Tra gli scettici, i platonici, i positivisti, i neokantiani e i neotomisti, di cui s'è discorso negli articoli precedenti, non s'è trovato un filosofo che rappresentasse un principio veramente nuovo dopo la filosofia italiana della prima metà del sec. XIX: un principio superiore, il cui valore non dipendesse unicamente dal momento e dalle circostanze storiche. Tutti han detto certamente una parola opportuna al momento in cui han parlato, interpretando ciascuno a suo modo un bisogno reale della cultura contemporanea. Ma nessuno si è sollevato alla piena intelligenza dei termini reali a cui s'era ridotta la speculazione in Italia col Galluppi, col Rosmini e col Gioberti. E nessuno quindi è stato in grado di eseguire un vero progresso speculativo.

Le critiche, infatti, che noi abbiamo mosse ai seguaci dei varii indirizzi, non contengono punti di vista superiori a quelli che erano stati già raggiunti dai filosofi del nostro risorgimento. Lo scetticismo e il platonismo si lasciano sfuggire il vero nodo centrale del pensiero di questi filosofi, mirando entrambi, l'uno per negarne, l'altro per affermarne la conoscenza, a un mondo che realmente non era più il mondo della filosofia, nè anche in Italia, dopo il 1850. Gli scettici combattono e i platonici propugnano quell'ontologia che era stata messa in canzonatura fin dal buon Galluppi⁽¹⁾, e che non

(1) Vedi le sue *Lettere sull'ontologia*, pubbl. dal prof. TORALDO TRANFO, *Saggio sulla filos. del G.*, Napoli, Morano, 1902.

era più risorta dopo di lui nè nel Rosmini, che tutta la vita battagliò contro l'ontologismo, e non credette mai si potesse superare la posizione (fichtiana) dell'idealismo dell'essere, nè nel Gioberti che l'ontologia ridusse a protologia, o logica delle categorie, ossia dei principii dell'intelligibile e del reale intelligibile, che è lo spirito (1). Onde gli scettici tornarono a battagliare vanamente contro un nemico già morto e seppellito; e i platonici lo dissotterrarono, dalla parte loro, e lo portarono in processione come redivivo: ignari gli uni e gli altri del concetto kantiano del nuovo reale, intorno al quale con Pasquale Galluppi anche noi avevamo cominciato a lavorare.

Vennero i positivisti ignari, non pure di Kant, ma e di Leibniz e di Cartesio; e parvero non avessero mai fatti i loro studi di filosofia. Tipica la posizione stupenda del maggiore, del più intrepido fra tutti: formolata in quell'esigenza che la stessa logica, con le sue pure leggi formali, sia un risultato della esperienza (2). Che fu una proposizione logicissima nel sistema, se così può dirsi, delle idee positiviste, poichè positivismo è negazione dell'apriori, e poichè l'apriori dopo Kant è la stessa funzione del pensiero, o la logica del pensabile, bisognava pure che come tale il positivista lo negasse: negazione ovvia se altra mai, una volta che si moveva dal supposto (così logico!) che l'essere è la natura, il fatto bruto, e ogni forma della realtà una formazione naturale. Ma è pur innegabile che con questa radicale negazione il positivismo non solo si metteva fuori del kantismo, ma fuori di ogni filosofia, la più ingenua e primitiva: la quale, comunque concepisca il reale, non può a meno di far della logica la legge di esso; salvo, magari, ad assegnare a questa logica una sede, di là dalla umana ragione, in una ragione trascendente o nel fondo stesso della realtà naturale. Ma, prima di giungere a questo estremo, i positivisti s'erano già dilungati le mille miglia dal problema della filosofia moderna posto da Cartesio, e cominciato a risolvere da Kant: un problema che, in un modo o in un altro, incombe su tutti i filosofi dopo Cartesio, prima e dopo Kant, e al quale è impossibile più sottrarsi, come è impossibile riacquistare la verginità una volta perduta. Tutto si capisce dopo Cartesio: l'empirismo di Locke, l'immaterialismo fenomenistico di Berkeley, il fenomenismo scettico di Hume, l'idealismo occasionalistico e teo-

(1) Vedi la mia pref. alla *Nuova Protologia* del GIOBERTI, testè pubblicata dal Laterza.

(2) *Critica*, VII, pp. 433-4.

logico di Malebranche, quello monistico e naturalistico di Spinoza, quello dinamico e pluralistico del Leibniz; perfino il sensismo condillachiano. Perché in tutti questi concetti della filosofia moderna se non tutto l'essere è pensiero (nel largo significato cartesiano di questa parola), è pure pensiero, e l'essere pel pensiero è sempre pensiero. Nessuno si dimentica della semplicissima e grandissima verità scoperta da Cartesio col *cogito ergo sum*: nessuno abbandona più il *cogito* in cerca dell'esse; e tutti sanno che si potrà magari uscirne, dal *cogito*, ma bisogna passarvi, e cominciar sempre di lì. Il sensismo come l'empirismo e il fenomenismo si tingono di scetticismo perché, avendo bensì l'occhio alla natura (a una natura in sè), hanno la coscienza dell'insuperabilità della sfera del soggetto. Il positivismo salta il fosso, e col dommatismo della più cieca ingenuità si va a piantare in mezzo alla natura in sè, che deve sprizzare dal proprio seno le stesse condizioni della propria conoscibilità, generando dopo innumerabili tentativi accidentali quello strano suo specchio che è il cervello umano. Vi dirà pure che nelle sensazioni di questo cervello la natura non si riflette senza deformazioni e colorazioni relative alla funzionalità del cervello stesso; ma, al di là dei colori soggettivi e delle deformazioni sensibili, si confiderà di intravedere le genuine fattezze più prominenti della stessa natura. Iniziato da scrittori come Comte, Mill, Spencer, privi di vera cultura filosofica, e improvvisatori perciò di una loro filosofia sul fondamento di studi di mere scienze particolari, il positivismo è veramente, pel suo principio, fuori della linea storica dello svolgimento della filosofia moderna; e potrebbe e dovrebbe relegarsi nella storia delle scienze, come tutti quei sistemi filosofici più o meno ingenui e più o meno ingegnosi che sono e saranno costruiti perennemente, per proprio uso e consumo, dalle menti che si dicono volgari perché estranee al movimento storico delle idee filosofiche: che anche il ciabattino avrà sempre la sua opinione intorno alla sua origine e al suo destino, ma la sua opinione non sarà mai registrata in una storia della filosofia. Se non che, a certe epoche la filosofia viene a contatto e si mescola con le scienze; ed errori della prima derivanti da indebite sue invasioni nel campo di queste, suscitano reazioni, che rientrano di pieno diritto nel dominio della storia della filosofia, di cui illuminano il progresso ulteriore; e il positivismo, come or ora vedremo, ha anch'esso, per questo rispetto, il suo significato nella storia della filosofia.

Nè da essa scacteremo di certo il neokantismo, nè il neotomismo, quantunque il loro carattere prevalente, in Italia, sia stato

propriamente filologico. Niun dubbio che lo stesso neokantismo, in quel che ha di filosofico pel suo atteggiamento negativo verso il positivismo materialistico, rappresenta un regresso rispetto alla nostra filosofia della prima metà del secolo XIX, come è un impoverimento e deterioramento dello spirito kantiano, guardato nel solo suo lato negativo; inferiore allo stesso Galluppi, che il kantismo s'era appropriato senza velo di agnosticismo, quantunque non vedesse più come aprirsi la via a una ricostruzione metafisica. Laddove il kantismo pel neokantiano non significa più se non un foglio di congedo alla filosofia, come concezione (in sè impossibile) del reale: e cioè mera professione agnostica, a dispetto sì dei materialisti come de' platonizzanti. E quanto al neotomismo, chi parla di scolastica e di tomismo a proposito del Rosmini, chi dell'ontologismo giobertiano disserta come un tomista del sec. XIV avrebbe fatto dell'ontologismo di un Bonaventura, e sopra tutto quegli ottimi neotomisti che si schierano di contro ai due grandi abati italiani del nostro risorgimento a discutere delle loro dottrine con la *Somma teologica* alla mano, non se ne intendono troppo. Non che nel Rosmini e nel Gioberti non ci sia della scolastica e di quel suo dualismo intellettualistico, che era l'eredità del pensiero greco, così fortemente anticristiano (1). Ma la scolastica è la scoria del loro pensiero: la cui vita si concentra nel problema, che essi accettano dalla filosofia kantiana, e' approfondiscono l'uno dal *Nuovo Saggio* alla *Teosofia*, l'altro dalla *Teorica del Sovrannaturale* alla *Protologia*: il problema della conoscenza che diventa il problema delle categorie trascendentali, e quindi dello spirito: problema insospettato da Tommaso d'Aquino, come da tutta l'antichità e dal medio evo. L'essere, luce intellettuale, del Rosmini non è più niente di tomistico in quanto forma dell'intelletto, che è categoria nel senso kantiano. La creazione del Gioberti, in quanto continua e circolare, è l'infinita potenza dello spirito, e non più quella creazione in tempo, attorno a cui invano si affatica la speculazione tomistica.

Dopo tutto il movimento di pensiero che abbiamo esposto nei precedenti saggi, quella filosofia anteriore del Galluppi, del Rosmini e del Gioberti, il cui svolgimento era stato interrotto dallo scetticismo del Ferrari nè era stato ripreso dal platonismo del Mamiani e degli altri dello stesso indirizzo, idealmente era, dunque, ed è, più viva di prima. Ma con ciò non si vuol dire che quel movimento

(1) Vedi il mio discorso *B. Telesio*, Bari, Laterza, 1911.

sia stato affatto accidentale e arbitrario, e che sia passato senza frutto per l'educazione dello spirito filosofico italiano. Lo scetticismo del Ferrari, di A. Franchi, di Mazzarella fu una protesta critica contro l'elemento scolastico di quella che il Franchi disse *Filosofia delle scuole italiane*, ed ebbe poi infatti un organo nel periodico di questo nome pubblicato dal Mamiani. Rosmini e Gioberti, pure avendo alle mani quel problema filosofico, che si è detto, pure avendo impegnato il loro pensiero nel concetto dello spirito come sintesi a priori (sintesi che importa logicamente l'esclusione di ogni trascendenza) e del mondo come circolazione del pensiero nella dialettica delle sue immanenti categorie, non raggiunsero mai la piena e netta coscienza della rivoluzione che arrecavano in quell'assetto scolastico della concezione del mondo, che è accettato e imposto dalla teologia cattolica; e ritennero fino all'ultimo che almeno la cornice del vecchio quadro potesse e dovesse conservarsi. Era un'illusione: perchè il nuovo quadro era già con una cornice sua: ma anche le illusioni nella realtà storica dello spirito umano sono realtà; e realtà salde, che devono essere liquidate nei conflitti del pensiero. Contro la vecchia cornice, che non era illusoria per Rosmini e Gioberti, e ben salda, anche troppo, apparve agli occhi degli scettici di tra il '50 e il '70, costoro rivolsero la scure del loro scetticismo. E fu opera opportuna, che giovò alla mente italiana, in quanto, arrestando l'avviamento rosminiano e giobertiano, obbligò quella a ripiegarsi su se stessa, per riprendere a suo tempo il cammino con una più profonda coscienza della rivoluzione che il *cogito* cartesiano e la critica kantiana importano in tutta la concezione del mondo, onde la scolastica e tutta la vecchia metafisica col suo dommatismo rimangono per sempre distrutte. La filosofia italiana col Rosmini e col Gioberti aveva conquistata la coscienza della sintesi a priori, onde si pone l'assolutezza del pensiero e quindi l'impossibilità di trascendere questo, nè anche per porre un altro pensiero. Ma questa coscienza non era in loro così energica da far vedere tutta la vanità del vecchio mondo, e cioè dell'altro mondo. E però doveva essere perduta e riacquistata meglio. Gli scettici la fecero perdere. Negarono la possibilità della sintesi, del rapporto tra la mente e la realtà; vuotarono quella e avvolsero questa nel mistero; sequestrarono da ogni angolo della mente e del mondo umano fin l'ombra dell'assoluto, di quanto è necessariamente ed eternamente quello che è; e diedero allo spirito umano quel senso di privazione, che è desiderio e sete ardente, e quindi sprone alla nuova conquista.

E i platonici che vennero dopo, s'addossarono la non simpatica

parte di venir ripetendo quelle verità (chè son pur tali), le quali, fermate per la prima volta da Platone, sono poi sempre rimaste il fondamento di ogni filosofare: quel fondamento sul quale la filosofia moderna da Cartesio in qua si sforza di costruire, ma che non può sognarsi di scalzare; quel concetto dell'assoluto, che si cercherà sempre di concepir meglio, ma di cui non si potrà mai fare a meno senza smarrire ogni possibilità di orientamento pratico e speculativo. Bene o male, e magari più male che bene, anche i nostri platonizzanti dal Mamiani al Conti, all'Allievo, all'Acri, scrivendo libri che erano letti, ed esercitando quindi un'azione non trascurabile sulle menti, hanno contribuito comunque a non lasciare spegnere quel lumicino, che basta a farci vedere tutta l'importanza del problema filosofico in generale. Non portarono nessun contributo alla soluzione di questo problema; ma fu pur merito loro se, dopo uno scetticismo come quello del Ferrari e del Franchi, che al luogo della ragione insediavano l'istinto della vita e il sentimento, o come quello del Mazzarella, che additava quasi unica via per arrivare a capir qualche cosa e risolvere il problema della vita l'ascriversi a una chiesa, in Italia non è prevalsa la convinzione che non mettesse più conto filosofare. I platonici affermarono, con fede che non fu vinta, la possibilità di un fondamento razionale alla fede nell'assoluto; e lavorarono con larga e folta schiera di seguaci mossi da questa fede. E benchè la loro concezione trascendente dell'assoluto dovesse cacciarli in una via senza uscita e condurli a quel misticismo che è la confessione che la ragione fa della propria impotenza a risolvere il suo problema, tutto questo non doveva avvenire inutilmente. Infatti le stesse conclusioni mistiche, se sono il fallimento di un processo filosofico male iniziato, sono pure il principio, e un buon principio, di un processo filosofico nuovo; giacchè la filosofia allora soltanto può sorgere in tutto il suo vigore, quando è richiesta urgentemente dal senso profondo dell'assoluto, che, presente allo spirito, vuol essere spiritualmente vissuto, cioè inteso. Le anime vuote, gli spiriti leggieri e superficiali non sentono il pungolo della ragion speculativa e si beano inoperosi della loro natural luce crepuscolare. E in Italia, dove per ragioni, che non giova qui indagare, è così scarsa la vita religiosa, non è veramente, nè sarà mai superflua ogni onda di misticismo che possa venire dal lavoro della riflessione filosofica. E, d'altra parte, quell'interesse filosofico che non va disconosciuto nè anche all'indirizzo positivista, mal potrebbe concepirsi senza questo bersaglio che i platonici offrivano con la loro anacronistica metafisica agli assalti del

positivismo. Giacchè il positivismo fu anch'esso, malgrado i suoi enormi spropositi e le sue incredibili aberrazioni, una fede filosofica: fu anch'esso una dottrina logicamente architettata sullo sfondo di una ferma visione della realtà (della realtà naturale o della realtà veduta fuori dello spirito umano, in cui è, e che è). E ogni fede vive di lotta e di contrasti. Lasciata a sè, senza difficoltà da superare, senza nemici da combattere, non si svolge, nè vive; ma si chiude in se stessa e si spegne, come ogni germe di vita sottratto al suo ambiente fecondatore. I positivisti italiani ebbero sì, nell'avversione al prete e al suo catechismo, di che alimentarsi: ma questa fu la parte più popolare, più banale, meno significativa dell'opera loro; la parte che spiegarono nei giornali, nei comizii politici e nei congressi, così poco concludenti, del libero pensiero: dove in realtà l'opera loro arrivava in ritardo e riusciva superflua, poichè dopo i libertini del '600 e gl'illuministi del '700 quel terreno era, si può dire, già sfruttato. E veramente i positivisti avrebbero avuto poco da fare, in Italia, senza un Mamiani, un Luigi Ferri e simili filosofi, la cui dottrina, valutata pure ordinariamente come filosofia, doveva esser liquidata. E tutti quei vecchi arnesi della filosofia tradizionale, che i poveri positivisti infatti combattono nelle loro riviste e nei loro libri, come il dualismo spiritualistico, l'anima sostanza, le idee innate, il libero arbitrio, ecc., non c'è che dire, erano ancora il contenuto di quella tale « Filosofia delle scuole italiane »; e dai manuali, su cui spesso insegnavano maestri improvvisati, erano spensieratamente diffusi, nei licei, per tutti i cervelli d'Italia. Questo nemico vivo e presente diè la forza al positivismo italiano; e l'importanza storica del primo è anche pertanto l'importanza del secondo. Giacchè quando una verità si presenta nel mondo con una veste falsa, non è mai possibile che non le sia data altra noia che di cambiar veste: ma è fatale che sia respinta essa stessa, perchè si ripresenti poi in altro abbigliamento.

Al positivismo, per altro, bisogna riconoscere una più larga benemeranza rispetto al progresso di tutta la cultura italiana. La quale stagnava da circa un secolo, incapace di ogni originalità e iniziativa, in quel che si attiene a ricerca positiva, storica o naturale, per cui eravamo stati grandi nel sec. XVII e nella prima metà del XVIII. Poi, compiuto il ciclo della nostra decadenza, nella seconda metà del 700, quando diventammo in tutto scolari dei francesi e, in generale, degli stranieri, anche l'erudizione, anche l'indagine sperimentale della natura vennero meno. E quando alla forte scossa spirituale, letteraria, filosofica, morale, politica e fin

religiosa del risorgimento nazionale seguì la riorganizzazione dei nostri studi e il risveglio di tutte le energie spirituali, impazienti di gareggiare con la cultura straniera e di riprendere onorevolmente il proprio posto nel mondo civile, noi ci accorgemmo di un grande vuoto che vaneggiava nel nostro patrimonio intellettuale: ci accorgemmo che ci mancava il possesso del concreto. Avevamo bensì cominciato a filosofare, e avevamo anche filosofato con grande vigore; ma in astratto; avevamo avuto degli storici di polso, ma per l'ampiezza dell'orizzonte a cui avevan saputo guardare, non per la pienezza della cognizione dei fatti; avevamo avuto anche geniali intelletti nelle scienze della natura e scopritori e critici di gran valore; ma non avevamo nelle nostre università quella sistematica disciplina di studi, che si danno la mano per frugare da tutti i lati la natura e precisare i contorni dei suoi fenomeni. Avevamo idee, come dicemmo, ma ci mancavano i fatti. La nostra cultura non aveva equilibrio. E per farle acquistare questo equilibrio, bisognava pure per qualche tempo volgere le spalle alle idee, e inseguire i fatti. Bisogno che potè essere soddisfatto perchè prevalse nella parte più viva della nostra cultura un gran concetto del valore dei fatti (naturali od umani). Concetto non preciso, non criticamente esatto, ma pregno tuttavia di profonda verità, e in diretto contrasto con la generale concezione del mondo, propria dei platoneggianti. Il fatto pel positivista significò la negazione dell'assoluto; ed era — com'è facile argomentare — la negazione dell'assoluto che essi conoscevano e combattevano nella filosofia del Mamiani e degli altri filosofi antiquati della stessa forza; ossia dell'assoluto che lascia fuori di sè, come altro, il relativo, quello che si dice esperienza o contenuto dell'esperienza, e che riempie di sè tutta la tela dello spazio e del tempo, nella natura e nella storia. Quest'assoluto è una vuota metafisicheria, priva di vita e d'ogni utilità a chi voglia spiegare quel mondo, in cui ci troviamo a vivere praticamente e teoricamente. Ma quest'assoluto, se da una parte è escogitato come essenzialmente diverso ed opposto al fatto, relativo sempre al sistema dei fatti a cui appartiene, non può, d'altra parte, esser negato senza grave compromissione dello stesso fatto, che è suo termine correlativo e quindi legato alla sua sorte, indissolubilmente. Giacchè, se non ci fosse altro assoluto che quello che è fuori del fatto, questo non potrebbe disfarsi dell'assoluto, senza perdere ogni valore e significato, e quindi senza disfare se medesimo; non essendo possibile concepire un fatto che non valga nulla e nulla significhi. I positivisti non si può dire che abbiano negato di propo-

sito e assolutamente ogni assoluto ed ogni assolutezza; che anzi l'Ardigò ha insistito molto sulla divinità del fatto, ossia sull'impossibilità che il fatto sia altro da quello che è; e tutti i positivisti, per la loro generale tendenza a raffigurarsi la natura come un meccanismo, negarono piuttosto la contingenza che la necessità. Se non che, ignari del carattere particolare e finito della loro natura, che non può mai esser tutto, escludendo da sè quel pensiero, al quale pur sempre rimane innanzi o dentro, essi non han sempre badato che il loro meccanismo, come meccanismo interno di un particolare sistema chiuso, nella sua totalità, e quindi in ogni sua parte, è sospeso nell'abisso dell'arbitrio e dell'inintelligibile, dove è assoluta contingenza.

Un concetto pieno del fatto, come va concepito, ossia come momento necessario o assoluto dell'assoluto, come concretezza dell'assoluto (svaporante, fuori dei suoi momenti, in un'astratta vanità), i positivisti non potevano averlo: e tutte le loro teorie in questo proposito sono manchevoli e fallaci. Tuttavia, affermando che il fatto è tutto, e fuori del fatto non c'è nulla, essi enunciarono in forma impropria la verità che oscuramente sentivano, dell'immanenza del vero assoluto nei fatti, e però del valore, della serietà dei particolari naturali ed umani. Fede che resse e nutrì l'ardore di studi storici e d'indagine sperimentale, onde si è rinnovata, rinfrescata e rin vigorita nella nuova vita nazionale la mente italiana. Al positivismo spetta questo merito, che non è piccolo: di avere promosso, favorito, incoraggiato un arricchimento spirituale, il cui valore va, come suole, al di là delle migliori intenzioni del positivista. Poichè in grazia di esso noi ora possiamo con più acuto senso della vita che è nel concreto della storia (naturale ed umana) sforzarci di giungere a un concetto più alto dell'idea, che il positivista disconobbe.

Il tuffo che il positivismo fece fare alla filosofia nell'onda della vita, inconsapevole del pensiero ond'è mossa, non era bensì senza rischio di sommergere la filosofia in quella inconsapevolezza. Quando il positivista condannava a morte la metafisica, in realtà condannava a morte la filosofia: perchè quel fatto a cui esso intendeva limitare la scienza, come mero fatto, nella sua brutale posizione immediata, può essere materia (se può essere) delle scienze particolari, che accettano, per il loro stesso assunto, cotesta posizione immediata, significata dai fatti dell'esperienza; ma non della filosofia, che vuol essere compenetrazione totale della realtà pel pensiero. E infatti l'ideale della filosofia positiva fu la scienza, nella giusta-

posizione delle sue parti; e cioè la negazione della filosofia nel suo carattere specifico. Ciò che sarebbe stato un troppo caro prezzo dei vantaggi arrecati dal positivismo; e troppo povera, in verità, sarebbe stata la ricchezza spirituale da esso procurata, se in conclusione doveva importare la perdita di ogni vera e propria filosofia e la rinunzia allo stesso senso filosofico: che è come dire, poi, la rinunzia fatta dallo spirito a se stesso, per l'affermazione della sola natura. Rinunzia che il positivista nell'impeto della sua fede materialistica non esitava per conto suo a fare, chiudendo gli occhi e gettandosi a capofitto nei gorgi della cieca naturalità.... immaginaria. Chi ne temperò l'impeto, e standogli sempre ai panni, e accordandosi con lui nel proclamare l'impossibilità di ogni costruzione ideale e la imprescindibile necessità di non oltrepassare l'esperienza, badò a ripetergli che quella natura lì, e quella fede, e quel negativo dommatismo e, in sostanza, quello schietto materialismo era tutta roba metafisica, con di molta ingenuità, fu il neokantiano. Questo po' di acqua fredda sugli entusiasmi positivistici il neokantismo lo gettò; e si adoperò, per quanto era in lui, mettendo in onore gli studi storici sulla filosofia di tutti i tempi, per opporsi ai metodi troppo spicciativi, barbarici o puerili, che vogliono dirsi, onde i positivisti credevano di potersi sbrigare d'ogni malinconia speculativa. I neokantiani, con lo stesso loro inintelligente culto da puri filologi, sottrassero alla pugna iconoclasta la veneranda eredità del pensiero passato, l'avvolsero nella nube delle loro oggettive esposizioni, per tramandarla a una più filosofica generazione. E con loro, nello zelo pietoso delle tradizioni immeritevoli di essere abbandonate (e quale merita davvero di essere abbandonata?) nella disciplina millenaria dello spirito umano, si congiunsero i neotomisti, per quel pochino, che anch'essi hanno contribuito al mantenimento del puro interesse storico verso speculazioni effettivamente superate.

Sicchè, volgendo ora indietro lo sguardo a rimirare la strada percorsa in mezzo a tanti e sì varii errori, a volta a volta rilevati e combattuti, non vediamo davvero un desolato spettacolo di ruine, anzi un lieto piano verde, tutto parlante di feconde opere umane, quantunque aspettante ancora, aspettante sempre la sapiente, la providente mano dell'uomo. Nessuna fatica è perduta. La filosofia, dopo Gioberti, su questa via che abbiamo fatta, non ha compiuto un passo innanzi: ma noi, dopo fatta questa via, non possiamo tornare a Gioberti, senza sentire che la scolastica, il dualismo, il trascendente, il vecchio Dio è morto; senza sentire nondimeno più vivo di prima,

come lo han sentito anime religiose quali quelle del Bertini e dell'Acri, il senso della presenza dell'Assoluto; senza sentirci stretti alla vita stessa dei fatti, degl'infiniti fatti, fluenti continuamente, come alla vita stessa dell'Assoluto, che lì dentro palpita; senza sentirci stretti del pari alla tradizione del pensiero, quasi alla sostanza più intima dell'esser nostro, che nella storia ritrova se stesso o si realizza. E tornando, così trasformati, al Gioberti, noi non possiamo essere più giobertiani.

II.

Il pensiero italiano era destinato a tornare al Gioberti, come era destinato a tornare al Vico: avendo così l'uno come l'altro soltanto sbizzato una filosofia, alla quale il corso generale delle menti, nella necessità sua, doveva tosto o tardi condurre in forma più spiegata e consapevole. L'uno e l'altro non si rendono conto delle verità che essi pure discoprono; e han bisogno che essi stessi siano scoperti, quando le loro stesse verità, conquistate per altra via, metteranno altri in grado d'intendere il loro profondo e vero pensiero meglio che non l'avessero inteso essi stessi. Ciò che, più o meno, accade a tutti gli scrittori; ma a nessuno in forma così cospicua e storicamente paradossale come al Vico e al Gioberti; perchè generalmente accade che siano gli stessi scolari di un filosofo a vedere più a fondo del maestro nello stesso pensiero del maestro; il quale si crea per tal modo quell'interprete ch'ei non sa essere di se stesso; laddove l'interpretazione critica del pensiero vichiano e del giobertiano non nasce dalla scuola del Vico e da quella del Gioberti: la loro filosofia è affatto incapace di produrre la propria interpretazione o di svolgersi in una forma superiore (che è lo stesso). Alla quale occorre il sussidio di forze speculative diverse, ma confluenti perchè moventi per diverse vie dallo stesso punto di partenza. Così Vico troverà i suoi veri interpreti negli iniziatori o epigoni di quel romanticismo tedesco, che in filosofia si riannoda con una catena di molti anelli a quello stesso cartesianismo da cui, pur opponendovisi, prende incontestabilmente le mosse, per fare con la potenza del genio molti passi innanzi in un sol tratto, G. B. Vico. Lo stesso pensiero rapidamente intravvisto dal filosofo napoletano, si dispiega con più ricca e solida articolazione nella filosofia tedesca, che apre ed illumina perciò le formole contratte ed oscure di quello. Così Gioberti, uscito dal rinnovamento filosofico e letterario italiano, che, movendo dal Vico e dall'Alfieri, assimilandosi gli elementi vi-

tali del razionalismo francese e della rivoluzione, s'arricchisce, dopo la caduta di Napoleone, di tutte le esigenze nazionali, morali e religiose rigermogliate sotto la pressione francese e il dolore e i disinganni di quell'età tempestosa, e trova la sua via nel romanticismo e nella filosofia idealistica; Gioberti, quando dal Rosmini è introdotto per la porta che era stata aperta da Kant nel cuore della moderna filosofia, s'incammina spontaneamente al segno che era stato raggiunto in Germania da Hegel: i cui libri egli non sarà mai in grado di leggere direttamente, e conosce soltanto attraverso infide esposizioni, sì da poterne ricevere suggestioni efficaci in virtù della precedente disposizione della sua mentalità, anzi che una chiara e ben organata notizia per critica interpretazione: indovinando spesso quel che già Hegel aveva detto e correggendo con la propria logica i difetti, non della logica di Hegel, ma de' suoi espositori; e pervenendo perciò a un hegelismo suo, che si professa in contrasto con quello di Hegel e certamente ha una forma che la meditazione diretta della dottrina di Hegel avrebbe superata: un hegelismo giobertiano, oscuro, involto in presupposti eterogenei, da cui per la sua immaturità non gli riesce di liberarsi: insomma un giobertismo, che ha una logica interiore hegeliana, quale potrà svelarsi a un critico formato a uno spirito hegeliano più schietto, che quello del Gioberti non potesse essere.

Affinchè, dunque, il pensiero italiano potesse acquistare una consapevolezza critica della posizione raggiunta col Gioberti, era da attendere il contraccolpo che la filosofia hegeliana nella sua potente espansione per tutta Europa nel periodo stesso di tempo, in cui il Gioberti filosofava, avrebbe avuto in Italia. E, studiando in quest'ultima serie de' nostri saggi il movimento di pensiero generatosi tra noi sotto l'influsso di Hegel, noi vedremo infatti come si sia tornati al Gioberti, per ripigliare il suo problema filosofico, spogliandolo delle sue incoerenze e facendone il punto di partenza della nuova filosofia italiana.

III.

Ma, per non ismarrirsi o deviar dalla meta in queste ricerche sulla fortuna di Hegel in Italia, bisogna distinguere nettamente due direzioni mentali, che hanno radici profonde nella storia dello spirito italiano dal rinascimento in poi, e che si potrebbero dire dei cattolici e dei razionalisti, intendendo per i primi quelli che nella loro vita spirituale hanno una preoccupazione religiosa, non mistica e in-

tima, ma dommatica ed estrinseca, e per i secondi quelli che, artisti, politici, o filosofi e magari scrittori e propagatori di religione, son liberi da ogni preoccupazione e lacerazione interna e sono interamente dentro la loro sfera spirituale, come mondo in sè perfetto. È inutile dire da che parte, a considerar la cosa in astratto, stia la verità e la vita; ma giova avvertire che tale lacerazione, essendo per se medesima la negazione dell'unità essenziale dello spirito, può storicamente intervenire come elemento perturbatore della vita spirituale degli individui, e non può essere in nessuno la condizione normale e costante; e che pertanto è valsa in ogni caso a interrompere, non a impedire del tutto il lavoro dello spirito. Adatto subito due esempi, che chiariscono in concreto la cosa: Galluppi e Rosmini. Il primo è un razionalista in quanto, pur professando, nel suo particolare, il cattolicesimo, pure dedicando per obbligo di programma (1) qualche lezione del suo corso universitario a Dio, all'immortalità dell'anima e altri punti religiosi nei termini del più puro ortodossismo, non ci mette nulla del suo animo e del suo pensiero, che è tutto dentro la critica della conoscenza: animo prosaico, arido, freddo, quanto si voglia, ma che dentro quel suo mondo astratto, in cui si chiude come farfalla dentro il suo bozzolo, vive con gioia, e si muove con intera libertà, senz'ombra di limiti prefissi, che possano arrestarne o predeterminarne la ricerca. Il secondo, invece, è un cattolico, sempre combattuto nelle sue stesse tendenze mistiche dallo spettro del panteismo e del gnostica, che può rovinare la sua riputazione (e quindi la sorte del suo Istituto della Carità). Fin da quando si affaccia sulla soglia della filosofia moderna con la sua dottrina della conoscenza, che fa il conoscere identico al giudicare, cioè alla sintesi, concepita come sintesi a priori rampollante dall'unità del soggetto, e già vede ottimamente, che l'elemento a priori e formatore, cioè creatore del mondo conosciuto (l'essere), è forma dell'intelletto, si spaura delle conseguenze perniciose di questa dottrina, intravedute al lume dell'insegnamento cattolico che pone un divario di natura tra la mente dell'uomo (detta anch'essa natura) e la divina, che è quella creatrice, e s'appiglia alla teoria dell'intuito, con cui già Cartesio aveva isterilito la verità del suo *Cogito*, vuotando il pensiero d'ogni essere che abbia un serio valore; e della forma dell'intelletto fa una mera ombra, o un semplice riflesso dell'essere reale, avvolgendosi in difficoltà inestricabili, che

(1) Vedi il mio libro *Dal Genovesi al Galluppi*, Napoli, 1904, cap. VII, §§ 69-73.

mortificano la vitalità della sua sintesi a priori. Dal mondo del suo pensiero (come se fosse possibile!) egli vuole sporgere il capo, a ogni po', per confrontare la sua verità con la verità; ossia egli non ha piena fede nel suo pensiero, non sente tutta la serietà del suo pensiero, che è poi il solo organo che gli può mostrare la serietà e il valore di checchessia pensato come altro dallo stesso pensiero. Egli è prigioniero d'un suo presupposto, che non impedisce del tutto, ma tarpa le ali alla sua speculazione.

Non l'impedisce del tutto, beninteso, quand'essa prorompe da un vigoroso bisogno dell'intelletto, messo in moto da una ricca vita dello spirito, qual'è quella che si sveglia in Italia nel primo ventennio del secolo XIX. Ma quando non l'impedisce, e fa nascere un forte contrasto tra le tendenze speculative razionali e il contenuto di una fede relativamente immediata — come accade al Gioberti nel periodo più giovanile della sua filosofia (1), — allora è come legna secca, che, gettata sul fuoco, non lo spegne, anzi lo ravviva, destando una fiamma più vasta.

E bisogna pur riconoscere un difetto, un gran vuoto, che è nell'anima del razionalista italiano, nel largo senso che s'è detto, in contrapposto al cattolico. Questo razionalista, in fatto di religione, è incredulo o indifferente (che è lo stesso): egli non sente Dio dentro al suo mondo, perchè ne vede pur sempre uno esterno (quello dei preti), l'abbia per un'ubbia, o per un Dio a cui sia da pensare tutt'al più in fin di vita, al *redde rationem*, o magari in certe ore del giorno e in certi luoghi. Un razionalismo interiormente religioso noi non l'abbiamo avuto nè anche in Vico, nel cui spirito rimasero sempre due domini ben separati, quello della sua filosofia e quello della sua religione. E il non sentire il proprio Dio (il vero Dio) importava pur sempre (anche nell'incredulo) un omaggio all'altrui (al falso). Il quale omaggio nel fatto si traduceva quasi sempre nella superficialità della filosofia: la quale non può essere approfondita da chi non ci veda impegnati quegli stessi interessi che legano l'uomo a una fede religiosa; da chi se ne faccia un'occupazione dell'intelletto, anzi che la sua vita stessa più ricca e più salda; da chi, anche dopo aver filosofato, continua e può continuare a credere una cosa la sua filosofia è un'altra la sua persona, sì che la sua filosofia possa benissimo essere quella degli altri. Come fu quella dei molti filosofanti italiani dalla metà del 600 in poi: che eran filosofi quando eran cartesiani, gassendisti, lockiani, condillachiani, e non erano, na-

(1) Vedi la *Nuova Protologia*, parte I, sez. I.

turalmente, nè Cartesio, nè Gassendi, nè Locke, nè Condillac. Tutte persone colte, in cui la cultura non giungeva ad acquistare quell'autonomia, per cui si fa veramente spirito, ed è lo stesso spirito; e rimaneva poco più che suppellettile ed ornamento dell'intelligenza.

Ora per la filosofia hegeliana, più che per ogni altra filosofia, cotesta situazione spirituale razionalista o cattolica è di grande importanza, perchè questa filosofia non solo è (come in sè non può non essere ogni filosofia) una dottrina che, avendo l'oggetto stesso della religione, le si sostituisce; ma (a differenza di altre filosofie) ha coscienza di questo suo antagonismo e di questa sua identità con la religione, e fa di questa coscienza una parte o un momento del proprio contenuto. Un sensista potrà illudersi e tenere la sua dottrina come conciliabile, p. e., con la sua credenza cattolica, pensando che altro sia il dominio della filosofia o del lume naturale, altro quello della fede o della rivelazione. Ma con l'hegelismo queste scappatoie diventano impossibili; perchè l'hegeliano apprende nella sua filosofia, che oltre di questa non c'è una religione. E però il razionalismo, la libertà dello spirito da ogni religione anticipata, è una condizione indispensabile per l'intelligenza stessa del pensiero di Hegel, se è vero che l'intelligenza è prima di tutto amore, o, almeno, assenza di preventiva avversione, e che un cristiano come tale non potrà mai capire un mussulmano. Per entrare nell'hegelismo occorre la fiducia e l'abbandono alla ragione; e chi non ha questa disposizione è inutile che gli vada incontro. Perchè potrà intenderne un particolare, molti o tutti, e magari mostrarne la deficienza, ma non potrà riuscire a ciò che è il *porro unum* per lo studio di un filosofo: vedere il suo problema e mettersi al suo punto di vista.

In una storia dello hegelismo in Italia non possono entrare nè anche scrittori della forza del Rosmini; benchè egli sia stato dei primissimi a leggere nell'originale le opere hegeliane, a meditarne e criticarne lungamente le dottrine. Quando nel 1836 nel suo *Rinnovamento* (III, 30) egli esponeva la dottrina di Hegel sul criterio della certezza, non c'era altri in Italia, di quanti scrivevano di cose filosofiche, che avesse letto la *Wissenschaft der Logik*, con cui egli dimostrava già una certa familiarità. Eppure quello che egli ne dice nel *Rinnovamento*, come ciò che ne dirà nella prefazione alla *Logica* (1854) e più ampiamente nel postumo *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica* (1883; I, 8 e II, 6-16), è dettato da uno spirito così ripugnante, così alieno, così sordo e impenetrabile al pensiero hegeliano da trascinare una mente acuta e scrupolosa come quella del Rosmini negli equivoci più evidenti e documentati-

bili, come provò lo Spaventa⁽¹⁾ per la prefazione alla *Logica*. Impenetrabilità, che a proposito del maggior errore che egli vedeva nella filosofia hegeliana, il panteismo, e delle ragioni per cui da parte sua Hegel credeva che nessun sistema fosse più del suo lontano dal panteismo, lo stesso Rosmini sente ed esprime a questo modo:

Ora egli è prezzo dell'opera esaminare a quale maniera di uomini possano sembrare solidi ed efficaci tali ragionari del nostro filosofo. Possiamo a tal fine dividere gli uomini in due classi: nella classe di quelli che preventivamente hanno ammessa come cosa certa, che Iddio ed ogni altro ente sia prodotto e lavorato dall'umana ragione per via di negazioni e di determinazioni alla foggia che Hegel pretende; e nella classe di quelli che non hanno ancora abbracciata questa sentenza, ma s'avvisano in quella vece che l'uomo, mediante certe sue facoltà, venga bensì formandosi dapprima un concetto del supremo Essere, ma poscia la stessa ragione con una riflessione più elevata e più verace gli dimostri, quel suo primo concetto non essere adeguato, dovervi essere un Ente assai maggiore di quello che in tal concetto s'esprima, e tale, di cui l'uomo nella condizione presente non possa formarsi mai un concetto del tutto adeguato, ma averne solo quell'indicazione che gliene assicura l'esistenza e la superiorità ad ogni suo concepimento. A questa seconda classe appartengono tutti i più celebri filosofi e teologi del mondo, eccetto Hegel e i suoi seguaci che appartengono alla prima... Egli è dunque evidente che i ragionari di Hegel non hanno forza e valore se non per quell'altra classe di uomini che sono già persuasi, che ogni negazione, ogni elemento negativo, cadente nelle operazioni dell'umano intelletto, debba considerarsi come un elemento dello stesso oggetto che si vuol con esse conoscere, che si vuol concepire⁽²⁾.

Il che è verissimo al punto che, com'è logico, il Rosmini nè anche in questo luogo può definire esattamente la logica di quest'altra classe (e doveva dire di quest'altro genere umano, da cui è escluso egli con tutti i più celebri filosofi e teologi del mondo); giacchè non è punto vero per Hegel che Dio e ogni altro ente sia prodotto e lavorato dall'umana ragione, la quale presuppone invece Dio (che è la Ragione) e ogni altro ente, in quanto ente, che è di meno dell'umana ragione. Le critiche rosminiane dell'hegelismo non illuminano questo, ma il rosminianismo; e però escono dalla storia del primo.

E bisogna volgersi altrove, dove la filosofia era preparata dal criticismo come nel Rosmini, ed era tutta assorta in se stessa, come

(1) *Hegel confutato da Rosmini*, nel voi. *Da Socrate a Hegel*, pp. 151 ss.

(2) *Saggio storico-critico*, pp. 445-6.

nel Rosmini non poteva essere. Queste condizioni erano in quel giro stesso di tempo a Napoli, nel movimento pullulato attorno al Galluppi, come vedremo quest'altra volta, in un'atmosfera spirituale, che uno che ci visse dentro, e doveva salire tra tutti più alto, vent'anni dopo rappresentava al vivo così:

Quando il Gioberti apparve novello astro sopra il nostro orizzonte, io ero così giovine e tanto poco pratico delle cose del mondo, che non aveva nessun sentimento di simpatia o di antipatia per la risurrezione di questa o quella gloria del medio evo o dell'antico, pel papato o per l'impero, per la scolastica o per il pitagorismo; io appena intendeva ciò che si faceva intorno a me o si era fatto da pochi anni. Pure cominciava già a distinguere cosa da cosa, o almeno la retorica dalla filosofia, il sentimento religioso dal concetto speculativo, i pregiudizi nazionali dallo spirito umano. Io era in tale stato, che poteva dire tra me e me il mio sì e il mio no in cose di filosofia, senza che in tali giudizi ci entrasse altra ragione che quella che io credeva la stessa ragione. Noi altri giovani allora eravamo tutti così; era una specie di ambiente o di rapina (a dirla con Dante) che ci avvolgeva e muoveva e spingeva tutti allo stesso modo. Meno pratici, più astratti, ma meno pregiudicati; e pronti ad aprire l'animo nostro al Vero sotto qualunque forma ci si presentasse; senza sospetto, in uno stato quasi d'innocenza, confidando 'ciecamente' nella verità e solo nella verità, noi guardavamo alla buona e senza paura a questi o quei terribili mostri, che in quel tempo solo qualche chierico sapeva e spacciava (perchè lo sapeva!) per tali, e che poi, in virtù del progresso nelle cose umane, così nelle buone come nelle cattive, divennero mostri davvero anche tra coloro che non erano chierici. Per noi, dunque, Gioberti, comunque giudicato come scrittore o come politico, non poteva per causa di questi stessi giudizi essere oggetto di amore o di avversione come filosofo. Era, anzi, uno tra noi — il più gagliardo allora, e che, se non fosse morto così giovine o se vivo l'avessero lasciato parlare, avrebbe di certo fatto gran bene alla gioventù napoletana — il quale, caldo ammiratore della vena e — in ciò eravamo tutti concordi — del gran patriottismo di Gioberti, faceva i più strani propositi del mondo contro la sua filosofia. Gli pareva che non fosse libero; e questa convinzione lo faceva spesso andare in collera contro l'idolo stesso, dicevamo noi altri, del suo cuore di 'uomo di lettere'. Quello era, dunque, ambiente di schiettezza e di sincerità, a cominciare da noi medesimi (1).

In questo ambiente Hegel fu studiato avidamente e con frutto.

GIOVANNI GENTILE.

(1) B. SPAVENTA, *La filosofia di Gioberti*, Napoli, 1863, pp. VI-VII.