

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

VI.

GLI HEGELIANI.

II.

I PRIMORDII DELL'HEGELISMO IN ITALIA.

I.

Fuori di Napoli, intorno al 1840, chi vada indagando le prime tracce del pensiero hegeliano in Italia, non può scorgere se non qualche segno raro, incerto, di assai scarso significato nella storia della cultura italiana. Si potrà ricordare il nome dell'abate Domenico Mazzoni, di Comeana presso Prato (1783-1853) (1), lettore di filosofia nel collegio Forteguerra di Pistoia, il quale, spiccatosi dal sensismo dominante nelle scuole italiane nei primi del secolo XIX, per mettersi sulla via segnata dalla filosofia del senso comune, fu richiamato più tardi dal Cousin allo studio dell'idealismo tedesco; e, recatosi alla fine del 1835 in Germania, con l'intento di informarsi degli ordinamenti scolastici, rimastovi un intero biennio, era preso dentro le spire della scuola hegeliana, allora nel suo massimo rigoglio; e tornava in Toscana tutto pieno d'ammirazione per la dottrina lì imparata a conoscere, provvisto di libri con cui pensava di rinnovare il proprio insegnamento, orgoglioso di amicizie contratte a Berlino con qualcuno dei discepoli di Hegel. Ma di lui non è a stampa se non la traduzione anonima delle *Considerazioni filosofiche di F. G. G. Schelling sopra Dante*, una lettera nel carteggio del Capponi e poche altre bagattelle, prive d'interesse per la storia della filosofia. Dei manoscritti che si conservano la maggior parte contengono estratti

(1) Su lui v. M. Losacco, *Educazione e pensiero*, Pistoia, Pagnini, 1911 (cfr. *Critica*, IX, 384) e D. Mazzoni *lettore di filosofia nel collegio Forteguerra*, Pistoia, 1911 (estr. dal *Bull. stor. pist.*).

dell'*Enciclopedia* e della *Storia della filosofia* di Hegel e di altre opere del Gabler e del Rosenkranz (1).

Di una storia della filosofia moderna, di cui egli nel maggio 1841 esponeva a Gino Capponi il disegno, rimane soltanto un frammento inedito; e troppo poco se ne conosce perchè si possa precisare il valore di questo documento nel suo eventuale significato per la storia della fortuna di Hegel in Italia. Certo, il disegno stesso dell'opera, qual è delineato nella lettera al Capponi, è degno di nota, perchè dimostra che un concetto fondamentale hegeliano era penetrato nella mente del Mazzoni; ma dimostra insieme come certi concetti di capitale importanza nello hegelismo possano essere accolti in maniera talmente scolastica, formale ed estrinseca da perdere tutta la fecondità e la forza che hanno nello schietto pensiero hegeliano. Un amico, biografo del Mazzoni, scrisse che costui « dacchè avea lasciato l'Alemagna, seguiva più specialmente il *metodo storico* » (2): ossia egli credeva di dover insegnare la filosofia insegnandone la storia, o dimostrando la necessità del suo sistema come risultato del processo storico (quindi non più meramente storico, ma ideale) della filosofia stessa. « La scienza è un processo e uno sviluppo » scriveva lo stesso Mazzoni a G. P. Vieusseux l'11 gennaio 1841 (3). Epperò concepiva la propedeutica (una « educazione filosofica »), da servire come guida alla scienza, quasi una specie di « moto scientifico per via di esempi »: esempi che egli nell'insegnamento amava trarre da autori italiani « per mostrare che il metodo moderno speculativo non era ignoto ai medesimi, ma anche messo in pratica ». Più chiaramente è esposto questo pensiero nella lettera al Capponi (nella quale evidentemente si parla dello stesso lavoro accennato nella lettera al Vieusseux). Il Mazzoni dice qui che « nel fare un esame dei varii sistemi filosofici in una vista puramente scientifica » gli era avvenuto di mettere insieme « una storia critica della filosofia moderna, ove i sistemi sarebbero posti in una tal connessione, da formare piuttosto un trattato della scienza medesima », essendosi egli proposto « di mostrare nei medesimi come il pensiero si sviluppa e percorre le sue sfere » (4);

(1) Vedine la notizia nella citata monografia del Losacco, il quale avrebbe fatto bene a pubblicare un certo numero di saggi di questi manoscritti, i quali saggi avrebbero potuto giovare a far conoscere meglio fino a che punto il M. penetrasse nel pensiero hegeliano.

(2) Carlo Gatti, in un discorso inedito, cit. dal LOSACCO, *D. M.*, p. 52.

(3) LOSACCO, *Ed. e pens.*, p. 179.

(4) *Lettere di Gino Capponi e di altri a lui*, vol. III, Firenze, Le Monnier, 1890, p. 213.

in guisa « che un sistema faccia scala all'altro, e che la storia (1) della filosofia contenga uno sviluppo ed un trattato della medesima ». Qui lampeggia il concetto dell'identità di storia della filosofia e filosofia, qual è in fondo alla *Fenomenologia* di Hegel, alla introduzione alla sua *Enciclopedia* e alle *Lezioni di storia della filosofia*. Intendere profondamente questo concetto importerebbe già essere entrato nel cuore stesso dello hegelismo. Ma il Mazzoni lo ha approfondito?

Ancora: la sua fenomenologia, o storia critica della filosofia, equipollente a un trattato della medesima, vuol essere un processo dall'astratto al concreto, dall'immediato alla mediazione, dalla fede al sapere. Lo schema dell'opera ricorda l'introduzione alla *Enciclopedia*. « Incomincio dal pensare astratto, ch'è la sua posizione più ordinaria, ove il concetto non è sviluppato, ma tutto in sè raccolto, e che piuttosto è un puro opinare che un vero sapere, e dove, se si domanda cosa siano le idee in sè stesse, si dà (per un compenso e per non poter fare altro, o piuttosto per impedirne ogni altra domanda ed interdirla la parola) la incongrua risposta ch'esse sono innate, come fa Rosmini della idea dell'essere, ed i gonzi se ne contentano. Questa è la metafisica, e la filosofia dell'astrazione, dominante sempre nelle nostre scuole, di cui fu campione e rappresentante Wolfio, essendone egli stato il formulatore ». Nulla di nuovo certamente; ma, se il Mazzoni intendesse davvero la natura di questo pensare astratto, che è opinare e non sapere, perchè contenuto di pensiero privo di certezza, e che il pensiero si trova dentro senza potersene rendere conto (innato), in Hegel certamente egli avrebbe attinto un principio capace di portare una rivoluzione nella sua vecchia e sonnolenta coscienza di abate.

Il difetto del pensare astratto, dell'innatismo, della metafisica genera l'empirismo di Locke: ma l'oggettivismo unilaterale di Locke suscita l'unilaterale soggettivismo di Kant; che è anche lui un empirista per il Mazzoni, « avendo soltanto trovato empiricamente ed enumerate le sue categorie, ma non dedotte ». Questo processo dell'empirismo è sorpassato in virtù del principio stesso che lo aveva prodotto: quel principio per cui, di fronte alla metafisica, il Mazzoni dice che « la ragione, non soddisfatta di sè stessa, ha di bisogno di venire a un conoscere determinato e distinto, ove sia presente ella stessa, ed abbia di faccia sè medesima ». La ragione, l'Io, nello

(1) L'editore delle *Lettere* stampa (p. 215) « forza della filosofia »; ma è evidentemente un errore.

stesso empirismo non è di faccia a sè stesso, nè nel dato dell'oggettivismo lockiano, nè nel dato del soggettivismo kantiano (nella categoria). La categoria, in altri termini, non è categoria dell'Io (l'Io stesso come categoria) se non quando egli la deduce, la fa (cioè si fa categoria). Il difetto di Kant, perciò, chiama Fichte; « il quale, accortosi di questo difetto, dice all' Io kantiano: se tu vuoi essere la vera sorgente delle categorie bisogna che tu le ponga da te stesso, e non riceverle da altri ». E qui la ragione di Fichte è ottimamente definita. Come è anche ben definito l'esito del tentativo fichtiano, la cui opposizione tra Io e non Io vien paragonata alla pugna dell'Arcangelo Michele col dragone; ma, a differenza dell'arcangelo, Fichte non rimane vittorioso, quantunque si sia presentato nel campo ben armato, coi « tre gran principii » su cui è fondata la sua dottrina della scienza: tesi, antitesi e sintesi, « che sono effettivamente i tre momenti dell'assoluto ». Ed è ancora ben detto che il Fichte « si ritira dalla battaglia confessando di non aver vinto; ma, invece di sgomentarsi del suo infelice successo, dichiara che la vittoria è all'uomo assicurata, e che per conseguirla non si può tener altra strada che quella segnata da lui. Cotanto può in Fichte la forza della fede! ».

Quando gli uomini, dice il Mazzoni, non possono giungere alla verità, si gettano sul credere. Quindi, fallito il tentativo di Fichte, ecco il misticismo di Jacobi, che nega il valore della riflessione e mette in onore il sapere immediato (o sentire), rinnovando Spinoza (il suo aborrito Spinoza!) e concorrendo con lo Schelling, che congiunge il vuoto lo fichtiano con la sostanza spinozistica. Organo della verità, infatti, per Schelling è l'intuito intellettuale⁽¹⁾, che non differisce in nulla dal sentimento di Jacobi, salvo che pel suo contenuto « concreto e reale » (contenuto contraddittorio alla forma dell'intuizione). Colmare il difetto di Schelling: ecco l'opera di Hegel, con cui la ragione « tenta di uscire da questo conoscere immediato per giungere a un conoscere dimostrato, per passare dalla certezza alla verità, dalla fede al sapere ». Il Mazzoni sa con Hegel che non si giunge alla verità gettandosi sul credere, o altrimenti, che la certezza non è verità, nè la fede sapere; e ritiene di poter dire a sommo onore di Hegel che « il condurre, come egli ha fatto, il concetto dalle sue più basse sfere, qual è nella sua immediatezza sensibile, fino al suo completo sviluppo, è stata un'impresa così ardua da fare epoca nella storia della scienza ». Ma il Mazzoni si rende così poco conto del significato di quest'opera di

(1) L'editore qui stampa per isbaglio (p. 215) « intento intellettuale ».

Hegel da credere che a proposito del sistema hegeliano gli sia venuto in acconcio nella sua storia « di far rivivere l'antica scienza italiana con Sant'Anselmo, San Tommaso e col Divino Poeta, giacchè in tutti tre si trova dominante il pensiero hegeliano ». Il *Monologium* e il *Proslogium* sarebbero « assolutamente scritti col medesimo spirito, e l'indiarsi di Dante altro non significa che questo passaggio dalla certezza alla verità ». Ciò che sarebbe perfettamente vero se la *fides quaerens intellectum* di S. Anselmo, trovato che abbia l'intelletto, smarrisse in esso sè medesima; se cioè quell'opposizione che è fra lo spirito e Dio nella fede fosse per opera dell'intelletto annullata in guisa da non potere ancora risorgere; se, insomma, la fede non rappresentasse per S. Anselmo un limite assoluto dell'intelletto. E parimenti, se l'indiarsi di Dante fosse una reale unificazione dell'uomo con Dio.

Il non accorgersi di questa sostanziale differenza tra la posizione scolastica e l'hegeliana ci dà la misura dell'intelligenza dal Mazzoni conquistata dello hegelismo. Quando ripete che « la fede è la ragione nella forma d'istinto, non ancora spiegata; ma anche in questo grado ella sa di possedere la verità, e in ciò non s'inganna; ma dopo questo primo passo ella vuol vedere in un modo chiaro e svelato quella verità che forma per lei un contenuto presupposto; e nel fare questo ella s'india, cioè s'inalza e si congiunge al Dio della verità »: dice chiaro che l'unificazione del soggetto coll'oggetto, quel trovarsi, com'egli ha detto, della ragione in faccia a se stessa nella vera cognizione, non può esser altro che estrinseca congiunzione, che non distrugge punto la dualità dei termini congiunti. Richeggia pensieri di Hegel quando asserisce che S. Anselmo nella sua « dimostrazione oggettiva » di Dio « giunge a fare la unione dell'essere e del pensare cotanto contrastata da Kant »; ma li richeggia inesattamente, senza rendersi conto del gran divario che, pur gli è noto, tra il processo del filosofo medievale e quello dell'Hegel. « La forma », egli soggiunge, « ch'egli [S. Anselmo] tiene in questa sua applicazione, è vero, è imperfetta, essendo quella della ragione finita, ma il suo fondamento è logico e speculativo ». Appunto perchè la ragione di S. Anselmo è finita, ella non potrà mai, nella verità, trovarsi in faccia a se medesima. E contro quella sua unione di essere e pensare non può non aver ragione Kant: poichè l'essere di un pensare finito (come aveva provato Cartesio) non è l'essere, l'essere di Dio.

E questa nota finale che ci scopre l'animo dell'abate Mazzoni, quantunque hegelianizzato, ma pur sempre sacerdote « pieno di

cristiana filosofia » (1) e alieno da ogni sospetto di eterodossia, ci dà il significato generale di tutta la sua filosofia concentrata in questo lavoro storico condotto, come egli ha detto, in una vista puramente scientifica. La filosofia dell'egregio abate è una matematica, che definisce rigorosamente in idee chiare e distinte un mondo, che non è il mondo. Dentro alla filosofia la ragione ha il suo metodo logico e speculativo, al quale perciò dobbiamo affidarci in una vista puramente scientifica. Ma, oltre la pura scienza s'intende che c'è la vita, e quindi la fede, e la disciplina della fede nella religione rivelata e organizzata. Quindi la critica della metafisica, l'esigenza dell'empirismo, lo sviluppo della ragione dalla certezza alla verità, tutt'insieme, è una dottrina che può, come una matematica, coesistere con le più diverse intuizioni religiose e veramente metafisiche. Un hegelismo così, pelle pelle, non guastava; ma era hegelismo? Il Mazzoni poteva bensì essere incoraggiato dai tentativi d'interpettazione teistica che già si facevano in Germania; ma è chiaro che nessuno potrà mai attribuire importanza a tentativi di tal fatta, se comincia dal criticare sul serio la posizione metafisica delle idee in se stesse, secondo l'espressione dello stesso Mazzoni, e a chiedere sul serio la dialettica di un conoscere determinato e distinto, ove sia presente la stessa ragione che conosce.

Dopo il Mazzoni non mancheranno in Italia altri scrittori hegelianissimi, pei quali l'hegelismo sarà una scienza vuota di significato filosofico, del tutto esteriore e, ancorchè integralmente accettata e ripetuta nelle stesse proposizioni più importanti, isterilita e privata di tutta la sua energia speculativa. Sorte possibile e comune a tutte le filosofie; ma di gravissimo pregiudizio per la hegeliana, data la posizione centrale che in essa ha la critica dell'astrattismo e l'affermazione (che non può essere teorica senza essere pratica) del soggetto nella realtà assoluta.

II.

Maggiore importanza del Mazzoni ha Giambattista Passerini (2), che nel 1840 tradusse in italiano la *Filosofia della storia* di Hegel, nell'intendimento d'iniziare con essa una collana degli autori clas-

(1) In LOSACCO, *D. M.*, p. 55.

(2) Qualche cenno bio-bibliografico su lui raccolti già nella *Critica*, VIII, 378-80. Ma resta tuttavia da indagare tutta la vita e l'attività letteraria di quest'oscuro e interessante scrittore.

sici di filosofia della storia (1). E vi premetteva una prefazione contenente una breve storia di questa disciplina e un giudizio intorno a' principali filosofi, che ne avevano trattato prima e dopo Hegel. Del quale il Passerini sa, che il posto dallo spirito occupato nella sua filosofia lo aveva portato « a dare una forma storica e progressiva a quasi tutte le parti della filosofia da lui trattate, e ad occuparsi particolarmente della filosofia della storia ». Che cioè il concetto dello spirito (come l'intende Hegel) e il concetto della storia sono strettamente connessi. Ma dai pochi cenni, che soggiunge dei fondamenti sistematici della filosofia della storia di Hegel, non apparisce davvero che egli sia andato molto a fondo, quantunque in tutto il suo scritto dia prova di non poca informazione della letteratura filosofica tedesca più recente. La brevissima esposizione che egli fa dell'assoluto idealismo potrebbe bensì far pensare che il Passerini avesse inteso la natura dell'idea e della logica hegeliana. Ma a vedere come continua: « l'Hegel presenta spesso il puro movimento logico dell'idea per la realtà delle cose stesse; e si può obiettare a lui ciò che Aristotile opponeva alle idee di Platone, che vi manca la forza o l'entelechia per cui quelle idee si muovano e si realizzino », bisogna persuadersi che il Passerini non sa precisamente che cosa sia l'idea hegeliana, di cui la forza e l'entelechia non sono che momenti astratti. Egli apprezza molto la *Filosofia della storia* di Hegel, quantunque faccia specie anche a lui, come ad altri (2), il difetto notato dal Cieszkowski « che Hegel non ha tenuto conto dell'avvenire »; ma la portata più propriamente filosofica dell'opera gli sfugge. Onde il significato storico del libro si riduce a quel po' di divulgazione (3) che esso procurava ad alcuni concetti fondamentali da Hegel esposti nella introduzione a questa sua opera (4).

Nel 1844 traduceva la *Delineazione della storia della filosofia* (5) dello schellinghiano Odoardo Schmidt, mandandovi innanzi una lunga prefazione *Sullo stato attuale della filosofia in Germania*, che fu pub-

(1) *Filos. d. storia di G. G. Fed. Hegel* compilata dal dott. Edoardo Gans e trad. dal ted. da G. B. PASSERINI, Capolago, Tip. e Libr. Elvetica, 1840.

(2) Vedi p. e. una lett. del De Sanctis, pubblicata qui nella *Crit.*, VII, 485.

(3) L'opera è rara.

(4) Di cui comparve l'anno dopo una seconda edizione nella *Biblioteca storica di tutte le nazioni*, che è la stessa prima edizione sottratta la parte IV *Mondo germanico* come la parte più debole (secondo avverte un'avvertenza premessa alla nuova edizione), e tale che offende il lettore cattolico.

(5) Capolago, Tip. e Libr. Elvetica, 1844: pp. LVII-287 in-8.º

blicata anche a parte ed ebbe qualche influsso sul concetto del Gioberti intorno alla dialettica hegeliana (1). E qui, meglio che nella prefazione all'opera precedente, noi ritroviamo qualche spunto di hegelismo; ma arrestato e soffocato sempre dalla incomprendenza del principio vitale. La filosofia moderna, pel Passerini, è subbiettiva, come l'antica è obbiettiva. « Ogni sistema parziale, spinto alle estreme sue conseguenze, trova in se stesso la propria confutazione, oppure passa insensibilmente al sistema opposto ». L'estrema conseguenza dell'empirismo, che è il sensualismo scettico di Hume, eccita la reazione del criticismo kantiano, che, derivando intuizioni pure, categorie e idee dal soggetto, non lascia più sussistere fuori del soggetto se non una pura incognita, un'x, di cui non possiamo asserire nulla, nè attribuirle alcuna qualità, « e che può quindi facilmente confondersi col nulla ». Onde Fichte, « più conseguente alla direzione impressa da Kant alla filosofia, proseguì la stessa strada, e spinse l'idealismo fino agli ultimi suoi termini »: in quanto, con una dialettica analoga a quella che userà poi Hegel, fa sorgere dall'Io stesso il contrasto dell'Io col non Io, e da questo contrasto tutte le categorie dell'oggetto. « Ma questa forza infinita, che pone se stessa e il suo opposto, che si cleva alle leggi assolute, non è già l'io fenomenale, mutevole e individuale, ma l'io assoluto, illimitato, e quindi la coscienza non è che la manifestazione delle leggi eterne dell'assoluto, di Dio ». Cotesto Io superiore all'io fenomenale che unisce in sè (o vuol unire) il soggetto e l'oggetto è « il germe o piuttosto il passaggio » all'idealismo trascendentale di Schelling, che si sforzerà di sollevarsi al di sopra del soggetto e dell'oggetto al punto della loro unione o identità. Intanto con Kant e con Fichte la filosofia aveva fatto un guadagno reale; perchè il Passerini sa con Hegel che « ogni sistema veramente profondo in filosofia, quantunque venga distrutto dal susseguente, lascia dietro di sè una qualche verità, che serve ad accrescere il tesoro generale della scienza ». E di Kant resta la gran verità che le categorie « non si possono dedurre dalla sola sensazione, ma hanno la loro origine nell'energia e nelle facoltà innate dello spirito umano » (concetto della categoria-atto di tanto superiore a quello onde Rosmini s'argomentava di poter istituire un processo di riduzione delle dodici categorie kantiane all'unica sua dell'essere (2) e a quello di

(1) V. *Prolegomeni*, Brusselle, 1845, pp. 323-4.

(2) Vedi il mio vol. *Rosmini e Gioberti*, Pisa, 1898, p. 174 e ss.

parecchi altri interpreti più recenti del kantismo, pei quali la categoria e, in generale, l'a priori è fatto, non atto, prodotto dell'energia, non energia, come dice il Passerini). Di Fichte resta, che coteste idee categoriche « non sono il frutto del nostro io mutevole e finito, ma sono la rivelazione dell'assoluto stesso, che si manifesta nella nostra coscienza » (che è il nucleo della logica, come l'intenderà Hegel). L'idealismo, cioè, nelle sue ultime conseguenze, passando con Fichte dall'io finito all'io assoluto, « supera sè stesso e passa al panteismo ». Schelling è panteista, per cui la natura, e lo spirito non sono più opposti o stranieri l'uno all'altro, e divengono due modi dell'io infinito, che anima l'universo e si manifesta in esso, nella natura privo di coscienza, reale, oggetto; nello spirito, consapevole di sè, soggetto: non cessando per altro nella natura « di essere una plastica divina che tende ad elevarsi alla coscienza di sè e divenire ragione subbiettiva ». ✕

Il Passerini rende omaggio al principio dell'identità, che lo Schelling, rinnovando Bruno e Spinoza, richiama in onore. Ma non sa menar buona la pretesa d'indovinare con la logica il segreto di cotesta plastica divina della natura: ossia il metodo della *Filosofia della natura* di Schelling e dei tanti che ne seguirono l'esempio. « Noi crediamo simili deduzioni o costruzioni, come si chiamavano a quell'epoca in Germania, impossibili, e le consideriamo come un puro giuoco di fantasia, o un'illusione che, giovandosi delle scoperte fatte dalle scienze di osservazione, si vuol dare l'aria di tirar tutto dal proprio fondo, e di non aver bisogno dei soccorsi dell'esperienza ». La filosofia, pel Passerini, deve valersi dei materiali somministrati dall'osservazione per iscoprire i rapporti e le leggi generali di essi, ma non crearli a priori. E non sospetta egli il problema che rimane da risolvere, una volta entrati nel campo dell'idealismo kantiano e fichtiano: come può esserci un'esperienza fuori delle categorie, se le categorie sono la rivelazione dello stesso assoluto? Come può esserci un oggetto fuori del soggetto (non conoscibile a priori) se il soggetto non è se non la stessa coscienza dell'oggetto, anzi, più precisamente, lo stesso oggetto cosciente di sè? Ci può essere una natura non costruibile a priori, se non c'è altro che la stessa attività costruttiva a priori? — Questo problema non è sospettato dal Passerini, come non sarà sospettato da altri pensatori molto più acuti di lui, pur disposti ad accogliere il principio del nuovo idealismo: ma ciò dimostra dentro quali limiti questo principio fosse accolto da loro.

Hegel supera il dommatismo dell'intuizione intellettuale di

Schelling e si sforza di dedurre e costruire l'unità del reale e del pensiero posta dal continuatore del Fichte. Accennati quindi i lineamenti generali del sistema hegeliano, il Passerini affronta questa volta la questione del metodo, della dialettica. Hegel riabilita nella sua logica il principio di contraddizione; ma in che senso? « Il principio di contraddizione dell'antica logica suppone due termini assolutamente contraddittorii, vale a dire che si escludono a vicenda; ora i concetti considerati nel loro processo non sono che contrarii e, ben lungi dall'escludersi, essi si ricercano mutualmente. Egli è sì impossibile di isolare un concetto, che quando si tenta, si trasforma tosto nel suo contrario... Il principio di identità egualmente non ha alcuna applicazione nella metafisica, poichè nell'ordine razionale è il contrario (come abbiám osservato) che deriva dal contrario, non lo stesso dallo stesso ». Sicchè la dialettica non oppone il principio di contraddizione al principio d'identità, ma si solleva al di sopra di entrambi, con un termine medio tra contraddizione e identità, che non è sottoposto all'antica logica. Logica del finito, laddove la filosofia è scienza dell'infinito; logica dell'analisi che scompone gli oggetti e isola i termini, e del sillogismo che deduce il medesimo dal medesimo, laddove la metafisica convien che congiunga, pur distinguendoli, i concetti, e deduca il contrario dal contrario. Come avviene questa deduzione? « Hegel incomincia la sua logica dall'opposizione e dal concetto il più semplice, quello dell'essere, che in pari tempo si confonde col puro pensiero, e che, essendo privo di ogni determinazione, è identico col nulla stesso: Questi due concetti riuniti ci danno quello di divenire, che sta come di mezzo tra l'essere e il nulla, poichè indica qualche cosa che deve nascere, ma che non è ancora, e quando lo sia, il concetto è già passato ad una nuova determinazione, quella cioè dell'esistenza, da cui di nuovo di opposizione in opposizione deduce tutte le altre categorie del pensiero, e finalmente le cose stesse, per una logica necessità del processo assoluto; processo comune tanto al pensiero, che alla natura ». Dove merito del Passerini è di avere intravveduto la natura propria della prima categoria hegeliana, sfuggita pure a tanti che han commentato la triade di essere, non essere e divenire: di avere intravveduto cioè che l'essere non è altro che il puro pensiero, o pensiero nella sua massima astrazione; senza di che non è possibile più intenderlo come primo momento di un processo di pensiero, o logico. Ma è un intravvedere, di cui il Passerini ha troppo scarsa coscienza e che non gli può quindi fruttar nulla. Egli ricorda la famosa critica di Schelling (nella pref. ai

Frammenti del Cousin, 1834): « Hegel, in luogo del reale vivente, pone il concetto logico, a cui egli per una strana ipostasi ascrive un movimento proprio che non può convenire che al reale, cioè di passare nel suo opposto, e da esso ritornare a sè stesso ». E ritiene per suo conto che questo sia proprio il difetto fondamentale di Hegel, « che dalle pure idee logiche pretende dedurre il reale, senza dare mai una prova nè dell'unità del pensiero e dell'essere, nè della legittimità del passaggio dall'idea subiettiva al mondo reale ». E non s'accorge perciò della conseguenza di quel che pure aveva intraveduto, che l'essere cioè non sia se non il primo momento del pensiero assoluto; o altrimenti, che la categoria dell'essere non è il nostro pensiero dell'essere, ma l'essere che si pensa come essere. E sdrucchiola, insomma, sul primo sasso (1).

Il Passerini si compiace di esaminare la prima deduzione della logica hegeliana, che dice la base dell'intero sistema; com'è, infatti, se si bada a guardarla nella luce che le piove sopra da tutta la logica e da tutto il sistema. Anche pel Passerini la dialettica (che pure egli pareva accettasse, quando definiva il movimento del pensiero nella storia dei sistemi) si reggerebbe sull'equivoco. « Quasi tutte le costruzioni hegeliane, egli dice, riposano sull'ambiguità dei vocaboli, cioè nel prenderli in un senso per trovare l'opposizione, poi in un altro quando vuol identificarli ». Come identificare l'essere e il nulla, se l'essere e il nulla sono opposti? Opposti sono se si parla di nulla assoluto; e allora l'essere non sarà mai nulla; l'essere, privo di ogni attributo è bensì lo stesso che il nulla, ma se per nulla s'intende la pura privazione d'ogni attributo. O c'è l'opposizione, e non può nascere identità; o c'è l'identità, e non c'è stata mai opposizione; nè s'intende più che cosa se ne possa poi cavare. — E così il Passerini si dimentica d'aver detto egli stesso che gli opposti di Hegel non sono identici nè contraddittorii, perchè si sottraggono alla logica analitica che scompone i concetti e ne fissa gli elementi astratti; e si getta tra le corna d'un dilemma che suppone l'essere uguale all'essere, e il nulla al nulla, ciascuno chiuso in sè e incapace di comunicare con l'altro. Laddove la nuova lo-

(1) Più avanti (p. xxiv) dirà: « Da ciò si vede inoltre l'ambiguità in cui vien mantenuto da Hegel il concetto dell'essere; non si sa mai se con esso egli voglia esprimere un puro concetto astratto subiettivo, il più generale di tutti se si vuole, oppure il principio reale delle cose: ma in questo caso avrebbe dovuto mostrare la legittimità del passaggio dal concetto alla cosa ». E addio logica di Hegel!

gica avverte che gli opposti sono opposti nell'unità; e che non si tratta perciò di cavare il nulla dall'essere, o viceversa, ma l'uno e l'altro dal terzo (che è il vero primo); la loro relazione, sintesi, o unità, che è il divenire, in cui, e in cui soltanto, essi, uscendo dalla loro astrattezza, si unificano.

In conclusione, per il Passerini « come alla sostanza stessa di Spinoza si rimproverò di essere morta e di non avere la forza di uscire da sè stessa, a più forte ragione questo rimprovero si può fare all'essere di Hegel, eguale al nulla ». Lo spinozismo è la negazione della dialettica, essendo la più perfetta metafisica del reale concepita analiticamente, secondo la legge d'identità. Di guisa che, per quanto il Passerini possa pregiare talune applicazioni della nuova logica hegeliana, gliene sfugge del tutto il concetto speculativo, poichè non riesce a vederne il principio. A lui, come a parecchi altri dopo di lui, son motivo di scandalo alcune frettolose e indigeste deduzioni di seguaci di Hegel. Gli paiono infatti conseguenze intrinseca e diretta dell'hégelismo, che suppone « la ragione umana non solo identica colla ragione divina » e non assegna a quest'ultima, conscia o no di sè stessa, un'estensione maggiore della prima, « tutti gli assurdi che Michelet avanza nelle sue lezioni sulla personalità (1); che non vi ha cioè se non l'uomo, in cui la ragione umana può quindi conoscere tutto quanto esiste, anzi dedurlo dalla propria natura, come la ragione divina lo ha prodotto; che questa terra è la più perfetta dei mondi, anzi la sola ove sianvi esseri ragionevoli; che non vi saranno altre produzioni più perfette di questa, che è nata in un punto fisso, e deve morire per non più rinascere; che non è nemmeno necessario che la pienezza di questa ragione si manifesti in ognuno, ma basta che si manifesti in un solo, in Cristo per esempio, o in Hegel, ecc. ». Assurdità, pel Passerini, che non hanno bisogno di confutazione, e che proverrebbero dal volere escludere del tutto l'esperienza dalla filosofia, per fondar questa sulla pura ragione a priori.

Ma dunque il Passerini era affatto fuori dell'hégelismo? Bisogna intendersi: egli, dopo aver opposte a questo sistema critiche così radicali, continua asserendo che, « ad onta di tutto questo », Hegel ha grandissimi meriti, tra i quali egli annovera (nientemeno!) i seguenti:

1. aver dato forma sistematica al principio dell'immanenza divina o dell'unità assoluta;

(1) *Vorlesungen über Personlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele*, Berlino, 1841.

2. aver capito che il metodo della scienza e la scienza, la forma e il contenuto sono la stessa cosa;

3. aver rimesso in onore, se non inventata, la logica dell'assoluto « quella che noi vediamo nella scuola eleatica e nei dialoghi di Platone, particolarmente nel *Sofista* e nel *Parmenide*, e che il dominio della logica aristotelica avea quasi fatto obliare »;

4. avere applicato la sua filosofia all'estetica, alla religione, alla storia della filosofia e alla filosofia della storia.

Ora, in questi quattro punti, intesi a doverci, si può dire che si compendii tutto l'hegelismo; e accettare essi, è penetrare nell'intimo di questa filosofia. Ma, il Passerini non può accettarli se non dentro certi limiti, e cioè non può accettarli se non fraintendendoli e però distruggendoli nel loro proprio valore speculativo. Per ciò che riguarda il terzo punto, o la logica, egli avverte — e l'avvertenza sarà tesoreggiata dal Gioberti — che la dialettica hegeliana « che non conosce determinazioni fisse, in cui ogni cosa è in un flusso perpetuo, e passa continuamente da un opposto all'altro, applicata al finito, non dà luogo che alla sofistica e al sistema del giusto mezzo, che trova a giustificare tutto o a condannare tutto, secondo che varia il punto da cui prende i due estremi ». In breve: l'abuso della dialettica consiste nel suo passaggio dall'infinito al finito. Ora, lasciamo stare che non si vede come oltre l'abuso ci possa essere un uso legittimo di questa dialettica, che, secondo la critica del Passerini, giuocherebbe sull'equivoco del doppio concetto di non-essere; ma come concepire due logiche, una dell'infinito e l'altra del finito, se merito di Hegel fosse stata la sistemazione del principio schellinghiano dell'immanenza o dell'unità assoluta? Dove sono più l'infinito infinito e il finito finito?

Il Passerini dunque è hegeliano, se per hegelismo s'intende la somma di alcuni concetti non unificati (brandelli di concetto, non sistema, non concetto); non è, se hegelismo è la filosofia hegeliana correttamente intesa, cioè come una filosofia. Proprio come il Mazzoni. Vittorio Cousin scriveva all'Hegel: « *J'attends Vôtre Encyclopédie. J'en attraperai toujours quelque chose, et tacherai d'ajuster à ma taille quelques lambeaux de Vos grandes pensées* » (1). E si racconta (2) che Hegel dicesse: « Cousin ha pescato qualche pesce nelle mie acque, ma lo ha destramente annegato nella sua salsa ».

(1) ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, Berlin, 1844, p. 370.

(2) MICHELET nel *Gedanke* del maggio 1862; cit. da A. VERA, *Mélanges philosophiques*, Paris-Naples, 1862, p. 162.

Qualche pesciolino ve lo pescò anche il Passerini; e lo condì in salse che avevano di certo uno strano sapore nuovo in Italia, in quegli anni. Il combattere che egli fa la pretesa dello Schmidt di dividere interamente la sfera della religione da quella della filosofia, facendo a questa condizioni accettabili soltanto a patto di fare della filosofia « un puro giuoco di parole »; l'affermare il bisogno, dallo stesso punto di vista religioso, di elevare l'idea di Dio dai limiti del sentimento e dalle categorie finite dell'intelletto, alle idee della ragione, dove la religiosità potrà trovare il suo pieno appagamento; l'asserire il diritto della filosofia come scienza dell'assoluto; il riconoscere che « la storia della filosofia non è un'amalgama di sistemi incoerenti e che si distruggono tra di loro, ma che essa ha un'unità costante, e che da' suoi primordi fino a noi è andata progredendo »; il considerare perciò appunto la filosofia come un processo sempre aperto; sono tutte idee schiettamente hegeliane; astratte, perchè avulse dal sistema, ma d'incontestabile conio hegeliano.

E in conclusione, egli non intendeva opporsi allo hegelismo, ma eclettizzare, come quasi tutti i discepoli immediati, di destra o di sinistra, che Hegel ebbe in Germania. Sulle orme di avversari e seguaci di Hegel rivendicatori delle ragioni del teismo (Braniss, Fischer Carlo Filippo, Gabler) egli vuole integrata la pura nozione della Idea hegeliana. Riconosce che « l'idea pura non potrà mai uscire da se stessa, e passare a realizzarsi al di fuori, senza un atto (*thun*), una volontà, da cui solo può venire il reale ». Ma egli non vuole che per una mal intesa semplicità sistematica questa volontà o forza sia sostituita all'idea, cascando nell'errore opposto a quello di Hegel. Ritieni, come già aveva accennato nella prefazione alla *Filosofia della storia*, che il principio debba essere concepito come idea insieme e come forza (non accorgendosi o ignorando, che l'idea hegeliana è forza ed è volontà in un suo momento, e non badando che la volontà degli altri vuol essere appunto idea o pensiero pratico). Nè basta. « L'assoluto unisce in sè non solo l'idea e la forza, ma... anche il concetto di sostanza ». Come dire, tutto in uno, Spinoza Leibniz e Hegel. Un sintetismo trascendentale, non più, come quello di Krug, riferito, kantianamente, al mero subbietto, ma, hegelianamente, allo stesso assoluto. Ancora: questo sintetismo trascendentale può darci la logica o scienza dell'assoluto; ma quest'assoluto, sostanza attiva e pensante, si manifesta nella natura e nello spirito, finiti; ai quali non può applicarsi il metodo costruttivo della logica, ma la conoscenza può pervenire soltanto mercè l'esperienza. — E così il povero pesciolino era ammazzato.

III.

Appunto per opera del Cousin le prime idee hegeliane intorno al 1840 erano penetrate nell'ambiente della cultura filosofica a Napoli; producendo ben tosto una forte scossa negli spiriti giovanili. Dalla fine del 1831 v'insegnava con onore nell'università Pasquale Galluppi; il quale quello stesso anno e il successivo vi pubblicava una traduzione dei *Frammenti* del Cousin, ma col preservativo di certa sua dissertazione contro le tendenze panteistiche della speculazione cousiniana. Una segreta simpatia legava lo spirito del bonario filosofo calabrese con lo spirito avvivatore dell'ecllettismo francese. In quei libri giunti di Francia fermentavano i germi di una rivoluzione di pensiero; innanzi alla quale si arresterà, e indietreggerà il Galluppi. Ma pure egli nel mezzogiorno d'Italia, anzi in tutta Italia, aveva dato la prima avviata al nuovo movimento: come Kant, rinnegatore di Fichte, era stato il suo Battista, secondo il profondo giudizio di Jacobi. I giovani, d'altra parte, cui la nuova letteratura francese ebbe spinti più rapidamente verso l'idealismo tedesco, a differenza di Fichte che si professava l'unico autentico interprete del pensiero kantiano, non videro in Galluppi il loro padre o precursore. E forse la degenerazione del pensiero galluppiano in taluni dei suoi discepoli e lo stesso atteggiamento polemico del Galluppi contro il kantismo e dei kantiani contro Galluppi impedì loro per un pezzo un esatto apprezzamento della parte sostanziale di quella filosofia, che in Italia non aveva aspettato il Cousin per trovare la sua via.

Bisogna cercare nei documenti immediati del tempo la storia di questa situazione spirituale. Dopo, quegli stessi che vi erano stati in mezzo poterono studiar meglio e intendere più addentro il valore storico del Galluppi e il suo intimo legame con lo svolgimento posteriore del pensiero italiano. Ma negli ultimi anni della sua vita (1840-46) tutti i giovani si può dire che gli avessero voltate le spalle. Uno di essi, della nuova scuola, lettore appassionato di Hegel, in un affettuoso e delicato ritratto del buon maestro appena morto, che non egli certamente era solito andare ad ascoltare, doveva pur dire: « Forse sul finire della sua vita, la scienza abbisognava di qualche cosa che non era nella sua dottrina..... Ma questo al Galluppi non fu detto nè per rimprovero, nè per disprezzo; tutti avrebbero voluto non dirglielo, quando egli forse lo confermava a se stesso. Sicchè la sua vecchiezza fu modesta e riservata com'era stata

la sua gioventù, il nuovo non gli parve falso, solo perchè nuovo; ma dovendolo pur ributtare, il fece cortesemente e pacatamente » (1).

Altri, che era solito a maniere molto brusche, quello stesso anno, dava assai più acerbo giudizio, ricordando che quando il Galluppi fu chiamato a insegnar filosofia nell'Università di Napoli, la scelta del Governo era stata accolta da unanimi applausi perchè « si aspettavano cose grandissime da un uomo la cui riputazione poteva dirsi gigantesca tra noi, e sul cui merito tanto più si giurava, in quanto niuno aveva ardito di dubitarne o di esaminarlo seriamente ». Dopo sedici anni di esperienza questo giovane credeva di poter affermare invece che l'aspettazione generale era stata delusa e che l'insegnamento del Galluppi non aveva prodotto nulla di durevole. « Quale si è in fatti la scuola che egli ha fondata? quali le verità che ha dato a svolgere a' suoi scolari? quali applicazioni si son potute fare della sua filosofia al diritto, alle arti, alla politica, all'economia ed alle scienze naturali? ». Una filosofia come quella del Galluppi, condannata a restare nel circolo delle quistioni puramente psicologiche, si dovrebbe dire piuttosto una logomachia scolastica. Nessuna meraviglia quindi se le parole del Galluppi non hanno avuto nessuna eco, se il suo insegnamento è stato perduto e se tra i suoi discepoli non ve n'è uno che dia speranza di continuare l'opera del maestro: « chè nessun'opera il maestro ha incominciato, nessuno scopo si era prefisso, e niente vi ha di più inutile che le parole da lui pronunziate per sedici anni sulla cattedra ». Nel giudizio c'è qualche cosa di burbanzoso che risponde all'indole di chi lo scrisse: Stanislao Gatti (2) rappresentatoci da uno dei suoi compagni di studi (3) come ombroso e superbo. Ma mite natura e modesto e rispettosissimo del Galluppi era Luigi Settembrini, che, riecheggiando i giudizi sentiti ripetere in gioventù da chi attorno a lui attendeva a studi filosofici, scrisse (4): « Questo è il vero merito del Galluppi, distrusse fra noi il sensismo; ma che cosa edificò? Non riuscì, nè poteva edificar nulla. Avvezzo alla meditazione solitaria, non uscendo dal circolo delle quistioni astratte, non sa discendere nella vita, e però la sua filosofia non è feconda di applicazioni varie, non ha

(1) L. LA VISTA, *Memorie e scritti*, Firenze, Le Monnier, 1863, p. 260. Di Hegel doveva leggere (vedi pp. 96, 20, 24, 29) la trad. dell'*Estetica* fatta da Cr. Bénard.

(2) *Della filos. in Italia* (1846) rist. in *Scritti varii di filos. e letter.*, Napoli, Stamp. Naz., 1861, pp. 208-9.

(3) FR. DE SANCTIS, *La giovinezza*, framm. autobiogr., Napoli, 1899, pp. 200-1.

(4) *Lez. di letter. ital.*, Napoli, 1898, III, pp. 418-9.

avuto seguaci che abbiano svolte ed applicate le sue dottrine: fu opera negativa, ma utile ancora ». Anzi Bertrando Spaventa, ancora in un suo scritto del 1852 (1), non vedeva nella filosofia del Galluppi nient'altro che « una trasformazione del lockismo.... una specie di sensismo »; una dottrina che, non riconoscendo nessuna identità tra Dio e l'uomo, non ponendo l'infinità dello spirito, non determinando la realtà dello spirito come il progressivo sviluppo del suo contenuto, « non appartiene al mondo moderno, alle nazioni cristiane ».

Di opposto parere invece era uno dei più fidi seguaci del Galluppi, che dal 1834 teneva a Napoli studio privato di filosofia, e nel '47 fu chiamato a succedergli nella cattedra dell'Università. Non già che costui si appagasse di quel soggettivismo, a cui s'era fermato il Galluppi; poichè s'era messo sulle orme del Gioberti, e voleva una filosofia ontologica. Ma teneva per fermo che il filosofo calabrese, con la sua critica del sensismo, avesse spianata la via all'ontologia e che egli fosse proprio in cima al ciclo fulgidissimo della metafisica cristiana che l'Italia si accingeva a restaurare. « Dicano quel che vogliono » rispondeva egli ai novatori sdegnosi di questa filosofia italiana nella prolusione con cui riprendeva l'insegnamento del maestro: « dicano quel che vogliono certi filosofanti su due piedi in proposito del filosofo di Tropea, io non mi credo nell'obbligo di rispondere a coloro che non sanno vedere come il Galluppi abbia rappresentato un'idea italiana, e come da lui dovrà la storia incominciare la storia del nostro risorgimento intellettuale ». Che si vuol dire affermando che il Galluppi non fece scuola? Forse che egli non ebbe più o meno liberi seguaci? Mostrerebbero allora questi critici « di esser solo col corpo in Italia, ma con lo spirito a Berlino o a Parigi ». O che la dottrina del Galluppi è sterile? Ma allora darebbero a vedere d'ignorare la storia della filosofia moderna, « perchè i nomi de' nostri filosofi suonano gloriosi al di là de' monti, e questi ingegni nobilissimi [Rosmini e Gioberti] hanno al Galluppi quelle attenenze per le quali molti sommi scrittori della Grecia si considerano generati dal moto socratico, ed i grandi filosofi della Germania ne' quali gli sprezzatori del Galluppi credono essere la verace sapienza, e de' quali sono perciò tenerissimi, furono occasionati da Kant » (2). — E aveva ragione. Ma, facendo nascere

(1) *Framm. di studi sulla filos. ital. del sec. XVI nel Monitore bibliografico* del Daelli, Torino, 1852, n. 32-3, pp. 48-54.

(2) LUIGI PALMIERI, *Prolus. alle lez. di log. e metaf. nella catt. della univ. d. studi*, recitata nel dì 13 nov. 1847, Napoli, Nobile, 1848, pp. 15-16.

dal Galluppi l'ideologismo rosminiano e l'ontologismo giobertiano, e mantenendo l'opposizione tra Galluppi e Kant, tra i successori italiani di Galluppi e i successori tedeschi di Kant, l'apologista del Galluppi non sceglieva certo la miglior via per vincere la riluttanza degli avversarii. Quello che costui lodava in Rosmini e in Gioberti, come svolgimento della riservata filosofia galluppiana, poteva diventare soltanto un nuovo capo d'accusa contro il Galluppi. Nè poteva far breccia nell'animo dei germanizzanti quella specie di nazionalismo, a cui il nuovo professore faceva appello. « Nel dichiararmi amico e seguace della sapienza patria non posso non riprovare alcuni sforzi che ancora a quando a quando si rinnovano per fare allignare tra noi dottrine straniere. Oggi.... c'infestano alquanto gl'influssi teutonici, perchè ci ha di coloro che vorrebbero per forza inoculare alla nostra gioventù il panteismo alemanno specialmente vestito del nobile e grandioso ammanto con cui si presentò nelle opere di Giorgio Federico Hegel ». La patria, da una parte, con la sana filosofia; e dall'altra, lo straniero col panteismo. « Io credo di aver fatto qualche studio sulle moderne scuole alemanne, ed ho procurato di poter leggere gli autori nella lingua in cui hanno scritto ». Ebbene, pur dovendo ammirare il loro ingegno speculativo, bisogna convincersi che la loro idealità « sfuma agevolmente », e si perde in astrattezze ed astruserie. Nella loro stessa lingua c'è non so che vago e indefinito, onde le idee male si possono fermare nella loro distinzione e tendono perciò a confondersi in quella unità panteistica, verso la quale la filosofia tedesca è stata sempre propensa, dacchè s'è cominciata a scrivere nella lingua patria; e Jacobi quindi affermava che ogni filosofia rigorosa finisce nel panteismo. Onde sarà bene studiare questi pensatori tedeschi; ma è da stimare « pericoloso sotto tutti i rispetti volere introdurre il panteismo in Italia, come quello che tende ad alterare essenzialmente la nostra filosofia, introducendo un funesto divorzio tra la speculazione e le verità rivelate, e piegando le giovani menti italiane, e spesso le meglio promettenti, ad una nuova servitù intellettuale ». Io, protestava infine il filosofo nazionalista e ben pensante, « io ho sempre combattuto contro questo attentato alla indipendenza del pensiero italiano, nè mi son curato della maldicenza e perfino delle calunnie di alcuni pe' quali chi in filosofia si accorda con la fede e non si spiega i venerandi suoi misteri a furia di miti e di trinità razionali è un cattivo pensatore, un povero ingegno, retrogrado e privo di libertà ». E soggiungeva giustamente: « Nel secolo XVIII, sotto le ispirazioni francesi, bisognava proceder negando alla svelata in fatto

di religione per essere uno spirito forte; ora poi in grazia della filosofia tedesca bisogna sforzare il soprainelligibile, perchè si trasformi in puro intelligibile ».

Ma chi parlava così in nome della patria ne aveva il diritto innanzi ai giovani germanizzanti, che per la patria si preparavano a combattere a viso aperto la tirannide borbonica, alla quale il professore nazionalista in quella sua prolusione rendeva omaggio? Essi avevano tutti nel cuore la patria, e la sentivano assai più vivamente di questo tepido ammiratore del Gioberti. L'anno dopo, all'ora della prova, si vide chi amasse veramente l'Italia, e chi fosse pronto a dare per lei la vita. E qualche cosa già ne sapeva il ministro di polizia, il famoso Del Carretto, che faceva tener d'occhio i giovani filosofi, quando essi continuavano nei caffè e nelle piazze quelle dispute filosofiche che erano la loro vita (1).

Ma egli è che questi giovani filosofi avevano un'intuizione ben diversa della storia del pensiero italiano. Scontenti del presente, guardavano con desiderio e con rimpianto al suo passato, al rinascimento. Dalla massa degli italiani che nell'età moderna avevano contribuito alla nostra decadenza e al dissolvimento di ogni nostro valore morale, essi preferivano rivolgere lo sguardo ai pochi individui, profeti dell'avvenire, che avevano realmente affermata la potenza dello spirito italiano in quella età gloriosa, dopo la quale l'Italia era ruinata, ma dalla quale bisognava rifarsi. « S'apra qualunque storia della filosofia moderna » scriveva uno dei più giovani e ardenti di loro; « e si vedrà quanto poco o nulla si è travagliato in Italia, dopo il sedicesimo secolo, a prò di questa parte primissima dell'umano scibile. In un paese della penisola, ove l'amore per gli alti studi speculativi si è conservato più che in qualunque altro, si leggeva, sulla porta della sua Università, una ridicola e vergognosa iscrizione, che ci astenghiamo di riferire per patria delicatezza... Tutto il rimanente dell'Italia, soggiacente più miseramente alle condizioni intolleranti di quei tempi, debolmente rispose allo invito dei filosofi napoletani. Lo studio, insomma, di filosofiche discipline rimase, nel bel lor risorgere, dove più, dove meno, da noi negletto; o solitario tra le mura del genio, scompagnato dalla pratica e dagli usi della società ». Dopo il rinascimento, la civiltà s'era riversata fuori d'Italia in paesi più liberi. « Se il passato dell'umanità era in Italia,

(1) Vedi M. MONNIER, *Le mouv. italien à Naples de 1830 à 1865 dans la littér. et dans l'enseignement*, nella *Revue des deux mondes* del 15 aprile 1865, pp. 1023-4.

se tutto il medioevo concentrava tutta la sua luce in questo paese, gli elementi dell'avvenire dovevano scaturire dal suo grembo; e quindi, quasi frastagliati dal loro corso naturale dalla società materiale di quel tempo rifermata tutta sull'antichità, riversarsi in estranee terre, ove lo spirito viveva più vergine e sgombro da quelli elementi eterogenei, e la società materiale presentava meno intoppi alla loro edificazione. Noi ci fermiamo a questo punto. Da qui parte quella catena segreta, che congiunge a noi tutti i profeti della vita futura, quegli uomini oscuri ed isolati, chiusi in luride prigioni, che spirano nella confidenza dell'avvenire, che li benedirà in nome di Dio che gl'ispirò. Di qui quella tradizione novella dentro un corpo infracidito, privo di forza, tranne quella della propria mole. Essa combacia nella sua aspirazione con quella già svolta ed illuminata fuor del nostro paese, che anzi ne costituisce il primo filo ». Ora bisognava rannodare quel sacro filo: « Illuminando questo passato, svolgendo la dottrina che in sè virtualmente racchiude, fecondando i generi d'ideale, che lo conservano vivo ancora nella mente dei pochi, quanta sorgente di vita e di salute non ne potrebbe divenire per l'universale ». Se fuori d'Italia la Riforma aveva reso possibile la diffusione larghissima del razionalismo moderno iniziato da Cartesio, non è da credere che gl'italiani non abbiano nessun diritto alla filosofia moderna, perchè non hanno avuto la protesta. « Noi ci riserberemo di dimostrare che tutto il movimento filosofico, che oggi agita popoli interi, è venuto egualmente operato nel nostro paese dall'individuo filosofo, letterato, pensatore. Là quel movimento prende forma ed organizzazione pubblica; qui resta segreto sotto la forma antica, in guardia di persecuzioni, tormenti e povertà ».

Così, con qualche oscurità, propria in parte dell'immaturità di un pensiero giovanile e in parte imposta dalla necessità di non scandalizzare la pavida censura, Silvio Spaventa (1) formolava in quel torno un concetto storico svolto più tardi organicamente e compiuto dal fratello Bertrando, dimostrando che la vera tradizione italiana era quella delle vittime, e non quella dei persecutori: era il movimento segreto del moderno razionalismo svoltosi sotto la forma antica: non negando risolutamente la trascendenza del cattolicesimo e della scolastica, ma adattandosi a rimanere accanto ad essa e sotto di essa, divenuto forma vuota e indifferente. Quella

(1) Proemio a una rivista, rist. da B. Croce, in S. SPAVENTA, *Dal 1848 al 1861, Lettere scritte documenti*, Napoli, Morano, 1898, pp. 4-8.

che era stata l'Italia astratta, tutta chiusa nella sua filosofia, soffocata dentro una vita aliena ed opposta, ora cominciava ad acquistare coscienza di sè e pulsava da dentro e voleva rompere l'artificiosa secolare cortecchia, e diventare l'Italia concreta. Un dotto e venerato amico di Silvio Spaventa, poderoso ingegno ed eccitatore dei migliori ingegni che allora fossero a Napoli, informato dei progressi che la filosofia aveva fatto oltralpi, e ben fornito di libri stranieri che era uso a comunicare ai suoi giovani amici, Luigi Blanch, in un suo articolo del 1835 ricordava di avere egli cercato fin dal '21 di determinare « il carattere della filosofia napoletana, deducendolo dal carattere generale delle dottrine e dalle tendenze de' suoi cultori ». E questo carattere, secondo lui, sarebbe stata l'indipendenza intellettuale (1). E Giuseppe de Vincenzi, inculcando, sull'esempio degli eclettici francesi, e però dell'hegelismo, lo studio della storia della filosofia, o com'egli diceva, la perfetta cognizione di tutte le filosofie, avvertiva che il fondamento principale per altro del metodo filosofico, dopo Cartesio, è la libera ragione (2). E questa era convinzione e sentimento di tutti. Quello che il Palmieri poteva dire accusando i suoi innominati avversarii, ma che la censura non avrebbe lasciato dire a costoro, doveva essere la pura verità. Chi in filosofia s'accordava con la fede (lasciando fede la fede) chi non spiegava i misteri di questa a furia di miti e di trinità razionali, era un retrogrado e un pover uomo. Il sopraincomprensibile doveva essere trasformato in intelligibile. Una veemente passione intellettuale, che il sospetto e la persecuzione serviva soltanto a rinfocolare, teneva avvinti gli animi al mondo dell'intelligenza, in cui non è se non l'intelligibile, e lo spirito si trova, come diceva il buon Mazzoni, di faccia a se medesimo, nella propria assoluta intimità, nel più spensierato disinteresse verso tutte le relazioni estrinseche della vita, che la durezza delle condizioni sociali manteneva immutate. Vita tutta chiusa dentro la scuola, dentro gli studi, dentro l'anima, dov'è pure un mondo ideale ricchissimo, anche morale e politico, somma realtà per la fede che l'avviva; vita, insomma, di piena e perfetta libertà interiore, quale ci è mirabilmente rappresentata, in forma idillica e con tenerezza come di fanciulla, nelle *Memorie* di Luigi La Vista, e, nella drammatica forma di un pensiero che cerca virilmente se stesso e si

(1) V. il mio *Dal Genovesi al Galluppi*, Napoli, La Critica, 1904, p. 283.

(2) *Discorso primo dell'eclettismo in Francia*, nel *Progresso* del 1835, vol. XI, pp. 3-16; v. *Dal Genovesi al Galluppi*, p. 280.

travaglia per la netta intelligenza del proprio mondo, nella *Giovinazza* di Francesco De Sanctis.

Questo carattere profondamente idealistico è l'impronta singolare di tutta la cultura napoletana degli anni che precedettero la rivoluzione del 1848. L'idealismo non era più una dottrina come un'altra, come aveva potuto essere pel Mazzoni e pel Passerini, preferibile alle altre soltanto perchè più soddisfacente verso le esigenze dell'intelletto o, che è più vero, perchè più nuova. Esso era (quello che dev'essere quand'è filosofia vivente) una fede, o, se questa parola è sospetta, un atteggiamento effettivo dell'anima: e voglio dire un idealismo per davvero, come quello di un Platone, di un Kant, di un Fichte, pei quali la realtà, o la realtà vera, è l'ideale, non già soltanto da un punto di vista filosofico, dal quale il filosofo possa o debba ridiscendere o risalire per esser uomo, ma dal punto di vista filosofico che è pure pratico, e impegna non pure l'intelletto, ma, come Platone appunto diceva, tutta l'anima. Tutti quei giovani che si raccoglievano prima attorno al Puoti e poi attorno al De Sanctis, e che frequentavano il Blanch o il Colecchi, filosofi o non filosofi (ma un po' filosofi erano tutti), erano idealisti nati, com'è stato detto di Fichte, perchè vivevano unicamente del mondo che si facevano dentro essi stessi, coll'entusiastica operosità della loro intelligenza e con le ardenti aspirazioni del loro cuore. Ignari della vita esteriore, che, allo scoppiare del conflitto latente, li doveva schiacciare o bandire da Napoli o chiuderli nel più duro silenzio, essi realizzavano assai più profondamente del protestante tedesco, instauratore, secondo l'Hegel, del mondo moderno come realtà dello spirito nella sua libertà, quel razionalismo intimamente religioso, che s'è già indicato come la via sulla quale soltanto è possibile imbattersi nella dottrina hegeliana (1).

Col Galluppi siamo sulla soglia di questo razionalismo; ma non vi siamo ancora entrati. Tutta la sua filosofia (scienza del pensiero) si esaurisce nell'analisi di una realtà affatto ideale, che è l'attività del me, come egli diceva: nè la tocca nessuna cura del mondo che, non negato, rimane fuori del pensiero. Con la sua dottrina della soggettività dei rapporti, con quella sua teoria del non-me come modificazione del me che è in quanto si sente, e di una sensazione equivalente all'appercezione originaria di Kant, con quella sua risoluta ed aperta accettazione della sintesi a priori rispetto allo spirito pratico, col conseguente superamento di ogni forma di eude-

(1) Vedi art. preced., pp. 38-9.

monismo e di eteronomia (1) il Galluppi aveva senz'alcun dubbio, modestamente ma vigorosamente, annunziato una nuova èra per la filosofia italiana. Il mondo del Galluppi è un mondo finito, umano in quanto tale; non è il mondo, senz'altro; ma per suo merito rimaneva acquisito che di quello bisogna contentarsi, e di esso vivere. La sua famosa modestia, la sua lodata riservatezza è coscienza di un limite invalicabile, ma anche pacata rassegnazione e virile riconoscimento della verità, dell'essere, del mondo che è di qua dal limite, come la nostra verità, il nostro essere e il nostro mondo. Quando si saprà scorgere che quella barriera è nell'oggetto in quanto oggetto, non nel soggetto che pone l'oggetto, e però il nostro mondo sarà pervaso dal senso profondo della sua assolutezza, ond'esso è proprio lo stesso mondo, l'unico che ci sia, allora dentro di sè lo spirito, filosofando, ravviserà Dio e si troverà sulla via del razionalismo religioso.

Questa elevazione del valore del nostro mondo per la spinta dello stesso Galluppi avveniva contemporaneamente nell'Italia superiore per opera del Rosmini e del Gioberti, in una forma oscura e non mai perfettamente consapevole, per motivi storici che io ho altra volta chiariti (2), e che si possono riassumere nella preoccupazione religiosa di spiriti educati scolasticamente nel cattolicesimo. A Napoli invece essa trovava un ambiente, come fu detto dallo Spaventa, di schiettezza e di sincerità, che rese possibile un ripensamento dell'idealismo assoluto nella sua forma più pura, appena la critica del Colecchi al Galluppi, l'eclettismo del Cousin, le traduzioni ed esposizioni francesi di Fichte, Schelling ed Hegel, fecero intravedere un più alto segno di quello a cui s'era fermato il vecchio filosofo calabrese.

continua.

GIOVANNI GENTILE.

(1) Vedi *Dal Genovesi al Galluppi*, cap. VII.

(2) Nel saggio *Rosmini e Gioberti*, Pisa, 1898.