

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

VI.

GLI HEGELIANI.

III.

AUGUSTO VERA.

(Contin., v. fasc. preced., pp. 335 sgg.).

IV.

Dopo il 1845, i primi lavori che s'incontrano del Vera sono quattro articoli del 1848, scritti per una rivista *La liberté de penser*, fondata a Parigi dopo la rivoluzione di febbraio da alcuni giovani professori, come il Simon, il Saisset, il Jacques e lo stesso Vera. E in essi il demolitore della logica e di tutto il sistema di Hegel ci si presenta in veste di hegeliano. Nessun documento illumina la crisi antecedente del suo pensiero; e bisogna contentarsi di studiare in questi articoli il suo primo atteggiamento nel nuovo indirizzo.

Il primo (*La Religion et l'État*) fu scritto a proposito delle discussioni che l'Assemblea Nazionale allora faceva per definire i rapporti tra Stato e Chiesa; e combatte l'idea della separazione. Che sarà più tardi, come vedremo, uno degli argomenti su cui più si travaglierà il pensiero del Vera, senza riuscire mai a fissar nettamente la soluzione del problema. In questo primo saggio, forse perchè lo scrittore non sente ancora tutta la difficoltà della questione, il suo pensiero tocca il massimo della chiarezza, che abbia mai raggiunto. Qui egli vede il progresso storico dei rapporti tra Chiesa e Stato indirizzato verso la libertà di coscienza, e giudica la Riforma protestante, malgrado la sua proclamazione del libero esame, inferiore a cotesto principio, per cui la ragione umana può sottrarsi alla tutela dell'autorità sacerdotale; perchè la Riforma non proclamò insieme l'abolizione delle religioni di Stato. E religione di Stato significa autorità che è compressione della libertà, in quanto non è l'autorità della ragione invisibile e universale, conciliatrice della re-

gola con la libertà, della disciplina col movimento, ma quell'autorità visibile e materiale, che, come imprigionata nel fatto e nella lettera della legge, colpisce d'immobilità il pensiero, contrasta ogni espansione nuova dello spirito e riesce alla violenza e all'asservimento delle coscienze. La Rivoluzione francese ha compiuto l'opera della Riforma, ispirandosi a un principio superiore: il principio dei diritti dell'uomo in generale, onde la libertà nuova da lei proclamata non è più quella di una società particolare, ma del mondo. E abolisce la religione di Stato, presupponendo quella religione ideale e assoluta — scoperta dalla filosofia, di cui la Rivoluzione è figlia ed erede — la quale si sviluppa e manifesta successivamente nella coscienza dei popoli, domina e abbraccia tutte le religioni positive e compone ad armonia nella propria unità le credenze parziali del genere umano: la religione, insomma, naturale o razionale. Ma nè la Francia nè l'Europa erano preparate alla riforma religiosa, che questi principii, rigorosamente applicati, avrebbero richiesta; e ad essi occorre tuttavia far capo per gettare le basi della nuova carta religiosa.

In un articolo successivo, ma dello stesso anno, il Vera, accintosi ad esporre la filosofia della religione di Hegel, giudicherà e rifiuterà sulle orme di questo, come idealismo ordinario, cotesto deismo già prevalso nel sec. XVIII, il quale astrattamente foggia « la religione ideale e filosofica, che giace in germe nel fondo d'ogni intelligenza » (1). Ma, pure appigliandosi per qualche altro particolare alla dottrina di Hegel, è fermo nella convinzione che basti svolgere razionalmente il principio posto dalla rivoluzione francese, fondato, come s'è visto, sulla dottrina della religione naturale. Segno che egli non era ancora giunto a possedere un concetto determinato della religione, nè, comunque, a impadronirsi di quello di Hegel.

Svolgere il principio della Rivoluzione, della libertà di coscienza, non era ciò che dal Lamennais in poi venivano chiedendo in Francia i cattolici, e avevano finito con invocare gli stessi gesuiti? E non era questo il principio da cui si rifaceva, fin appunto dal Lamennais, la dottrina della separazione? Ecco, dice il Vera: « nella presente questione, come nella maggior parte delle questioni sociali, la difficoltà consiste nel conciliare l'ordine e la libertà. Se si sopprime una di queste due condizioni, s'incorrerà nell'inevitabile al-

(1) *Mét.*, p. 203.

ternativa, o di tornare all'autorità e alle religioni ufficiali, o di rinunziare a ogni azione normale ed efficace sugli spiriti ». E il Vera temeva che se l'Impero, la Ristaurazione e la Monarchia di Luglio avevano piegato dal lato della tradizione e dell'autorità, ora si piegasse dal lato opposto, esagerando il principio della libertà. Si preoccupava degli effetti di una libertà assoluta, che avrebbe portato all'anarchia delle coscienze, all'impossibilità di ogni governo morale e, quindi, d'ogni governo politico. Se la pigliava con la stessa espressione di libertà illimitata, che non può essere, diceva, se non una figura rettorica lusingatrice degli orecchi e del gusto del pubblico, non potendosi concepire potere che non sia limite della libertà. Quindi non è ammissibile la separazione; i sostenitori della quale si rappresentano la società come una sorta d'aggregato di parti unite insieme da legami estrinseci: laddove la storia e la teoria ci mettono innanzi un'unità sociale organica, in cui tutto è concatenato e la vita di una parte va di conserva con quella del tutto: e una unità invisibile vi circola dentro. Perciò Hegel disse che le rivoluzioni politiche e religiose sono inseparabili; e un popolo che ne fa una e non fa l'altra, ha lasciato a mezzo la sua opera, mantenendo un antagonismo, che dovrà far disparire, se non vuol soccombere. Questo basta qui al Vera per concludere che Chiesa e Stato sono inseparabili; quantunque non sia difficile riflettere che il suo argomento supponga provato quel che è appunto da provare: l'immanenza dell'elemento religioso, anzi della religione come Chiesa, nell'organismo dello Stato.

La separazione è voluta da coloro che dividono con un taglio netto la sfera religiosa dalla sfera del diritto: nella prima delle quali lo spirito umano si solleva all'eterno e all'infinito, laddove nella seconda l'uomo rimane stretto ai suoi bisogni passeggeri e terreni, e quindi implicato negli interessi, nelle passioni, nelle lotte, da cui si libera affatto mercè la religione. In questo argomento il Vera riconosce, a primo aspetto, un'apparenza di verità. Ma gli studi che in quel torno ei doveva fare della filosofia hegeliana, gliene additano il difetto. « Au fond, il repose sur une notion incomplète de la vie religieuse, et il se rattache à cette métaphysique qui ne saisit qu'un seul élément dans les êtres, et qui, en négligeant l'élément contraire, n'aboutit qu'à des abstractions ou à des inconséquences » (1). È vero che Dio, comunque si concepisca, trascende

(1) *Mél.*, p. 185.

ogni limite, ed è termine immutabile e infinito. Ma Dio è un termine solo del rapporto religioso, onde Dio si manifesta, e l'altro è l'uomo con le sue condizioni sensibili e finite. Nè la religione è un fatto isolato, chiuso nella coscienza dell'individuo, ma un'istituzione sociale, la quale ha per scopo l'istruzione e la guida delle anime, e pertanto non può sorgere, conservarsi e svolgersi senza determinate condizioni materiali ed esterne, insegnamento orale e simbolico, associazione, disciplina, mezzi finanziari ecc.: tutte cose che rannodano la Chiesa con lo Stato.

Ebbene, esclusa la separazione (lo stesso Vera si propone, come sarà sempre suo costume, l'obbiezione) come sfuggire all'alternativa dell'oppressione della Chiesa sullo Stato, o dello Stato sulla Chiesa? Ma (come sarà pur sempre suo costume) se n'esce pel rotto della cuffia, perchè non si spinge fino a una rigorosa definizione dei concetti che adopera. La soluzione qui la trova in quella astratta filosofia della religione, che ha accettata dal secolo XVIII, e che è pure quella dottrina eclettica della verità relativa di tutte le religioni positive nell'assoluta verità della religione naturale, che nei nostri filosofi della Rinascenza (Bruno e sopra tutto Campanella, che ne è il vero fondatore, a lui, molto probabilmente, essendosi ispirato Herbert di Cherbury) portava logicamente alla religione di Stato. Lo Stato, pel Vera, deve sanzionare la libertà di coscienza: ma in questo stesso postulato è implicita l'attribuzione allo Stato di legiferare in materia religiosa, riconoscendo a tutte le religioni positive quella legittimità che è loro conferita dalla religione ideale, in cui tutte sono comprese. Se lo Stato non s'incontrasse nella religione, non potrebbe nè anche riconoscerne e garantirne la libertà. Lo Stato s'investe in questo suo atto di un principio filosofico, e la filosofia gli conferisce la potenza e il diritto di dettar legge in religione. La filosofia, che è « la fonte della vera libertà, perchè essa sola proclama ed assicura quell'alta libertà dello spirito che è il principio di ogni libertà, e perchè essa solleva continuamente l'umanità al di sopra di sè medesima, e delle cose periture e finite alla regione dell'eterno e dell'infinito ». E però nell'alleanza dello Stato con la filosofia è il fondamento di ogni libertà: alleanza tutt'altro che facile, di certo, anzi, sotto certi aspetti, nè possibile nè desiderabile: ma perciò appunto fornita del carattere di ogni ideale, che genera il progresso appunto in quanto meta inattuabile. *Tout progrès possible repose sur un principe impossible.*

E questo è un altro punto, in cui è evidente che il Vera non si solleva fino allo hegelismo, restando al dover essere, al *Sollen*:

kantiano, messo in derisione dal pensatore di Stoccarda. E la coscienza dell'irrealtà dell'ideale limita l'astrattezza, tutta platonica, di questo Stato filosofico, in cui si rifugia il Vera, assai imbarazzato poi quando si tratta di tornarne fuori, per rimettersi in rapporto con la realtà dello Stato storico.

Se Stato e Chiesa sono inseparabili, il prete è, pel Vera, un funzionario dello Stato. Dacchè un culto è legalmente ammesso, egli dice, esso diventa una funzione di Stato. Funzione varia, diversa, molteplice, perchè lo Stato ammette tutti i culti, benchè non s'immedesima con nessuna religione. E lo Stato perciò retribuirà i ministri di tutti i culti. — Ma proprio tutti? — Sì certamente, perchè « tutti i culti, quali che siano le dottrine che professano e la parte di verità che contengono, devono incontrarsi in un pensiero e in un'opera comune, dovendo tutti, sotto una forma o un'altra per via e in gradi differenti, disciplinare le anime, non solamente a salvarsi, ma ad adempiere i loro doveri civili ». Devono incontrarsi: ma s'incontrano realmente? « Lo Stato solo può giudicare se e in qual misura una dottrina religiosa soddisfa questa condizione. Che se si contesta allo Stato questa facoltà, bisognerà contestarle anche quella di concedere la libertà dei culti; poichè questa libertà, ripeto, suppone un criterio: suppone che lo Stato abbia saputo riconoscere che la verità non è prerogativa d'un solo culto, e che saprà anche distinguere, fra le dottrine nuove, quelle che bisognerà ammettere o rigettare ». Ossia, in conclusione, saranno ammessi tutti i culti, che lo Stato con la sua filosofia approverà, poichè pare ce ne possano anche essere di quelli che non siano compatibili coi fini essenziali dello Stato. E allora? Noi crediamo, conchiude il Vera, che « nello stato presente del mondo, appartenga ai poteri civili e alla civiltà laica l'iniziativa della riforma religiosa, e che questa riforma debba essere imposta alla Chiesa nell'interesse della libertà e della Chiesa stessa ». Ma allora abbiamo lo Stato teologo e la religione di Stato! — « Parola più speciosa che vera », risponde l'autore. « Noi pretendiamo che lo Stato, quale l'abbiamo definito, quale l'han reso la filosofia e la Rivoluzione, sia perfettamente competente nella questione religiosa. Lo Stato, bensì, non fa della teologia scolastica, non disserta sulla grazia, il peccato originale e la trinità. Lascia queste dispute ai teologi e ai filosofi. Ma può dire fino a che punto una religione risponda ai bisogni della società, e studiando seriamente questi bisogni, giovandosi dei lumi della filosofia e della libera discussione, ha il diritto e il potere di imprendere la riforma delle istituzioni religiose,

modificarle e ringiovanirle, facendovi penetrare i germi di verità nuova ».

Come possa lo Stato riformare una religione senza entrare nella teologia; come giovarsi della filosofia, senza intendere la filosofia stessa, e quindi filosofare; come proclamare la libertà dei culti e riconoscere a tutti i culti un valore, dovendone pure eventualmente respingere qualcuno con un criterio suo; come possa imporré una riforma alla Chiesa, rispettando il principio della libertà: sono tutti certamente punti molto oscuri, e non i soli, della soluzione caldeggiata dal Vera. Ma qui giova soltanto fermare l'attenzione sul carattere permanente di questa filosofia del Vera, malgrado il giudizio sulla rivoluzione francese, così diverso da quello enunciato otto anni prima, e malgrado gli spunti hegeliani contro le astrazioni dell'intelletto. Essa evidentemente è ancora una filosofia non compenetrata dal concetto della razionalità del reale e della realtà del razionale: una filosofia di una ragione concepita come sovrapposta alla vita, alla storia, al reale. L'infinito si vuole congiunto essenzialmente col finito (e però la Chiesa con lo Stato). Ma l'infinito è infinito, e il finito è finito. Lo Stato non ha infinità (non ha valore) in sè stesso, se non gli viene comunicata dalla Chiesa; nè esso può acquistarsela da sè, incorporandosi e risolvendo in sè la Chiesa: a stabilire i suoi rapporti con la Chiesa deve ricorrere alla filosofia, che non è nello Stato, e non è perciò lo Stato. Tutta la storia, come progresso compiuto in virtù d'un principio impossibile, ha il proprio valore fuori di sè: ossia non ha valore. — Questo non era il nuovo mondo di Hegel.

V.

Seguì la prima parte dello studio sulla *Philosophie de la religion de Hegel*, non continuato, perchè la *Liberté de penser* cessò di pubblicarsi. E in questo scritto il Vera espose il punto di vista di Hegel in questa parte del suo sistema e il suo concetto in generale della filosofia con manifesti segni di adesione, sebbene qui ancora non s'incontrino quegli iperbolici elogi della filosofia hegeliana che poi divennero frequentissimi nei suoi libri. Torna qui ad esporre brevemente il concetto della filosofia hegeliana col metodo stesso adoperato nelle tesi di tre anni prima, quantunque le difficoltà formidabili intorno ai punti fondamentali e preliminari che tre anni prima gli sbarravano l'adito al sistema, pare siano già come per incanto sparite: quel metodo, il quale consiste nel saltar dentro a una filosofia, dopo averla distaccata dal complesso

della storia, in cui essa sorse e visse, e nel muovervisi dentro come altri può percorrere una galleria di quadri che non sappia come e donde raccolti. Il metodo più antihegeliano che ci sia. E così ora, così sempre: anche quando egli diventerà assai più esperto hegeliano e più fervido propugnatore di questa filosofia, Hegel sarà un filosofo, pel Vera, tutto chiuso in sè, che si lascia indietro, a mille miglia di distanza, non pure la filosofia prekantiana, ma Kant, Fichte e lo stesso Schelling: e se qualche riscontro potrà consentire, richiamerà Platone e Aristotile (che sono poi gli antesignani dell'opposta concezione del mondo). Per ora, non una parola di altri filosofi, e le determinazioni della filosofia hegeliana, strappate dal loro terreno storico, si presentano, com'è naturale, in un aspetto equivoco ed incerto. « La filosofia ricerca l'universale, l'infinito, l'assoluto in tutte le sfere sulle quali si esercita l'attività del pensiero » (1). Definizione, che, se non è detto quale sia la natura di questo universale, eterno, infinito, può competere tanto alla filosofia di Hegel, quanto a qualunque altra. « Secondo Hegel, l'oggetto della filosofia è la conoscenza dell'Idea ». Anche questo è troppo poco. E tutto quello che segue non giova a differenziare l'hegelismo dal platonismo: « L'assoluto è l'Idea, la quale si divide e si specifica in una serie di determinazioni, di cui ciascuna costituisce un modo dell'Idea, nonchè un grado e una faccia dell'esistenza. Questa Idea e questa serie di idee non si producono a caso e secondo rapporti arbitrarii ed esteriori, ma sono legate da rapporti necessari ed eterni, e formano un organismo interno, e come una trama indistruttibile su cui sono fondate l'unità e la vita del mondo » (2). Lo stesso Vera sa che così c'è una profonda differenza tra l'idealismo « ordinario » e l'idealismo « assoluto » di Hegel. L'idea di quello è astratta, e l'idea di questo è concreta, egli avverte. Cioè? — Le idee del primo sono poste meccanicamente l'una accanto all'altra; quelle del secondo hanno un concatenamento e una necessità interna. — Distinzione così, sulle generali, illegittima: perchè non c'è filosofia idealistica che non miri appunto a questo intimo concatenamento delle sue idee; e in questo senso le idee di tutti gli idealisti sono state concrete. La concretezza hegeliana non consiste tanto nella concatenazione delle idee, che, tutte concatenate, possono essere nondimeno tutte fisse, immobili; quanto nell'atto stesso del concatenamento, per cui l'idea non è legata più a un'altra idea,

(1) P. 209.

(2) P. 215.

ma è l'altra idea; è, e non è se stessa; si muove, e movendosi, divenendo, è un'idea ed è un'altra idea. Sicchè non più catena, ma medesimezza, coincidenza di opposti. E se non si guarda a questa concretezza, l'idealismo hegeliano smarrisce la sua fisionomia, e si ritorna all'antico idealismo.

Il Vera fa notare che l'idea concreta è una triade: « è prima se stessa, poi il suo contrario, e infine la loro unità »; dove il ' prima ', il ' poi ' e l' ' infine ', possono già dar luogo ad equivoci grossi. « Così il vero non è nè nell'essere, nè nel non-essere, nè nella causa, nè nell'effetto, nè nel tempo, nè nello spazio ecc. L'essere e il non-essere, la causa e l'effetto, il tempo e lo spazio sono elementi essenziali del vero, ma questo non è se non nella loro identificazione in un terzo termine: nel divenire, nel movimento ecc. essi attingono la loro completa realtà ». Qui la cosa è diventata chiarissima e le critiche di tre anni prima contro le prime categorie della logica hegeliana sono come dimenticate. Capì l'autore che egli mal si era apposto, cercando come il non-essere possa uscire dall'essere, ed essere e non-essere messi insieme produrre il divenire? Intende egli ora il processo logico come superamento dell'astrattezza nella realtà della sintesi? Questa parrebbe ora la sua interpretazione. Ma anche qui può risorgere il malinteso, assai più pericoloso, perchè chi non se n'accorga, crederà d'essere già dentro l'hegelismo, e non sarà giunto invece nè anche a Platone. Se l'essere e il non-essere sono elementi del vero, e il vero completo, la realtà è nel divenire, unità concreta dei due elementi, il passaggio dell'astratto al concreto si può intendere in un doppio modo: come passaggio dello stesso astratto alla propria concretezza; ovvero come passaggio del pensiero che pensa la realtà e dopo averla pensata astrattamente, ne' suoi elementi, si sforza di pensarla in concreto nella sua unità. Nel primo caso si tratta di un passaggio oggettivo, che in fondo è un passaggio soggettivo; nel secondo di un semplice passaggio soggettivo, che importa un oggettivo non-passaggio. Giacchè nel primo caso si muove, realizza od invera l'oggetto la stessa realtà; che in tanto si muove, realizza od invera in quanto la stessa realtà è pensiero; nel secondo invece è il pensiero, postosi di fronte alla realtà, o foggiasasi una realtà opposta a sè, che si muove nello sforzo di adeguarsi alla realtà stessa: segno che, se vi si adegua o quando vi si adegua, non avrà più bisogno di muoversi perchè la realtà è immobile. La strada eraclitea che è la stessa strada nelle opposte direzioni in su e in giù (*ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ αὐτή*) dà luogo a una contrarietà e a un movimento appar-

tenenti soltanto al soggetto: ma in sè è una, immutabile e immobile, come l'essere eleatico. L'idea (dell'essere eleatico o del divenire eracliteo) si può concepire in due modi: o come una *cogitatio (modus cogitandi, ipsum intelligere)* come voleva profondamente Spinoza, o come un *quid mutum instar picturae in tabula*. Anche il fiume eracliteo infatti può esser dipinto! E allora non scorre, quantunque noi vi scorriamo sopra con la fantasia. Questo è stato il problema secolare del concetto del divenire, che non poteva risolversi se non nella filosofia moderna dopo il *cogito (ergo sum)* di Cartesio, e quell'idea che è l'*ipsum intelligere* di Spinoza, e il nuovo concetto leibniziano della monade, e la sintesi di Kant, e l'Io di Fichte e l'Identità di Schelling. Se lo stesso divenire è visto come esterno al pensiero, si ferma e sta, come *pictura in tabula*. Il divenire è vero divenire del reale quando il reale non è di fronte al pensiero che lo pensa (movendosi lui, o illudendosi di far muovere il reale), ma dentro il pensiero, lo stesso pensiero che pensando diviene e genera appunto quella realtà che esso è. Qui è il punto. E la costruzione difficile dell'hegelismo è cosiffatta, che molti han potuto, prima e dopo il Vera, scambiare l'Idea logica hegeliana con l'Idea platonica, oggetto del pensiero, solo considerando la posizione di essa di fronte alla natura e segnatamente di fronte allo spirito, di cui è contenuto od oggetto, e lasciandosi sfuggire il suo lato più importante ed essenziale, che si la natura come lo spirito (fin allo spirito assoluto, e alla stessa filosofia del filosofo che sta filosofando) sono la realizzazione dell'Idea stessa, e cioè la stessa Idea nel processo autonomo del suo svolgimento.

Come l'intende il Vera in questo suo primo saggio di filosofia hegeliana? Egli dice:

Tout le travail de la pensée consiste à poser un élément de l'idée, — moment immédiat — à saisir dans cet élément un élément contraire, — moment de médiation, analyse — et à trouver un troisième terme qui concilie et unit les deux premiers, — synthèse — puis à dégager de le troisième terme une nouvelle détermination qui enveloppe les précédents, et qui, à son tour, engendre une détermination opposée, laquelle se trouve conciliée avec la première dans une troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on s'élève à une existence, à une idée suprême qui efface et absorbe tous les moments, toutes les contradictions précédentes dans son unité. C'est là la vie et le mouvement éternels de la pensée, et, partant, la vie et le mouvement éternels de la réalité! (1).

(1) *Mél.*, pp. 215-6.

Il pensiero, di cui qui si narrano le gesta, è il pensiero in sè, lo stesso reale, o il pensiero che intende il reale, il pensiero del filosofo che tesse la faticosa tela della logica? Nel primo caso il pensiero sarebbe la stessa Idea; e la maniera in cui il Vera si esprime, facendo del pensiero l'artefice e dell'idea la materia del suo lavoro, sarebbe per lo meno molto fantastica e metaforica. Non già che queste espressioni siano illegittime; ma qui dan luogo al ragionevole sospetto che l'autore abbia veramente inteso il rapporto del pensiero con l'idea in senso dualistico, in guisa che la conclusione (*c'est là la vie et le mouvement éternels de la pensée, et, partant, la vie et le mouvement éternels de la réalité*) non possa avere altro significato che di una dommatica inferenza, contraria del tutto allo spirito dello hegelismo. Giacchè quel *partant*, in astratto, potrebbe avere due significati ben diversi: o dire che il processo logico è il processo della realtà, perchè la realtà è pensiero (identità), o che il processo logico è anche il processo della realtà, perchè la forma della realtà è intelligibile come pensiero, il pensiero si attua nella realtà, e (nella forma più rigorosa di questa concezione) *ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum* (parallelismo, e, in fondo, dualismo (1)). Ma nel nostro caso l'interpretazione dualistica è confortata dalla più ovvia interpretazione dei periodi precedenti, dove è evidente che l'autore non avrebbe mancato di richiamare esplicitamente l'attenzione sul vero e proprio rapporto del pensiero con l'idea, se egli ne fosse stato nettamente consapevole.

Ed è anche confermata dal modo in cui il Vera espone quindi la triade Idea-Natura-Spirito. L'idea, egli dice, è da prima in uno stato « d'indeterminazione e semplice virtualità », quando è idea

(1) Il parallelismo spinoziano è uno sforzo, necessariamente fallito, di superare il dualismo platonico, a lui apparso da ultimo nella forma cartesiana. — Il Vera dice nell'*Introd. à la philos. de Hegel*, 1.^a ed., p. 51 che *les idées tiennent une plus grande place dans le système de Spinoza* [che non in Malebranche e in Leibniz]; car il pose en principe AVEC PLATON QU'IL Y A UNE PARFAITE CORRESPONDANCE entre les idées et les choses. E cita quindi la famosa prop. 7 della II parte dell'*Ethica* in questa forma: *ordo et connexio idearum est ordo et connexio rerum*, salvo, come s'è visto, a intenderla anche lui nel senso parallelistico, e cioè secondo la tendenza sua stessa. Più in là camuffa quella stessa proposizione (in cui vede riprodotto un « principe platonicien ») in quest'altra forma: « l'ordre et la connexion des choses n'est que la représentation sensible et l'image de l'ordre et de la connexion des idées » (pp. 155-6): dov'è chiaro che il Vera doveva avere assai poca familiarità con l'*Ethica*.

logica, e contiene le determinazioni più generali degli esseri. Giunta al limite estremo della sua evoluzione logica, l'idea « esce da questa esistenza formale e indeterminata, e si dà per sua virtù propria, e come spinta da una necessità interna una esistenza oggettiva e determinata nella natura ». L'idea infatti genera la natura; ma in questa non esiste nella sua forma logica, generale ed assoluta, nella purezza perfetta delle sue determinazioni: diviene esterna a se stessa, si spezza in prodotti individuali, esposti alla contingenza e al caso. Questa contraddizione è superata in una terza forma dell'esistenza, superiore alle due prime e che le involge nella sua unità: lo spirito, il pensiero, dove l'idea concreta e determinata, risolve la natura all'unità ed universalità ed acquista coscienza di sé nella libertà. — Orbene: il processo nello stesso Hegel è tutt'altro che facile; e lo vedremo a suo tempo; ma ha un carattere determinato, che a chi sia penetrato, secondo le osservazioni già fatte, nello spirito dello hegelismo, non può sfuggire. Dev'essere tutto un processo logico: una via che il pensiero pensando deve necessariamente percorrere. È chiaro invece che il Vera non si mette per questa via. Egli è appunto come lo spettatore della *pictura in tabula*: vede uscire dall'idea la natura, o l'idea generare o farsi la natura, e non sa nè può sapere per quale interna necessità: non si prova nemmeno a fare egli che è pensiero (quella stessa idea) quel medesimo che vede fare all'idea: non si prova a pensarlo. E come potrebbe pensarlo, dopo aver definito il logo una semplice virtualità? Posta l'assolutezza del logo, se s'intende la virtualità al modo di Leibniz (ossia nel modo più favorevole), donde la ragion sufficiente?

Ma il senso di questa virtualità della idea logica ci può essere chiarito da scritti posteriori del Vera, il quale, sia detto qui subito, rimase fermo a questo concetto. Apriamo l'*Introduction à la philosophie de Hegel* (1855), che è il suo lavoro più organico su Hegel, e che ebbe molta fortuna in Francia e in Italia come autorevole esposizione della filosofia hegeliana, che i più si contentarono di non conoscere altrimenti (1). In questo libro si legge che « nella

(1) Pubblicata (Paris, Franck, e Londres, Jeffs) nel 1855, fu ristampata (Paris, G. Baillièrè) nel 1864. Vi è aggiunta una lunga prefazione. Il Tocco in una recensione del saggio del Mariano sul Vera scrive: « Confesso di non averlo letto senza viva commozione. Mi parve di tornare a tempi, ahimè, molto lontani, quando anche io sedeva sui banchi della scuola napoletana e non cessavo dallo studiare l'*Introduction à la philosophie de Hegel* » (*Fra biografie e quadri storici nel Marzocco* del 25 giugno 1905).

sfera della logica, Dio è la possibilità e la forma assoluta; è l'essere anteriore a ogni cosa creata, e che contiene perciò stesso, virtualmente, tutte le cose » (1): dove possibilità non significa altro che pensabilità. Infatti l'autore è stato trascinato innanzi a svelare e confessare quel suo segreto concetto della logica, come non la storia eterna, la gesta eterna, dell'idea, ma come la semplice scienza dell'idea, poichè intanto era germogliato il seme da noi sospettato nel saggio del 1848. Qual è, egli qui si chiede, l'oggetto della logica? La logica è « la scienza delle forme universali e assolute del pensiero e dell'esistenza »: forme, bensì, che non sono semplici forme, perchè queste forme si compenetrano col contenuto, sono le forme del contenuto, che è l'idea stessa nella serie delle sue determinazioni. Come tale, la logica è il fondamento di tutte le scienze.

La Nature et l'Esprit constituent, il est vrai, des états, des sphères plus concrètes et plus réelles de l'Idée, et, a cet égard, la Logique peut être considérée comme une science formelle ou comme la science de la méthode, mais comme la science de la forme et de la méthode absolues, comme le type, le modèle intérieur, sur lequel la Nature et l'Esprit doivent se développer et s'organiser, comme la forme, en un mot, sous laquelle l'être et la vérité existent (p. 178).

Dove si può bensì distinguere tra logica e idea, di cui la prima è la scienza; ma è chiaro che quel che il Vera dice tipo e modello della natura e dello spirito è appunto la logica e non l'idea. Non già che egli finisca nel concetto della categoria kantianamente intesa come condizione soggettiva della costituzione dell'esperienza, e però della natura fenomenica, quale si trova nella nostra esperienza. Il Vera rimane molto più indietro di Kant. Oscillando tra la sua ingenua interpretazione soggettivistica e la lettera degli scritti di Hegel, dove l'Idée è lo stesso assoluto, egli, se da una parte non sa concepire la logica se non come una elaborazione scientifica della mente contemplatrice della verità e della mente che non pensa di fatto questa verità se non per le idee dell'essere, della qualità, della quantità, della causa ecc., dall'altra non riesce a conferire altrimenti valore oggettivo a siffatte condizioni della pensabilità del reale, che ipostatandole platonicamente come tipo e modello della natura e dello spirito: ai quali l'idea fornisce — egli dice esplicito — una parte del loro contenuto (2) (e donde il resto?). Su questo punto

(1) Prima ed., p. 244.

(2) « L'idée logique ne livre pas seulement aux autres sphères de l'exi-

il Vera si spiega chiaramente, notando: « Si potrebbe dire la Logica, così concepita, la scienza delle possibilità assolute, non nel senso che le idee logiche siano possibilità e non realtà, ma in questo senso che niente non è possibile nè può esser pensato se non per queste idee » (1). E ricorda Kant, che aveva riconosciuto le idee logiche come « condizione necessaria di ogni esistenza e verità »; ma le aveva concepite come condizioni negative, indotto in errore dal termine stesso di condizione; laddove l'idea è condizione come elemento integrante e costitutivo delle cose. La possibilità insomma, di cui parla il Vera, è possibilità rispetto alla natura e allo spirito: in sè è reale e principio di realtà. La possibilità, egli dice in fine, non può toccare i principii; perchè i principii o sono o non sono. Possibile è questo individuo, questo triangolo, ma non l'essenza dell'individuo e del triangolo. I concetti universali, insomma, realizzati; ecco la logica di Hegel, pel Vera: che è per l'appunto, sostanzialmente, il mondo ideale di Platone, con la sua impossibilità di unificarsi col mondo dell'esperienza (2).

E per tornare al saggio hegeliano del 1848, la conclusione li è che « la logica, la natura e lo spirito formano una triade invisibile (?); sono tre termini consustanziali di cui l'idea è il fondo comune, ed è l'azione reciproca e la fusione eterna di queste tre sostanze che fanno l'unità e la vita del mondo » (3). Dove quel che si vede è la triplicità delle sostanze e quel che si dice di vedere l'unità dell'idea.

Insomma, abbiamo per ora un hegeliano che vuol esser tale, perchè ha studiato Hegel e ha creduto d'intravedere il vasto mondo della sua filosofia, assai più sicuro rifugio dallo scetticismo del *Problème de la certitude*, che non fosse quella ragnatela di teismo intuizionistico, proposto già in quel libro. Ma il segreto di quella filosofia rimane ancora per lui un segreto; e il suo spirito continua a gravitare verso la trascendenza platonica.

stence leur forme, mais une partie de leur contenu » (p. 177). « Lorsque nous disons que l'idée logique est un élément essentiel des choses, nous ne voulons pas dire qu'elle les constitue en leur entier. Il y a dans l'homme, dans l'animal, dans la plante, d'autres éléments, d'autres principes que l'idée logique » (p. 80 n.).

(1) P. 178 in nota al luogo sopra riferito nel testo.

(2) « La création qu'elle soit éternelle ou dans les temps, présuppose la sphère logique, c'est-à-dire des possibilités absolues »: *Philos. relig.*, t. II, p. CLXXVI n.; cfr. *Logique* 2, I, 129, 130, 135; *Phil. de l'esprit*, I, p. CXXV.

(3) *Mél.*, p. 218.

VI.

Tralascio il terzo articolo *Un mot sur la philosophie et la révolution française*, dove il Vera, prendendo le mosse dal giudizio dato da Hegel nella *Filosofia della storia* sulla Rivoluzione, come opera del pensiero, ritorna sul tema del primo articolo, sulla libertà di coscienza che lo Stato deve garantire ispirandosi alla filosofia; e vengo all'ultimo *La souveraineté du peuple*, che come il Vera ci fa sapere, la direzione della *Liberté de penser*, all'indomani della rivoluzione di febbraio non credette opportuno pubblicare perchè *il aurait trop heurté les opinions du moment*. Egli infatti vi combatteva audacemente la sovranità del popolo e il suffragio universale, sostenendo che la vera autorità è l'autorità della ragione; che la ragione non raggiunge lo stesso grado di forza, di chiarezza in tutte le intelligenze, qui restando latente e oscura, lì manifestandosi in una maniera incompleta, e sempre toccando in pochi il maggior sviluppo; e che pertanto l'autorità spetta alla minoranza. E guardando questo lato solo della verità, che egli vedeva, difende la sua tesi con quel calore d'entusiasmo, che fu con la facilità della forma una delle cause più efficaci della riputazione conquistatasi dallo scrittore:

Si toute vérité a son origine dans l'esprit, elle est d'abord à l'état théorique et idéal avant de revêtir une forme matérielle et de passer dans les faits. Dans cet état, elle se trouve en face de la réalité matérielle, il faut qu'elle lutte contre des intérêts et des croyances séculaires, contre des habitudes invétérées, contre les préjugés et l'ignorance. C'est cette vue antérieure et prophétique de la vérité, c'est ce combat pour le triomphe d'une idée, qui constitue l'héroïsme et le génie. Or les masses ne sauraient s'élever à la conception de l'idéal, car l'idéal ne se révèle qu'à la contemplation solitaire et réfléchie, il demande une culture spéciale, une organisation d'élite, et cette inspiration, qui a sa source dans les profondeurs cachées de l'âme, et qui ne s'éveille que sous l'action paisible et soutenue de l'intelligence et de la volonté. Les masses sont comme emprisonnées dans la réalité visible, et par le genre de leurs travaux, par leurs goûts, leurs habitudes, et par la nécessité où elles sont de pourvoir à leurs besoins matériels, elle ne peuvent franchir les limites du fait et de l'ordre actuel des choses, ni discerner le vrai et le faux, le possible et l'impossible (p. 252).

Il vero uomo di Stato non s'identifica infatti col popolo, non se ne fa strumento — che sarebbe interdirti ogni azione durevole e salutare su di esso; non abdica alla propria individualità, ma la

fa servire al bene del paese. Ebbene, se la luce, e perciò l'autorità, non sale ma scende nella società, al sommo della vita sociale ci sono tre sfere d'attività che riassumono e dominano tutte le altre: la politica, la religione e la filosofia. In che risiederà l'autorità suprema? Nell'uomo politico, nel prete, o nel filosofo? Il Vera rinvia la ricerca a un altro studio; ma la risposta è implicita nel suo scritto e nel primo di questi articoli: il potere cioè spetta all'uomo politico, che prende voce e norma dal filosofo. — Con tutto l'hegelismo del Vera, siamo, almeno per ora, al concetto della repubblica di Platone!

L'hegelismo tuttavia, a poco per volta, divenne un credo fermissimo pel Vera; e la storia della filosofia finì con l'esser messa da parte. Non abbiamo certo *Coup d'oeil sur l'Idealisme* (1), che dovette essere pubblicato prima che il Vera passasse in Inghilterra. E di anteriore all'*Introduction à la philosophie de Hegel* non ci resta che l'opuscolo inglese del 1855 (2), scritto in proposito di una Teoria dell'infinito del filosofo scozzese Calderwood (contro Hamilton) e delle Istituzioni di metafisica del Ferrier: libri che parvero notevoli al Vera perchè questi autori si sollevavano al di sopra del solito empirismo inglese e della filosofia del senso comune. Il giudizio del Ferrier su Hegel (che a guisa di gigantesco serpente boa avrebbe stretto nelle spire delle sue dottrine impenetrabili come diamante tutti gli errori correnti) dava qui occasione al Vera di dichiarare che « ci ha nella filosofia dell'Hegel una certa natural direzione, certi tratti così determinati e certe principali conseguenze che non possono sfuggire a chiunque se le sia accostato, e che formeranno d'oggi innanzi il criterio e la norma direttiva di ogni ricerca filosofica »; e di accennare quindi questi punti fondamentali della filosofia hegeliana. In questi punti si condensa, naturalmente, l'hegelismo del Vera.

In primo luogo: la filosofia è la scienza dell'assoluto: postulato indimostrabile, perchè ogni dimostrazione lo presuppone, non essendovi intendere che non sia intendimento dell'assoluto. Quindi l'assurdità di tutte le dottrine che cominciano dal negare o mettere in dubbio il valore della conoscenza.

(1) Paris, chez Hamel e chez veuve Joubert; che si trova (s. a.) segnato sulla copertina della 1.^a ed. dell'*Introd.*

(2) Trad. dal Gatti in ital. nel 1864. Ivi una nota dell'A. (p. 7) avverte che questo lavoro fu scritto prima dell'*Introduzione*.

In secondo luogo: chi dice scienza dell'assoluto, dice scienza delle idee, perchè tutto si conosce « per mezzo delle idee », nè possiamo conoscer nulla di là dai limiti del mondo delle idee: onde, se diciamo che l'anima non è un'idea, ma una forza, una causa, una sostanza, che è semplice, immateriale ecc., anche allora, senza riflettervi « noi usiamo delle idee, e descriviamo l'oggetto come un aggregato di quelli stessi elementi che abbiamo respinti sotto un'altra forma ».

In terzo luogo: il metodo filosofico è il metodo proprio della conoscenza dell'assoluto, o delle idee: metodo assoluto, non essendo altro che la forma dello stesso assoluto, o la forma in cui le cose esistono e sono conosciute: ossia il sistema, nel suo ordinamento dialettico.

In quarto luogo: il sistema importa l'unità e la molteplicità, elementi identici e contraddittori. Il metodo assoluto o speculativo si distingue appunto per questa sua conciliazione dei contrarii, onde gli elementi discordi si compongono in armonia.

Con questi concetti Hegel ha dato corpo a

« uno de' più comprensivi e profondi sistemi che mai vennero fuori della mente umana, il quale abbraccia tutte le parti del sapere, la logica, la filosofia dello spirito, la filosofia della natura, la politica, la filosofia dell'istoria, l'estetica, la religione. Anzi, strettamente parlando, si può dire che nell'istoria della scienza il suo sia il primo e vero sistema, imperocchè nè Platone, nè Aristotile, nè alcun moderno filosofo hanno avuto un così vasto concetto della scienza, e così abbracciato e legato insieme i diversi anelli dell'aurea catena a cui l'universo è sospeso. E uno de' tratti principali di questo meraviglioso filosofo si è che le sue più alte speculazioni hanno un carattere tutto istorico, e un risultamento positivo e una pratica applicazione. Così potente e così comprensiva era la sua mente, così profondo lo sguardo che egli getta nella natura delle cose » (1).

Il primo inno cantato dal Vera al suo autore, che tornerà a dire nella sua prolusione napoletana (16 dicembre 1861): « quella mente prodigiosa e sovrana, che i nostri tempi hanno prodotta, e che, non esito a proclamarlo, per la profondità, per la vastità delle cognizioni, e anzitutto per la mente speculativa e sistematizzatrice tutte le altre ha vinte, ma le ha vinte in sè riepilogandole e concentrandole » (2); e altrove: *les plus grand génie dont s'honore*

(1) *Ricerche* cit., pp. 57-8.

(2) *Mélanges*, p. 109.

l'humanité (1); colui nella cui filosofia c'è tutto, e c'è « comme il doit y être, par là qu'il y est dans son existence systematique » (2); e la cui *Enciclopedia* si compiacerà di considerare come una nuova Bibbia, « la Bibbia dell'hegelismo » (3). — Ed è altresì la prima volta che egli enuncia come titolo singolarissimo della filosofia hegeliana questa sua prerogativa, che poi non si stancherà mai di esibire: la sua sistematicità, parendogli pregio altissimo questo di Hege' di aver trattato *ex-professo* tutte le parti del sistema della sua filosofia, di aver esteso il suo sguardo a tutti i rami del sapere, legandoli fortemente tra loro e creando un vero sistema (4): non considerando che non c'è filosofia, nè pensiero mai, che non abbia la sua perfetta sistematicità; e che il sistema non consiste nella configurazione esteriore delle parti (al qual patto Wolff è più sistematico assai di Leibniz, e ogni pedante espositore dell'autore esposto), sibbene nella universalità del principio e nella profondità dell'intuizione originaria. Egli superficialmente si contentava della forma estrinseca e non cercava più in là, lasciandosi sfuggire i titoli più autentici del genio di Hegel.

Ma, tornando ai quattro punti essenziali che gli pareva di scorgere, quando già meditava la sua *Introduzione*, nella filosofia hegeliana, non occorrono commenti ad assodare che il suo hegelismo era tuttavia un hegelismo abbastanza platonico; e platonico di quel platonismo della decadenza della filosofia greca, in cui, sorto già lo scetticismo della primitiva posizione platonica, la fede nelle idee era ristaurata con nuova e peggior forma di dommatismo. Che sono infatti quelle idee, in cui si risolvono tutte le categorie della realtà, così come il Vera ce le presenta, se non quelle stesse idee vuote della vecchia metafisica wolfiana, riduzione ideale evanescente del mondo, onde tutto si pensa senza nulla fare? Quella specie d'oro di Mida, in cui si converte tutto il mondo del povero re, esposto alla dura sorte di morirsi di fame e di sete?

Concezione che rimase fitta nella mente del Vera. Il quale, nella sua prolusione di Milano *Amore e filosofia* (11 novembre 1861), uno

(1) *Strauss, l'anç. et la nouvelle foi*, Naples, 1873, p. 32.

(2) *Op. cit.*, p. 37.

(3) Pref. al t. II della *Phil. de l'esprit* (Paris, 1870), p. v, e *Strauss*, p. 9.

(4) V. p. e *Introd.*, capp. III e VI; *Intr. à la Logique*, capp. XI e XIII; *Intr. à la Phil. d. nat.* (t. I), cap. I; *L'hégélianisme et la philosophie*, p. 61. Curiosa particolarmente una nota dell'*Avant propos* al t. I della *Philos. d. relig.*, pp. III sgg. intorno alla *Filosofia della mitologia* di Schelling messa a riscontro dell'opera hegeliana.

degli scritti, onde più egli si compiacque (1), ripetendo il ritornello che la filosofia è la scienza dell'assoluto, che l'assoluto è l'idea, in cui si concentrano e unificano la molteplicità e le differenze, sostenne che perciò « la filosofia è la scienza delle scienze e rigorosamente parlando la sola scienza, e che tutte le scienze e tutte le filosofie, che lo vogliano o non lo vogliano, che lo sappiano o l'ignorino, sono parti di una sola scienza e di una sola filosofia »: o, come dirà altrove (2), tutti gli uomini sono hegeliani senza saperlo. Poiché pensare e intendere è pensare e intendere idee, e non c'è altra filosofia o scienza che l'idealismo assoluto (3). Sicché il materialista, che non pensa « la materia, la forza, la natura senza le idee di forza, di materia e di natura » è anche lui a suo marciò dispetto dentro l'idealismo, e non se n'accorge. E come il materialista, lo scienziato, il fisico e il matematico sono idealisti senza saperlo; perchè tutti maneggiano le idee; e non potrebbero fare altrimenti. E nella già citata prolusione della fine dello stesso anno ripeté le stesse cose ponendo in forma più ingenua l'inconsapevole dualismo e il conseguente dommatismo in cui restava sempre avvolta la sua mente. « Nella stessa guisa che non si può pensare il triangolo, o il bene, o la giustizia, o la luce, o il tempo, o lo spazio, o un altro ente qualsiasi senza l'idea che ad essi corrisponde, così non si può pensar l'assoluto senza l'idea dell'assoluto » (4). Non si potrebbe più chiaramente confessare che questo assoluto, il quale deve generare, come anche in questa prolusione si torna a dire, non solo l'essere ma la cognizione dell'essere, non si sa d'altra parte concepire se non come l'obbietto della mente, in sè, perciò, estraneo alla mentalità e l'idea della mente come altro dall'assoluto a cui deve corrispondere. E come corrispondere?

continua.

GIOVANNI GENTILE.

(1) Lo pubblicò prima nel *Politecnico*, poi nei *Mélanges* e una terza volta nei *Saggi filosofici*, Napoli, Morano, 1883; da cui cito.

(2) Pref. alla 2.^a ed. dell'*Introduction*, e *Saggi*, p. 117.

(3) Cfr. *Strauss*, p. 2.

(4) *Mélanges*, pp. 98-9.