

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

VI.

GLI HEGELIANI.

III.

AUGUSTO VERA.

I.

Nel 1863 Stanislao Gatti, per far meglio conoscere ai lettori della sua *Rivista napoletana* il pensatore illustre che insegnava già da due anni nell'Università di Napoli, ma non pare godesse la riputazione e la simpatia di altri professori aderenti alla stessa scuola filosofica e assai men noti fuori d'Italia, pubblicava due inediti frammenti di filosofia hegeliana di Augusto Vera; e si accingeva quindi a voltare in italiano e a divulgare in elegante opuscolo una discussione dell'empirismo inglese, dall'autore già pubblicata a Londra nel 1856 (1). Gli pareva che le questioni toccatevi fossero così fondamentali e riguardassero così da vicino l'essenza stessa del sapere filosofico da poter giovare all'Italia non meno che all'Inghilterra, aiutando gli studi nostri ad orientarsi verso un esatto concetto della filosofia come scienza dell'assoluto, da conseguire con un metodo adeguato al suo oggetto, ossia parimenti assoluto: che era la tesi propugnata dal Vera dal punto di vista dello hegelismo, che è « come a dire l'ultima parola della scienza ». Giacchè la reazione sorta in

(1) Col titolo di *Inquiry into speculative and experimental Science*, London, Trübner. I due frammenti sono: *L' Idea in sè e fuor di sè* (1856) e *Filosofia politica* (1855); pubbl. anche a parte: *Due frammenti*, Napoli, 1863; e poi rist. nei *Saggi filosofici*, Napoli, Morano, 1883, pp. 183-224. Il primo è estratto da un libro che il Vera pubblicò in inglese nel 1872 in America: *Introd. to speculative Logic and Philosophy*, Saint-Louis, Missouri.

Germania, in quegli anni, contro questa filosofia, era, agli occhi del nostro Gatti, fallita, non essendo riuscita ad opporre allo hegelismo « un altro sistema della medesima comprensione, il quale abbia potuto come quello impadronirsi di tutto il sapere e penetrarne tutte le parti ». E intanto il Gatti acutamente vedeva che non c'era campo di studi che il pensiero hegeliano non avesse fecondato, « e le scienze naturali e le filologiche e le storiche son tutte piene del suo spirito. Prova indubitata che quel sistema rappresenta la general maniera di pensare e le esigenze del pensiero contemporaneo e che ha le sue radici, come ogni alta filosofia le ha avute, nelle intime condizioni dello spirito stesso del secolo ». Le proteste individuali erano state sopraffatte dall'energia del pensiero; e lo spirito della filosofia combattuta aveva, senza che essi lo sapessero, soggiogato i suoi stessi avversari « riducendoli, quasi direi, a muoversi nella sua atmosfera, a respirarne l'aria, a guardare attraverso di essa le cose e i fatti e le loro relazioni e trasformazioni ».

Questa filosofia con sforzi perseveranti e con ricchezza non comune di sapere il Vera s'era studiato di diffondere, di renderla accessibile al maggior numero in Francia, « d'inocularla colle sue genuine fattezze in Italia » e d'iniziarvi anche l'Inghilterra. Di questa vasta filosofia il Gatti non conosceva « nè più intero interprete, nè più ardente propagatore, nè più libero e insieme più fedel seguace che il Vera »; e ne tesseva l'elogio con evidente intenzione di contrapporlo a un altro interprete della stessa filosofia, che insegnava allora nella Università di Napoli accanto al Vera, e che molti pel rigore e la profondità del pensiero come pel libero atteggiamento verso l'autore del sistema propendevano a mettere al di sopra del Vera. « Con una conoscenza profonda del sistema che ha accettato, con una persuasione intima che fuori di quello non sia salvezza per la filosofia, il Vera è lontano da quella pedanteria che fa consistere la profondità o la sostanza di un sistema in certe astruserie di formole, le quali spesso perdono il significato passando di una lingua in un'altra. Nè meno è lontano da quella affettazione d'indipendenza per la quale i discepoli più pedissequi si credono talora ambiziosamente obbligati a cercare un punto in cui si possano mostrare in disaccordo col maestro ». Dove si può credere che si riflettano certi giudizi privati dello stesso Vera, che, come vedremo, fu di proposito e per forza il più ortodosso degli hegeliani. Come non v'ha dubbio che egli, in perfetto accordo col Gatti, fosse convinto che la sua perfetta ortodossia non stesse per nulla a scapito della sua originalità: « Francamente e compiutamente

hegeliano ha invece tutta quell'aria di originalità che viene dall'intera padronanza di una dottrina divenuta propria » (1).

Pure questo franco e compiuto hegeliano, questo geniale e originale espositore di Hegel in un paese così ben preparato a ricevere un insegnamento di filosofia hegeliana, come forse allora nessun altro in Europa, insegnò a Napoli per circa un quarto di secolo senza lasciarvi quasi nessuna traccia della sua opera. E il suo nome, se vivo ancora in Francia e altrove come quello del traduttore francese dell'*Enciclopedia* e di parte della *Filosofia della religione* di Hegel, è presso che dimenticato in Italia, dove Hegel ora si può leggere in migliori traduzioni italiane e s'è spenta la fievole eco de' suoi scritti. Il discepolo, l'unico discepolo del Vera, è Raffaele Mariano che a furia di dilucidare in prolisse elucubrazioni quei profondi concetti che gli pareva d'aver imparato a intendere alla scuola del suo maestro, ha finito col non raccapezzarne più nulla (2). E anche lui non ha mancato di fare le proteste del Gatti intorno all'originalità del maestro, sciogliendole bensì nel suo stile lungo e nella sua più libera logica. La mente dell'Hegel, egli ha detto tessendo l'elogio del Vera, « appunto per la novità, e ancora più per la vastità sintetica ed organica, era apparsa pressochè impenetrabile. Non solo fuori della Germania, ma quivi stesso la forma astrusa ed involupata aveva fatto intoppo agli stessi discepoli immediati di lui, i quali in molti, e forse nei punti più essenziali, non giunsero ad afferrarla ». Ma quel che non giunsero ad afferrare gli scolari immediati, miracolosamente, l'afferrò il Vera, che mai non vide l'Hegel; e con sapiente accorgimento potè comunicarlo a chiunque poi ne avesse voglia. « A renderla universalmente accessibile e intelligibile, era necessario spezzarne il rigido involucro formalistico, schiuderne e rivelarne lo spirito e le intime e recondite potenze. E tale è lo scopo a cui il Vera ha mirato ». Egli non riprodusse, non ripeté « le cose da colui insegnate; ma vi aggiunse la spontaneità ed originalità del proprio pensiero ». Come si possa aggiungere alle cose un'originalità e spontaneità di pensiero, lasciando le cose quelle cose che erano, il Mariano naturalmente non può dirci se non ripetendo, alla sua volta, la metafora del viluppo for-

(1) Pref. all'opuscolo: A. VERA, *Ricerche sulla scienza specul. e sperimentale a prop. delle dottr. del Calderwood e del prof. Ferrier e del sistema dell'Hegel*, volt. dall'ingl. in ital., Parigi-Napoli, 1864.

(2) V. un mio saggio nel vol. *Il modernismo*, Bari, 1909, pp. 251-63, e una recensione del Croce in *Critica*, VI (1908), p. 204.

malistico che il Vera spezzò, per assicurarci che « passando attraverso la mente di lui, l'Hegel esce rifatto, rinnovato, compiuto; non è più l'Hegel, che, nel primo intuire e manifestare i suoi nuovi e profondi concetti rimane incompreso e riesce in molta parte incomprendibile; ma è l'Hegel che, a dir così, s'è ripiegato sopra di sè, è ritornato sui concetti suoi, e, pel ripetuto lavoro riflessivo e cogitativo, vi ha acquistato consapevolezza perspicua e piena ». L'originalità non consiste « nell'aver e nel propalare una dottrina di nostro capo ». La dottrina del Vera è quella di Hegel: tal quale. Ma l'essenziale dell'originalità consiste, a giudizio del Mariano, nel contribuire a mantener viva, svolgendola ed allargandola, la tradizione filosofica (anzi « la continuità » di questa tradizione); consiste nel concorrere « a spingere, a condurre il pensiero e la ragione ad una più intima, ad una più consapevole comprensione di sè e dell'universo ». O che volete che il Vera inventasse? « L'invenzione non è affar della filosofia » (ciò che proverebbe troppo, perchè bisognerebbe allora indurne o che Hegel non ha trovato nulla di nuovo, o che quel che ha trovato, non ha che fare con la filosofia). « Più dell'escogitare e porre nuove questioni, vale a gran pezza il dare alle antiche questioni soluzioni nuove; soluzioni più adeguate, più determinate e concrete che penetrino più addentro nella natura di quelle » (1). Insomma, il Vera fu più originale di Hegel!

Ma se l'originalità è stata per solito messa in dubbio, la fedeltà, invece, agl'insegnamenti dell'Hegel, la schiettezza e rigidità dell'hegelismo da lui professato è stata sempre universalmente riconosciuta; e perfino hegeliani tedeschi come il Rosenkranz lo proclamarono uno dei più autorevoli e felici interpreti della dottrina (2). Onde spesso nei paesi di lingua latina è accaduto che detti e modi del Vera passassero per detti e modi di Hegel, e che i più trovassero comodo di cercare l'immagine del filosofo tedesco nel suo traduttore e manipolatore italo-francese, fattosi spontaneamente l'apo-

(1) R. MARIANO, *Augusto Vera*, saggio biografico aggiuntovi: *Il Cavour e libera Chiesa in libero Stato*, Napoli, Morano, 1887, pp. 43-45 (Questo saggio è stato rist. dall'a. nel vol. VIII de' suoi *Scritti varii* (Firenze, Barbèra, 1905: *Uomini e idee, saggi biografici critici*).

(2) Il Rosenkranz scrisse, sul fare stesso del Vera, tutto un libro intorno ai commentari del Vera alla *Filos. della natura di Hegel*, nella sua trad. francese (in 3 voll., Paris, 1863, 1864 e 1866): *Hegels Naturphilosophie und die Bearbeitung derselbendurch den ital. Philos. A. Vera*, Berlin, 1868; v. anche dello stesso *Wissenschaft der Logik*, 1868, in fine, e *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig, 1870, pp. 595-6 (cit. dal MARIANO, o. c., p. 48).

stolo ispirato e il privilegiato maestro del suo verbo (1). Hegel e Vera sono stati per molti anni due nomi inseparabili. Lo stesso Vera rinato nello spirito hegeliano, non serbò quasi più nessuna memoria della sua vita prehegeliana e dovette finire col persuadersi di non essere mai stato altro che illuminato da quella superiore luce, che fu per lui l'hegelismo. Non pare che il suo scolaro e intimo amico, che se ne fece biografo, conoscesse direttamente i primi scritti di lui; e non si può spiegare se non come un'eco di conversazioni dello stesso Vera quel che racconta dell'esame pel dottorato sostenuto dal Vera alla Sorbona; dove già egli si sarebbe presentato, nel 1845, paladino dell'idealismo assoluto.

Fu questo il momento, racconta il Mariano, in cui « gli screzii già latenti tra lui e il Cousin si fecero manifesti. L'appoggio da costui prestatogli non era valso a far velo alla mente del Vera. Le dottrine e un po' anche il carattere, tutt'altro che schietto e sincero, dell'uomo gli avevano ispirato sin dal principio forte ripugnanza. Ora che nella filosofia di Hegel s'era addentrato e ne aveva misurato davvero l'intimo e profondo valore, gli faceva soprattutto nausea la guerra sleale da colui mossale, dopo averla sfruttata ». Guerra che avrebbe fatto tremare un candidato meno del Vera coraggiosamente risoluto a scendere in campo per le proprie idee. Questi invece, « irremovibile nelle sue convinzioni, deciso ad affermare a viso aperto, facendo tacere considerazioni e rispetti umani e mondani, quella che egli reputava la verità, non esitò un istante a presentare due tesi pel dottorato, il *Problème de la certitude* e il *Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina*, delle quali il Cousin non voleva affatto sentir parlare ». Fortuna che, se il Cousin fu fieramente avverso (argomentando, ci assicura il Mariano, contro quelle tesi « in modo poco degno, nonchè per un filosofo, ma per un uomo serio »), tutti gli altri membri della commissione

(1) « Forster et Mareinecke », scrisse il fido MARIANO (*La philos. contemp. en Italie, essai de philos. hégélienne*, Paris, Baillière, 1868, p. 158), « ont appelé Hegel le Christ de la pensée. La pensée est en effet une incarnation, et la plus haute incarnation de la vérité dans le monde. Mais la doctrine du Christ a eu besoin de disciples et d'apôtres pour se répandre dans le monde et pénétrer dans les esprits. Véra, suivant nous, est le plus grande apôtre, l'*Apostolus gentium* de l'hégélianisme. Car non-seulement il expose, interprète et continue Hegel, mais il le développe et le complète en brisant la forme nationale et limitée de la pensée hégélienne..... Véra a humanisé la pensée hégélienne, et il a fait, historiquement parlant, de cette pensée une pensée en acte, tandis qu'on peut dire en un certains sens qu'elle existait auparavant qu'à l'état virtuel ».

furono unanimi nel dire che « da un pezzo alla Sorbona non s'era avuto un esame sì splendido »; e uno di essi, il Saint-Marc-Girardin, « discutendo sull'essere e non essere, fece una specie di professione di fede hegeliana », con grande sorpresa del Saisset che lo sapeva solito ad andare a messa tutte le domeniche. Ma il Mariano lascia credere che dopo quell'esame si sarebbe voltata in Francia la ruota della fortuna pel Vera, che fin allora vi aveva percorso piuttosto rapidamente la carriera dell'insegnamento; sicchè il filosofo italiano avrebbe incominciato fin d'allora, a proprie spese, il suo apostolato, durato fin presso alla morte, incoltagli nella solitudine e nell'abbandono, a Napoli, in mezzo alla quasi indifferenza d'una nazione incapace d'apprezzare l'alto valore scientifico e morale della dottrina e dell'uomo che se n'era fatto campione.

II.

Il Vera nacque in Amelia, nell'Umbria, il 4 maggio 1813. Il padre Sante, valente avvocato, fu il suo primo maestro, e gli procurò fin da' primissimi anni la familiarità della lingua francese; come uno zio gli fece imparare da giovinetto l'inglese. Compiuti gli studi letterari nei seminarii di Amelia, Spello, Todi, era passato a studiar leggi nell'Università di Roma; ma non pare che venisse a capo di nulla e nell'inverno 1835 cedeva agl'inviti d'un suo parente, archeologo e antiquario, che dimorava in Francia; e si recò a Parigi. Dove conobbe alcuni scrittori illustri; frequentò la Sorbona; e il 1837 poté ottenere il posto d'insegnante di latino e letteratura francese nell'Istituto di Hofwyl, presso Berna, diretto dal Fellenberg, discepolo del Pestalozzi. Vi rimase un anno, e vi studiò il tedesco e la filosofia germanica, specialmente Kant; ma alla fine di quell'anno gli convenne dimettersi a causa delle sue opinioni religiose non così rigidamente cristiane come le avrebbe volute il direttore dell'Istituto, quantunque il Vera allora riconoscesse la divinità di Cristo. Passò in un altro istituto, a Champel, vicino a Ginevra; e vi cominciò a insegnare anche filosofia. A Champel un suo collega hegeliano l'introdusse nella conoscenza della filosofia di Hegel. Ma nel 1839 era tornato a Parigi, dove il Cousin conosciutolo e avuto con lui un colloquio intorno alle condizioni degli studi filosofici, gli avrebbe chiesto: *Voulez-vous vous enrôler sous ma bannière?* E di là a pochi giorni gli avrebbe recato a casa egli stesso il diploma (10 settembre 1839) di professore di filosofia nel collegio comunale di Mont-de-Marsan. L'anno dopo il Cousin, mi-

nistro dell'istruzione, lo promuoveva a Tolone. Donde il Vera, che intanto s'era fornito dei necessari gradi accademici, era nel '43 trasferito a Lilla. Di qui nel novembre 1845 a Limoges: dove rimase fin al '48. Quando per un anno supplì il Franck nel Liceo *Carlemagne* di Parigi. Da Limoges nell'aprile '49 passò a Rouen, e quindi nel settembre 1850 a Strasburgo. Che fu l'ultima tappa del suo insegnamento in Francia. Dopo il colpo di Stato, non si sa perchè, lasciò questa sua seconda patria; e si recò in Inghilterra. Dove sperò da principio di ottenere una cattedra filosofica nell'Università di Londra; ma dovette contentarsi di vivere de' magri proventi di conferenze private e lavori letterari. Alla fine del 1859 tornò in Italia e nel gennaio del 1860 il Mamiani lo nominava alla cattedra di Storia della filosofia nell'Accademia scientifico-letteraria di Milano; donde il 24 ottobre dell'anno successivo il ministro De Sanctis lo tramutava insieme con Bertrando Spaventa all'Università di Napoli. Dove rimase tutto il resto della vita, e morì il 13 luglio 1885.

Quand'era a Tolone nel maggio 1843, secondo il Mariano, egli avrebbe pubblicato nella *Revue du Lyonnais* « il suo primo scritto filosofico »: *Philosophie allemande: Doctrine de Hegel*, che dovette essere un breve articolo informativo. « Rapido schizzo », c'informa lo stesso Mariano, « della filosofia germanica da Kant ad Hegel »; e continua: « Certo, come primo scritto, si risente dell'insufficienza degli studii. Il pensiero non vi è per anco profondo nè appieno sicuro e maturo: pure, *ex ungue leonem*: ci è uno sguardo a dir così fatidico sulla seconda maniera della filosofia di Schelling, che allora insegnava a Berlino. Quel che essa propriamente fosse, il Vera non mostra saperlo in modo chiaro e preciso; e, nondimeno, in una nota osserva che non potrebbe aggiungere nulla di nuovo al pensiero filosofico tedesco, il quale con Hegel aveva toccato al più alto punto di svolgimento, e che con le sue nuove speculazioni lo Schelling, lungi di accrescersi gloria, se la sarebbe diminuita » (1).

Checchè ne sia di questo scritto (che non abbiamo potuto vedere), non par credibile che l'autore, dato il giudizio che faceva del sistema di Hegel anche due anni dopo, in esso vedesse già il più alto punto di svolgimento della speculazione germanica. Certo non fu quello il primo scritto di carattere filosofico pubblicato dal Vera. Nel *Museo scientifico, letterario ed artistico*, che si pubblicava a

(1) Op. cit., 16-17.

Torino sotto la direzione del poeta estemporaneo L. Cicconi (che il Vera conobbe in Francia e fu da lui presentato a mad. Louise Colet, presso la quale s'incontrò spesso col Cousin (1)), egli aveva già inserito il 16 febbraio 1839 un articolo sulla *Filosofia della storia del Ballanche* (2), annunciando il proposito di « scrivere alcun cenno sui più famosi sistemi che governano il movimento delle idee de' tempi nostri, in Francia e in Alemagna », al fine di « spargere in Italia alcun soffio della vita intellettuale che si vive », egli diceva, « al di qua de' monti ». Dichiarava di voler fare soltanto la parte dell'espositore, lasciando al lettore quella del critico, e riserbandosi intatta la propria opinione. Ma non cela a tal punto le sue idee da non lasciare scorgere che il Ballanche, che fu uno dei primi scrittori francesi che egli personalmente conobbe e coi quali strinse relazioni amichevoli, un forte influsso aveva esercitato sulla sua mente giovanile. Per spiegare infatti il vivo interesse così largamente diffuso nel periodo della restaurazione per gli studi di filosofia della storia, il Vera rappresenta coi colori propri dei tradizionalisti cattolici del tempo il senso di sgomento onde fu presa la società in séguito all'opera demolitrice delle dottrine del sec. XVIII. Le quali avevano distrutto, anche secondo il giovane scrittore umbro, « l'edificio sociale, senza poterlo ristorare » e abbandonata « l'umanità come perduta in una vasta solitudine senza religione, senza costumi, senza leggi ».

Il turbine della rivoluzione, dopo aver solcato il suolo di Francia e dell'Europa, dopo aver scosso e scompaginato i troni e gli altari, e offerto dappertutto olocausti di sangue umano colpevole e innocente, andava a spegnersi sulle spiagge lontane e deserte dell'Africa. La ragione gemette allora sui suoi travimenti, gittò uno sguardo pieno d'ansia e di dolore sul passato e sul terribile avvenire, e non vide ovunque che ruine, nazioni in aspro travaglio, credenze affievolite o spente, l'uomo avvolto nel fango del senso, dimentico di sè, di Dio e dell'alto fine a cui è creato. Ma in mezzo a questo trambusto d'opinioni... vi furono degli uomini generosi e santi, che custodirono puro ed intatto il sacro deposito della ve-

(1) MARIANO (p. 15), che lo chiama Cecconi.

(2) *Museo* cit., a. I (1839), n. 7, pp. 49-53. Nel *Museo* stesso del 21 dicembre 1839, 11 e 18 aprile 1840 (a. I, pp. 406-8, e II, 115-118 e 124-7) il Vera pubblicò due articoli di *Letteratura alemanna* su Uhland e Koerner (brevi cenni biografici con alcune versioni in prosa). Al primo, la redazione pose questa nota: « L'autore di questo articolo che vive a Parigi, giovine di forte ingegno e di profondi studii, farà conoscere ai nostri lettori i grandi scrittori della Germania, poco o niente noti in Italia ».

rità e della scienza, e lo condussero a salvamento a traverso gli incendi e le ruine, e lo mostrarono qual segno di salute all'Europa attonita e sfiduciata. Sì nobile officio adempirono l'illustre autore del *Genio del Cristianesimo*, il conte De Maistre, De Bonald e Ballanche.

E fu pel pensiero che la società, dopo la Rivoluzione, dovè darsi del suo avvenire e della ricostruzione di quel che era stato demolito, che sarebbe sorta questa profonda riflessione di tanti pensatori sull'andamento delle cose umane e sulle leggi che governano il corso della storia. « Noi rigettiamo a tutta possa le dottrine del 18.^o secolo, e gli effetti che ne sono derivati. Saremmo però ingiusti e irragionevoli se ricusassimo loro il beneficio di aver risvegliato una novella energia nella società ». Non v'ha dubbio, adunque, che nel 1839 anche dopo la prima conoscenza dell'hegelismo fatta già in Svizzera, egli era dominato dallo spirito tradizionalista e aspirava anch'egli alla ristaurazione nella religione, e se inneggiava alla novella energia della ragione risvegliatasi in Francia e in Germania (e doveva ignorare quel che intanto, più profondamente, aveva fatto in Italia il Rosmini e già s'apprestava con maggior forza a fare il Gioberti), questa energia non gli appariva ancora nella forma più possente dell'idealismo assoluto; quantunque gli studi che continuava in quel torno sugli scrittori tedeschi gli facessero intravedere di là dal Reno una gran luce nuova.

Caratteristico, sotto questo riguardo, l'esordio di un articolo su Koerner pubblicato nello stesso giornale nell'aprile dell'anno dopo. In esso, dopo ricordata la *Germania* di Tacito, che scrisse per la speranza che al paragone i concittadini avrebbero provato onta della degradazione loro e si sarebbero mossi a ristorare le vecchie e cadenti istituzioni della patria, protestava:

Io non ho nè la forte penna, nè l'autorità dell'austero patrizio di Roma, ma ho ugual affetto pel mio paese, ugual sentimento della grandezza e dignità dell'uomo, e mi stimerei ben fortunato se questi scritti invogliassero i miei concittadini a comprendere e studiar il movimento della scienza e letteratura tedesca. Allorchè Tacito scrivea, era ben lungi dal prevedere ciò che seguì. Il settentrione fece irruzione sul mezzodi, e il giovin sangue germano scese a rinvigorire le razze vecchie e spossate degl'itali. Ora l'umanità è più ricca d'esperienza e di previsione; e chi può e sa esaminare lo stato della società e della scienza, vede chiaramente che avvenimenti analoghi si preparano; ma ora i popoli non si rinnovellano per dir così fisicamente, per mezzo d'emigrazione e di grandi catastrofi, ma spiritualmente, per virtù e commercio delle idee e della scienza. E questa si è una delle più grandi, e forse la più gran differenza tra il vecchio e il nuovo mondo.

Idea non mantenuta poi interamente, dopo che ebbe meglio conosciuto Hegel; ma che già era attinta a quella stessa corrente del romanticismo tedesco, da cui era sorto il pensiero hegeliano, e che, meglio determinata più tardi in conformità delle opinioni espresse da Hegel segnatamente nella *Filosofia della storia*, resterà uno degli articoli più saldi del *Credo del Vera*.

Gli articoli che tra il '40 e il '45 dovette venire scrivendo in varii giornali, da lui stesso poi dimenticati (o voluti dimenticare), ci aiuterebbero forse a illuminare questo periodo di formazione della mente sua, e a determinare quindi meglio il carattere del suo posteriore sviluppo. Ma siamo costretti a saltare alla tesi francese e alla tesi latina del '45 che lo stesso Vera citò sempre nelle sue opere degli anni più tardi come contenenti un'esposizione di dottrina hegeliana (1); e invece serbano alla nostra curiosità la inaspettata scoperta di un Vera (del più vecchio Vera, non destinato presumibilmente a sparire del tutto nel nuovo!) antihegeliano.

III.

Vera antihegeliano! Pare una *contradictio in adjecto*. Eppure in questi due scritti il Vera non solo combatte Hegel, dandogli battaglia sul terreno stesso della sua logica, e come nella piazza forte della sua dottrina; ma s'ispira a tutta una concezione recisamente avversa allo spirito hegeliano.

Ci sia permesso di studiare con qualche cura questo Vera antihegeliano, nella speranza che la conoscenza che potremo averne ci giovi ad intendere meglio il Vera di dopo, e fors'anco a darci la soluzione di quel problema storico, in cui ci siamo di sopra incontrati: di un così poderoso hegeliano, che per molti anni insegnò e scrisse liberamente con l'autorità di un ufficio universalmente tenuto in grande estimazione e reverenza in un paese già pregno di spirito hegeliano, senza lasciar quasi nessuna traccia dell'opera propria.

Sedici pagine della tesi francese (2) contengono una rapida esposizione e una critica dei principii fondamentali della logica hege-

(1) Solo in una nota dei *Mélanges philosophiques*, Paris-Naples, 1862, p. 209. dice di aver in quei due scritti « *examiné* quelques points de la théorie hégélienne »: ma non dice né anche lì di aver combattuto in cotesti punti la dottrina di Hegel.

(2) *Problème de la certitude* par A. VERA, Paris, Joubert, 1845, pp. VIII-220, in-8,0; su Hegel pp. 125-42.

liana; ma delle sedici, l'esposizione ne ha sole quattro. Dove si dice che, secondo Hegel, l'essere e la conoscenza, l'esistenza e la verità fanno uno: sono due forme d'una stessa unità, percorrono gli stessi gradi, si sviluppano e finiscono simultaneamente. L'essenza delle cose è la ragione, e la ragione è il pensiero puro, perchè il pensiero non ha altro oggetto che sè stesso, cioè la nozione o l'idea. Porre con un processo d'analisi ciò che è essenzialmente contenuto nell'idea, sviluppare l'idea sotto tutte le sue forme, seguirla e, per così dire, ritrovarla ne' diversi gradi dell'esistenza, questo è il compito della filosofia. Ed ecco spuntare un'interpretazione dello hegelismo, che si può certamente difendere sotto il riguardo storico, ma che può essere anche certamente il principio di una radicale falsificazione del significato storico di questa filosofia. Giacchè altro è dire che l'essere e la conoscenza, il reale e l'idea sono uno, altro che siano due forme, due facce di un'unità, tra loro perfettamente parallele: una volta siamo sulla via dell'idealismo assoluto; e l'altra siamo nello spinozismo e potremmo finire addirittura nel platonismo accentuando, come fa il Vera, l'organismo dell'idea come unico oggetto della filosofia.

L'idea, continua il Vera, è da prima, nel suo stato astratto e assoluto, separata da ogni esistenza concreta e da ogni oggetto. Come tale si sviluppa in una serie di termini il cui insieme costituisce la logica. Questo sviluppo ha luogo in virtù d'un movimento proprio e interno alla stessa Idea, prodotto dalla dialettica dell'Idea, ossia da una necessità inerente a questa, per cui l'Idea si nega e passa nel suo contrario, e annulla quindi l'opposizione in un terzo termine che ci dà l'unità e la conciliazione dei due primi. Con questo processo l'Idea attraversa tutte le forme logiche fino all'ultima, che è l'Idea assoluta: con la quale si compie la logica che è 'l'Idea allo stato astratto', ossia: 'una realtà, una forza infinita, ma una realtà, una forza che ignora sè stessa'. Essa deve realizzare l'idea della sua infinità, deve acquistare la coscienza di sè: 'deve, per dir così, manifestarsi a sè medesima, ponendo un oggetto alla propria attività'. Evidentemente, qui il Vera concepisce il passaggio dall'Idea alla Natura, o dall'astratto, com'egli dice, all'esistenza, come un'aggiunta anzi che come uno sviluppo. L'oggetto che l'Idea si dà nella natura, non par che ei lo concepisca come la stessa Idea. È vero che, chiarendo poi l'antinomia di Logica e Natura, egli dice: « *l'Idée, DEVENUE NATURE, se sépare en quelque sorte d'elle même* »; ma, poco dopo, definisce lo Spirito (il terzo termine in cui concilia Logica e Natura) *un idéal où l'Idée a acquis la conscience d'elle-*

même, où, APRÈS AVOIR, pour ainsi dire, FAÇONNÉ SON OBJET et s'être retrouvée en lui, elle rentre dans son absolue unité.

Ma quel che è più notevole, pel Vera, lo Spirito, come mediatore dell' Idea logica e della Natura, non è, logicamente, dopo la Natura; ma nella stessa Natura, quantunque non vi si possa realizzare. V'è dentro, ed esso (come finalità) la muove da dentro. Onde la triade vien capovolta. Non è la dialettica dell' Idea che crea il mondo. La dialettica dell' Idea hegeliana, al pari della pigra dialettica delle idee platoniche, non genera nulla, non vive, non si muove. « *L'Idée ne devient pas, à proprement parler; car elle est éternelle et infinie* ». E lo Spirito farebbe proprio le parti del demiurgo del *Timeo*. *Son oeuvre consiste à faire descendre l'Idée dans la Nature, et puis à ramener la Nature à l'Idée par un acte pur et simple de la pensée.* E così col divenire dello Spirito l' Idea spiegherebbe tutta la ricchezza delle sue forme, penetrando nella Natura ed entrando in possesso della sua esistenza assoluta. Per sè stessa, adunque, la Logica potrebbe restare un arsenale di armi arrugginite.

Ma non è meraviglia che qui il Vera non penetrasse nell'intimo del sistema hegeliano, poichè protestava che esso *donne lieu à des graves objections*, pur giudicandolo una delle più vaste e profonde concezioni della filosofia moderna. I due elementi, egli notava, di questo sistema, sono l' Idea e il movimento dialettico. Gravi difficoltà s'affollano intorno ad entrambi questi punti. L' Idea è da principio essere puro, che trova la sua negazione nel puro niente, e la conciliazione con questo nel divenire. Ma, dice il futuro hegeliano: è proprio vero che l'essere puro contiene il niente? 'L'essere puro, dice Hegel, richiama (*appelle*) il niente, perchè non c'è in esso nessun segno, nessun carattere, e niente si può pensare nè affermare di esso'. Questa spiegazione dell'identità essere = niente più tardi apparirà anche a lui ineccepibile: qui invece non riesce a rendersene conto. L'essere, egli dice, o è, o non è. Se non è, allora tanto vale cominciare dal niente, quanto dall'essere. Se è, ci sarà soltanto l'essere, e non si vedrà traccia del suo contrario. E così, in due parole, la prima proposizione della Logica è bella e spacciata. Non monta che Hegel inviti a considerare che proprio lo stesso concetto dell'essere che è, puramente e semplicemente, s'identifica col non-essere, da sè medesimo (e che insomma richiami l'attenzione sulla impossibilità di tener separati i due concetti di essere e non-essere). Il Vera non sa vedere altro essere che l'essere di Parmenide (l'idea stessa platonica): e però sentenza che « l'idea del

niente è qui aggiunta all'essere da un pensiero finito, anzi che esser dedotta dall'analisi pura dell'idea stessa dell'essere ». E così anche il Vera, almeno qui, resta tra le corna di quello stesso dilemma, in cui s'impigliò, come vedemmo, il Passerini⁽¹⁾. E come era da prevedere, non potè quindi capacitarsi del terzo termine della triade: il divenire. Questo termine non si può, egli dice, dedurre legittimamente dai primi due. « Infatti, se di fronte all'essere puro c'è il puro niente, il niente annullerà l'essere, e non ci sarà punto divenire. Inoltre: di ciò che diviene si può dire che *è* o che *non è*, ma non che *è e non è* a un tempo; perchè, se ciò che diviene è realmente a un dato momento del suo divenire, non si potrà dire di esso se non che *è*, e il niente sarà avanti o dopo di esso. Che se al contrario si concepisce ciò che diviene come tale che in ogni momento del suo divenire non sia, tutto quello che se ne potrà dire, è che *non è*, e non che diviene. Ancora: da quale dei due termini il divenire è dedotto? O dall'essere o dal niente divisi, o dall'essere e dal niente congiunti. Ma non può esser dedotto dal niente, perchè il niente, non essendo, non può divenire. Nè dall'essere, perchè l'essere *è*, e non diviene. Nè dall'essere e dal niente presi insieme, perchè, quel che non possono separati, non potranno neppure congiunti. E del resto, chi li congiunge? Il divenire? ma allora il divenire non sarà dedotto dalla loro combinazione. Ovvero sono riuniti prima di divenire? ma allora non si vede più quale sia l'ufficio (*le rôle*) del divenire ». Sofismi dello stesso genere di quelli di Zenone, di Gorgia, dei Megarici; e che avevano un grandissimo valore quando la logica era la logica degli Eleati, dell'essere che non può essere altro che essere: la logica che con Platone e Aristotile si fissò e s'irrigidì come logica dell'idea astratta; ma che dopo Hegel giova conoscere soltanto come documento dell'educazione mentale del Vera trentaduenne, indugiantesi tuttavia agli antipodi della nuova concezione dialettica hegeliana.

Procedendo, l'oscurità si addensa, com'è ovvio, al passaggio dalla Idea logica alla Natura. « Questo passaggio non è spiegato ». Si dice che l'Idea nella natura si dà l'oggetto, per conoscersi poi nello spirito. Dunque, nella logica non si conosce. E come da questa idea senza oggetto e ignara di sè può ricavarci la realtà e la conoscenza. E se non ha un oggetto in cui conoscersi, come va che la meta di tutto lo sviluppo è la conoscenza appunto dell'Idea nella

(1) *Critica*, X, pp. 113-14.

sua pura idealità logica? — Voi volete dedurre da questa Idea logica la natura e lo spirito. « Ma, quantunque sia difficile vedere come si possa, con una deduzione pura e senza l'intervento dell'esperienza, cavare l'idea della natura dall'idea logica, non si potrà, in nessun modo, tirare altro da un essere logico che un essere egualmente logico; e così non si avrà più una natura reale, ma una natura ideale; non si avrà esseri organizzati, qualità e una materia concrete, ma esseri organizzati, qualità e una materia astratte. E in fine sarà sempre l'Idea logica. Solamente, l'Idea-natura esprimerà altra cosa dall'Idea-logica, ma in quanto Idea, non ci sarà tra loro nessuna differenza. E lo stesso si dica dello spirito. Giacchè con una simile deduzione, si avrà uno spirito ideale e non uno spirito reale e personale ».

Obbiezioni, senza dubbio, tutt'altro che lievi, ma che provano appunto che egli aveva inteso la dottrina di Hegel come una nuova edizione nè corretta nè riveduta della platonica: l'Idea fuori del mondo, e non come lo stesso principio interno e assoluto del mondo. L'Idea hegeliana, non essendo natura nè spirito, è astratta, pel Vera, e cioè non reale. E invece per Hegel è la stessa realtà. Onde lo sforzo maggiore che egli dovrà fare per entrare nell'hegelismo, e quasi la breccia che gli dovrà aprire il varco per entrare in questa filosofia, consisterà proprio in questo punto: d'intendere l'idea come realtà, e fin da principio l'essere, non come l'idea dell'essere, ma l'essere dell'Idea.

Quanto allo Spirito, ci sono altre gravi ripugnanze. O l'Idea, egli dice, pensa fin da principio, nello stato d'Idea logica, o pensa quando diviene Spirito. Ma nel primo caso l'edifizio hegeliano crolla; ed Hegel infatti esclude cotesto caso. Per pensare, adunque, deve farsi Spirito. E allora o la facoltà di pensare c'era nell'Idea fin da principio, o le si viene ad aggiungere quando si trasforma in Spirito. Ma, se l'Idea come tale avesse già la facoltà di pensare, non potrebbe non pensarsi, almeno come Idea. Se questo pensiero le si aggiunge, allora il pensiero sarà altra cosa dall'Idea, e dovrà avere un'altra origine. E poichè il pensiero, non derivando dall'Idea, conterrebbe in sè l'Idea e la realizzerebbe, sarebbe un principio superiore all'Idea, che non si potrebbe più dire essenza di tutte le cose. — Obbiezione anche questa assai grave, ma fondata sulla falsa concezione dell'Idea hegeliana come contenuto-oggetto di pensiero, e non, qual è, forma assoluta e cioè assoluto soggetto, *sich wissende Wahrheit*, come dice Hegel: onde, se si distingue uno Spirito da un Logo, anche questo, per l'Hegel, è Pensiero.

Se si nega, insiste il Vera, la successione di Idea, Natura e Spirito, facendone tre termini inseparabili e simultanei di un'unità, che è la pienezza dell'esistenza e la vita del mondo, viene a mancare il movimento, tutto è, e nulla diviene. Il divenire nel sistema hegeliano non è nell'Idea in sè. *Si elle devient, c'est-à-dire si elle se manifeste, c'est par l'action successive de l'esprit qui la pense.* Bisogna dunque ammettere una successività, che importa nello spirito qualche cosa che non c'è nell'Idea: bisogna concepire questo spirito non come l'idea dello spirito, ma come pensiero di un soggetto uno e indivisibile, che genera le idee e comunica loro l'attività e la vita.

Così « questa unità dell'essere e del conoscere che si pretende realizzare nell'unità dell'Idea sfugge, e la molteplicità degli elementi riapparisce ». Anche ammesso che il pensiero possa ricavarsi dall'Idea, esso penserebbe bensì insieme i due contrarii, ma distinguendoli, non unificandoli. Essere e non-essere, idea e natura, bene e male, giustizia e crimine restano nel pensiero opposti. E del resto « *lors même que la pensée pourrait effacer l'opposition des contraires, il ne suivrait pas de là nécessairement que l'opposition aurait disparu dans la réalité* ».

Ma che l'opposizione non possa esser cancellata dal pensiero, si è visto già per le due categorie di essere e non-essere: ma si può dimostrare in un modo più generale *en signalant un vice qui atteint et ruine, suivant nous, tout le système d'Hégel.*

Quest'ultima critica è il suggello dell'incapacità del Vera a superare, con l'aiuto di Hegel, la posizione platonica. In questo sistema, egli dice, la verità e l'essere non sono principii, ma risultati. La natura e il pensiero non sono mossi da un principio posto fuori del mondo, e in possesso della pienezza dell'essere e della verità. L'essere da sè non si muove, nè muove. Il non-essere piuttosto sollecita l'essere; e come essere e non-essere si uniscono nel divenire, il principio non è l'essere ma il divenire. E lo stesso si dica della triade maggiore Idea-Natura-Spirito. L'Idea in sè è morta, e non si muoverebbe mai. Dev'esser negata nella Natura, perchè abbia luogo la vita dello Spirito. Se mai, dovrebbe la Natura, non l'Idea, considerarsi come principio dello Spirito, svegliando in certo modo l'Idea e comunicandole con la sua negazione una certa energia. Ma il vero principio è lo Spirito, in cui si concilia l'opposizione di Idea e Natura; e che trascinerà nel flusso del suo divenire l'essere e il non-essere dell'Idea, ossia Idea e Natura. E in conclusione: o nulla diviene facendosi l'Idea principio di una Natura come idea-

natura e di uno Spirito che è idea-spirito; che sarebbe il partito della logica; o tutto diviene, facendosi lo spirito principio di tutto; che sarebbe il partito dell'esperienza. Nel primo caso si hanno tre idee pure ed immobili; e non si ha il mondo. Nel secondo si ha il divenire dello spirito, e quindi della natura e della stessa Idea, ma non si ha più principii, nè assoluto; e lo stesso spirito del mondo, di cui parla Hegel, non sarà, in fondo, se non una generalizzazione dell'esperienza e degli spiriti finiti.

In conclusione: la principale esigenza della critica del Vera è il concetto dell'assoluto estramondano; e la legge del suo pensiero il principio astratto d'identità.

Nella tesi latina (dove la dottrina hegeliana confrontata a quella platonica e a quella aristotelica del termine medio è appunto la dialettica, la cui sintesi vien considerata come termine medio tra tesi e antitesi) il Vera ripete in parte la critica che abbiamo esposta della francese, ma formula la prima e capitale obiezione nella più schietta forma teistica, che giova a determinare nettamente la sua posizione mentale. Quivi egli dice che fu un presupposto gratuito quello di Hegel quando *ideas aeternas rerum causas et principia esse contendit* (1). Le idee possono aver questo valore, oppone il Vera, *si cui vi, vel menti insint, quod sensit Plato*. Ciò che non è storicamente esatto, ma serve a dirci in che modo intendesse il platonismo il Vera, intanto che ne era dominato.

E accumula contro le prime categorie altre difficoltà. Hegel vede il niente nell'essere come una sua determinazione (o nota), perchè dell'essere non si può dire se non che è. Ma questo è piuttosto una ragione perchè l'essere respinga da sè il nulla. Giacchè affinché si possa dire che l'essere è, non occorre che in esso ci sia determinazione di sorta; e il niente vi sarebbe se l'essere fosse in qualche modo determinato (2). — Poi, se tutto deve cominciare con l'essere e non ci dev'esser niente prima dell'essere, *nec vox, nec res, nec cognitio*, allora appunto perciò prima dell'essere ci sarà

(1) *Platonis Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina quaestio philosophica* ab A. VERA in Acad. Parisiensi disputata, Parisiis, ap. Joubert, 1845 (di pp. 45, in-8.º), p. 35.

(2) « Hegelii opinione *ens simplex* nihili notam continet. Nam nihil de eo, quam quod est, dici potest. At id satis est ut ab se omnem *nihili* notam repelat. Nam ut *ens sit et esse* dici possit, aliquam in eo notam, aliquodve signum inveniatur, necesse non est. Tunc ei potius nihilum ei inneset, quum nota vel signum res finiat. Itaque de simplici ente nihil aliud quam quod sit dici potest, nec quomodo ab eo nihilum depremat, intelligitur » (p. 36-7).

il niente; e si dovrebbe cominciare dal niente piuttosto che dall'essere. Ancora: per Hegel l'essere diviene; e niente è. Ma, perchè qualche cosa divenga, bisogna che qualcosa sia, e non divenga. Giacchè se a prima vista pare che quel che diviene sia e non sia insieme, in realtà, chi consideri con più diligenza, esso non è solamente. Giacchè quel che ora diviene, dev'essere stato e non divenuto; e perchè era, diviene. — Inoltre: essere e niente son cose; il divenire, invece, è stato e proprietà d'una cosa; e non può quindi congiungere l'essere e il niente. *Haec enim rerum proprietatibus virtus inesse nequit.* — La verità e la potenza che c'è nel divenire, deve ricavarsi da quel che era e che è. Sicchè l'essere dovrebbe essere alcunchè di più perfetto di quel che ne deriva, realtà o cognizione. Laddove Hegel muove da un essere, che non è il primo essere, ma un essere, per così dire, passato attraverso il niente. Onde il processo va dal meno al più, dall'imperfetto al perfetto; e il divenire è un incremento di perfezione. *Verum haec rationi repugnant.* — E c'è anche dell'altro. O c'è un principio delle cose, o non c'è. Se c'è, qualunque sia, o una forza (*vis quaedam*), o solo una idea (*ens logicum*), deve preceder tutto, rispetto alla forza, al tempo, al moto, al vero. Hegel muove dall'essere: ebbene da quest'essere, se forza, dovrà ricavarsi la forza di tutto; se idea, tutte le idee. E non si uscirà mai quindi dall'essere; il principio sarà sempre l'essere. — Che se la conclusione dovesse essere il divenire, il divenire non cessa mai, non è mai un atto esaurito: e il processo del reale e del conoscere andrebbe all'infinito. — E, guardando ai rapporti non più intelligibili dell'Idea con la Natura e con lo Spirito, la tesi latina, con qualche variante dalla tesi francese, trae questo colpo finale contro la dottrina di Hegel: « Infine se lo spirito sta di mezzo tra la natura e l'idea e per ciò stesso va innanzi alle idee, le idee non sono i principii. E ammesso che siano principii, poichè lo spirito diviene, e le idee sono inerenti allo spirito, è necessario che divengano anch'esse. Se non che quel che diviene non è, ma sarà; nè intende, ma intenderà; ond'è che nè spirito nè idea avranno coscienza di sè, nè ci sarà un fine nel mondo, ma il tutto andrà soggetto alla cieca necessità delle idee ».

Dei quali errori tutti il Vera trova la prima origine in due cause principali. L'una che Hegel torse la dialettica dal suo vero ufficio, che è di respingere il falso, alla scoperta e dimostrazione del vero: pretendendo di edificare con uno stromento di demolizione. L'altra, che ben vide doversi cercare nell'infinito la ragione del suo rapporto col finito, ma errò presumendo di rendersi conto del

modo di questo rapporto, onde fu costretto a cercare il finito nella stessa natura necessaria dell'infinito: ponendo un infinito semplice che si dirompe *suapte natura et quodam necessario impetu* nelle cose finite, e non potendovi poi restare si sforza di tornare a sè e ristaurare certo infinito composto, con un circolo che Hegel per altro non riesce a chiudere, perchè l'infinito, una volta mescolatosi alle cose finite, non può più tornare infinito. Egli è, insomma, che Hegel vide dove sta il vero problema della scienza; e però appunto andò più lungi dal segno (*sed ob ipsum forsan longius a vero pro- vectum*). Perchè il Vera è convinto che tale problema è troppo più grave che non possa sostenere l'omero mortale. Funzione del termine medio, fulcro d'ogni dimostrazione, è unire il finito con l'infinito. Ma come questa unione avvenga nè Aristotile, nè Hegel, nè lo stesso Platone, quantunque la sua dottrina sia la più soddisfacente, han potuto additare, perchè il rapporto muove dall'infinito, la cui natura sfugge alla mente umana. *Si enim intelligeremus* (dice il Vera riecheggiando un motivo della filosofia alessandrina, già accolto dal Ficino, e tornato in onore nel *De antiquissima Italorum sapientia* del Vico); *si enim intelligeremus (infiniti naturam), non solum rerum ratio, sed et quomodo res perficiuntur nobis innotesceret; neque id tantum, sed et res ipsas quodammodo perficere nobis concessum esset. Qui enim rerum vim naturamque penitus agnoscit, his recte uti ad res ipsas conficiendas valebit. Isque absolute demonstrat qui non modo res intelligit, sed et intelligendo conficit. Quemadmodum summus is est artifex qui opus non modo in mente revolvit, sed et conficit et conficiendo sibi et aliis mentem suam patefacit et demonstrat.*

Di questo scetticismo teistico il Vera trattò di proposito nel *Problème de la certitude*. Dove è superfluo dire che non solo Hegel, ma anche Kant è assai bistrattato. Basti un esempio, che dice molto. La prima obbiezione contro la *Critica* è che la distinzione di senso, intelletto e ragione è più artificiale che reale; perchè nè la sensazione è altro che un giudizio, nè la categoria ha diversi caratteri dalle idee. « Che l'atto intellettuale non venga ad aggiungersi (*sic*) all'impressione esterna, e la sensazione non avrà luogo. Essa è dunque un giudizio sollecitato da una causa esterna, ma che, come ogni altro giudizio, non può aver luogo senza l'intervento dell'intelletto. Sicchè senso e intelletto non sono due facoltà distinte; ciò che Kant stesso confessa implicitamente, allorchè attribuisce certe categorie al senso non meno che all'intelletto. Infatti, il tempo e lo spazio sono concetti puri dell'intelligenza, nè più nè meno della causa, della

sostanza, ecc., e quelli non sono meno di queste condizioni essenziali di ogni pensiero. Non si vede dunque in che differiscano queste due facoltà, poichè sono sede di nozioni della stessa natura » (1). E con osservazioni della stessa forza continua a dimostrare che non c'è modo di distinguere per davvero le categoric dalle idee: osservazioni, le quali indurrebbero nel sospetto che il Vera non avesse mai letto la *Critica* (per la quale egli infatti rinvia (2) alle lezioni del Cousin).

In tutta la storia della filosofia egli non vede che vani sforzi per superare lo scetticismo; e il suo lavoro vuol essere un nuovo saggio di teoria della conoscenza. — Ogni conoscenza riguarda i fatti o i principii. I fatti sono le esistenze e le qualità fenomeniche; i principii sono le cause delle une e delle altre. La causa d'un fenomeno non è un fenomeno che lo precede, ma il principio interno, la natura dell'essere che si manifesta nel fenomeno: l'essenza. Altro è la sostanza, sostrato o soggetto delle qualità; altro l'essenza, forma intelligibile della stessa sostanza. Ed è chiaro che il pensiero non può mirare di là dell'essenza alla sostanza; perchè di questa che altro potrebbe cercare che l'essenza? La vera cognizione, che non si arresti al puro fenomeno, s'indirizza all'essenza. Ma l'essenza non è conoscibile, per ragioni derivanti in parte dalla natura sua, in parte dalla costituzione della nostra intelligenza.

L'essenza è una; e intanto bisogna che si moltiplichi negl'individui. Ed ecco il problema della creazione, inesplicabile. Si ammetterà un'essenza per le cose periture e una per le eterne? ma quale sarà il loro rapporto? e quale la loro differenza se, come essenze, saranno pure entrambe eterne ed infinite? — Si ammetteranno soltanto essenze individuali (atomismo); e allora l'essenza in sè sarà una semplice astrazione. — O si ammetterà una sola essenza; e allora tutti gl'individui diverranno fenomeni transitorii e apparenze. — E poi è necessario ridurre tutte le essenze a un solo principio, e che questo esista; perchè quando ce ne fossero molte, dovrebbero sempre essere tra loro in un rapporto; e questo importerebbe un principio superiore, il quale sarebbe perciò il vero principio e unico. E che sarà questo principio? Gli si possono attribuire, come s'è fatto in tutti i sistemi, tanti caratteri; ma questi caratteri non ci faran mai vedere l'intimo del principio e la sua propria natura.

(1) *P. d. c.*, p. 61.

(2) *Ivi*, p. 55.

La natura poi della nostra mente ci toglie la possibilità di montare all'unità assoluta; perchè niente possiamo pensare che non si presenti alla nostra coscienza come suo oggetto e che, sia esso Io o non-Io, non si ponga pel fatto stesso d'esser pensato come non-Io di contro al nostro Io. Nè giova la pretesa intuizione intellettuale di Schelling. Perchè o in essa il pensiero conserva la coscienza di sè, e allora permane la dualità; o smarrisce questa coscienza e assorbendosi nell'oggetto, non sarà più pensiero, ma il niente del pensiero.

Ignorando l'essenza, non si possono spiegare i rapporti. Si conoscono le esistenze e si conoscono i rapporti degli esseri; ma dal *che* non è dato di passare al *come*. Non si può contestare che io sia, e che siano i prodotti della mia attività interna e del mio pensiero e gli oggetti e fenomeni del mondo esterno. Saranno tutti fenomeni, apparenze fugaci; ma non si potrà negar loro un certo essere e dire che non siano, almeno nel momento in cui sono. Chi si provasse a farlo, si contraddirebbe. Ma, se vi sono esistenze che cominciano, che sono e non erano, e, insomma, effetti, questi effetti devono avere una causa. La quale causa o bisognerà cercarla tra le cose finite, o sarà la collezione delle cose finite, o la sostanza infinita di cui le sostanze finite siano emanazioni o, infine, un principio separato dal mondo e avente un'esistenza propria e individuale. Le prime tre ipotesi sono da escludere.

1. È evidente che non può esser causa del finito un finito, che come tale è effetto, e richiede esso stesso una causa.

2. La collezione dei finiti non aggiunge ai finiti che un'unità artificiale ed astratta, esistente solo nel soggetto che la pensa. Quindi non può contenere di più dei finiti, nè essere altro che finita: cioè un effetto, anch'essa. Senza dire che la collezione è risultato e non principio, e suppone una causa radunatrice degli elementi e costitutiva quindi di essa collezione.

3. La sostanza che producesse eternamente le cose, effondendosi in essa senza potersene quindi distinguere, anzi facendone parte, potrebbe essere o un Io, o una causa meccanica. Un Io, di cui le coscienze individuali fossero parti integranti, sarebbe tanto causa di queste, quanto queste di esso. Giacchè in un tutto essenziale alle parti come le parti al tutto, non ci può essere efficienza o causalità vera, ma solo una causalità logica. Che se l'Io assoluto si concepisca come una forza infinita manifestantesi negli individui, si potrà chiedere: e perchè si manifesta o sviluppa? per darsi così una coscienza più chiara e più larga? ovvero per passare dalla potenza

all'atto? In un caso e nell'altro l'effetto conterrebbe qualche cosa di più che la causa, e questo di più resterebbe senza causa. — O sarà la sostanza una causa cieca e meccanica? Ma la sola vera causa è la libertà. Se un corpo in movimento ne mette in moto un altro, noi diciamo impropriamente il primo causa del movimento del secondo; laddove ne è solo la condizione. Infatti esso non può non muovere il corpo, e non può non muoverlo con la velocità e la direzione con cui lo muove; perchè non è esso stesso la causa del proprio movimento, nè quindi del movimento che ha comunicato. La vera causa del movimento non dev'esser mossa, ma deve muovere da sè: esser, cioè, libera.

Sicchè la causa assoluta dev'essere separata dal finito, libera, persona assoluta. Libera, in quanto indipendente dal suo effetto; ma legata bensì alla legge della sua essenza. Che questo già vede il Vera: che la necessità interna non è incompatibile con la libertà, almeno quando si tratta della causa assoluta. Perchè nell'uomo, che non s'è dato il suo essere, il Vera crede bene che la necessità interna sia anche esterna; quantunque anche l'uomo che fa il bene, se fare il bene si concepisce come una legge della sua natura, debba dirsi libero. La necessità, invece, della causa assoluta le è più intimamente, a dir così, interna. Il Vera, in questa tesi, non ammette nessuna reciprocità tra la causa e l'effetto. Questo richiama quella; ma « l'idea di causa, lungi dal contenere quella dell'effetto, l'esclude pel fatto stesso che è causa ». Insomma, dualismo assoluto.

La causa assoluta, essendo libera, è intelligente, perchè non c'è libertà senza intelligenza. È semplice e indivisibile; perchè se il suo atto non fosse uno, e si risolvesse p. e. in due parti, una di queste agirebbe sull'altra, e la causa così non sarebbe causa, e le due azioni causali esercitandosi successivamente farebbero sì che ci sarebbero effetti che a un dato istante sarebbero sottratti alla causa, che cesserebbe perciò di essere assoluta causa. E l'atto uno suppone la sostanza una. E già una sostanza composta, sarebbe materiale, e non sarebbe più libera. — Nè occorre dire che per essere assoluta, la causa dev'essere universale.

La causalità conferisce realtà all'idea di sostanza, concepita come principio del finito, e conferisce realtà ugualmente a tutte le idee effettrici delle esistenze finite: al bene assoluto, causa del bene relativo, alla verità assoluta, alla bellezza assoluta e via discorrendo. Con la sola categoria di sostanza potremo avere l'idea di Hegel, l'essere puro, come una « concezione logica ». La causa ci fa fermare il piede nel reale; e la certezza del fenomeno si fonda sul-

l'intuizione della causalità reale supposta dal fenomeno. « Il pensiero non comincia con l'affermazione d'una causalità astratta, ma d'una causalità reale. Il sentimento della mia finità è inseparabile dalla mia esistenza, e col primo sentimento della vita si produce a un tempo il sentimento del mio niente e d'un principio che mi ha fatto passare dal niente all'essere. Ecco già l'idea di causa che si manifesta a me insieme con la mia esistenza. E non è una causa astratta e possibile, ma una causa reale e attuale come il suo effetto; non è una causa che deduco da un principio, ma una causa che colgo con un'intuizione semplice e immediata, con un atto analogo a quello col quale affermo me stesso ». Nel libro non è citato mai il Gioberti; ma questa dottrina coincide a capello con quella della formola ideale, che cinque anni prima il Gioberti aveva propugnata nell'*Introduzione allo studio della filosofia*.

Immediatezza della cognizione, inconoscibilità dell'essenza, e quindi misticismo scettico; opposizione assoluta tra essere e pensiero, Dio estramondano, e quindi negazione della libertà e della verità dello spirito come della spiritualità del vero; concezione conseguente della verità o idea come contenuto trascendente del pensiero, retto quindi dalla legge dell'identità, e della dialettica come funzione meramente negativa del pensiero soggettivo: tutta la somma delle dottrine essenziali della vecchia intuizione platonica del mondo, contro le quali da secoli e secoli combatteva la filosofia moderna, e che furono definitivamente superate dal principio hegeliano, faceva intoppo nella mente del Vera all'intelligenza dello hegelismo. La folla incomposta delle difficoltà che egli vi incontrava attesta chiaramente la refrattarietà del suo spirito agli eccitamenti, alle suggestioni della nuova filosofia, così rudemente paradossale a chi non sia preparato da un vivo affiatamento con tutta la storia del pensiero moderno (e si può dire anche del pensiero cristiano, in opposizione al greco) a guardare il mondo con gli occhi nuovi dello spirito conscio della sua vita assoluta. Come fece il Vera negli anni seguenti a liberarsi dalla grave mora de' vecchi pregiudizi, per rifarsi con nuovo e fresco vigore intorno allo hegelismo, romperne la dura scorza e penetrarne l'intimo spirito? Rifece egli più metodicamente il cammino percorso dal pensiero speculativo da Cartesio a Hegel?

continua.

GIOVANNI GENTILE.