

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

VI.

GLI HEGELIANI.

III.

AUGUSTO VERA.

(Contin., v. fasc. preced., pp. 431 sgg.).

VII.

Il Vera non ebbe mai un orientamento storico degno di una filosofia come la hegeliana, che concepisce tutte le filosofie precedenti come momenti di sè stessa. Chiusosi nello hegelismo, ei fu subito tratto istintivamente dal suo cattivo genio a tagliare i ponti con tutti gli altri sistemi e principii filosofici, di cui avrebbe invece dovuto cercare i rispettivi gradi di verità. Nelle *Ricerche sulla scienza speculativa e sperimentale*, combattendo l'empirismo inglese, si rifà dalla dottrina baconiana dell'induzione, e giudica a questo proposito Bacone. E lo giudica cercando se nel *Novum Organum* ci sia un principio nuovo. L'induzione? Ma negli *Analitici* di Aristotile la natura di questo metodo, le sue leggi, i suoi limiti, le sue relazioni con la conoscenza oggettiva sono state descritte con quella maniera concisa ma sostanziale che è propria del filosofo greco. Nè Bacone vi ha fatto alcuna giunta essenziale. Peggio: Bacone non aveva un concetto esatto della natura della scienza e delle sue esigenze, e però nè anche della stessa induzione; come è dimostrato dalla sua pretesa che la scienza non si possa ottenere se non induttivamente. Bacone, troppo poco versato nella filosofia greca, non vide che le sue novità erano vecchie: i suoi contemporanei « non meglio istruiti di lui sulle fonti originali e sul vero valore delle teoriche aristoteliche, accettarono leggermente le sue opinioni ». Insomma, tutta la fama di Bacone è una fama scroccata, fondata su « errori di fatto cui basterebbe a correggere il solo voltare la pagina di un libro ».

E con questi profondi criterii storici scrisse in inglese nel '57 uno studio su Bacone, in certo giornale, *Emporio italiano*, che egli stesso dirigeva (1): dove le stesse considerazioni delle *Ricerche* sono svolte e confortate dall'analisi di alcune dottrine baconiane per concludere egualmente, che si può cancellare dalla storia del pensiero speculativo un così importante momento qual è, per chi l'intenda, questa prima affermazione, nell'età moderna, della storicità del sapere o del momento della certezza. Il saggio finisce con una sentenza che potrebbe esser profonda, ma è piuttosto superficiale. « La scienza, anzichè essere la esatta riproduzione e la copia fedele dell'esperienza, dev'esser in certo senso l'opposto dell'esperienza; e quindi voler fondare la scienza sulla esperienza è andare a ritroso della scienza stessa ». Frase che, ristampando il saggio nel 1883, l'autore stesso sentì il bisogno di commentare con una lunga nota, poichè gli si affacciò il sospetto che una volta che c'è il mondo dell'esperienza e dell'induzione, il mondo fenomenale dev'aver anch'esso la sua ragion d'essere e contenere la verità; sicchè « si esagera negando alla cognizione empirica ogni ragione ed ogni verità ». E si scusava adducendo che il suo scritto aveva carattere popolare, e che egli vi s'era proposto di mettere sopra tutto in rilievo il lato vulnerabile dell'empirismo, e che infine la verità della cognizione empirica è una « verità subordinata, una verità, cioè, che non rinchiude in sè stessa la ragione del suo essere, e suppone quindi una più alta verità »; e che perciò quando l'empirismo pretende di essere il solo e vero organo della verità, « esso sconvolge l'ordine delle cose e nel fatto nega ogni verità e cognizione ». Scuse troppo magre, perchè queste ragioni dovevano limitare, non negare il valore di Bacone.

E in realtà quale sia la verità dell'empirismo nè allora nè poi il Vera volle mai dire (2). Nelle *Ricerche*, postosi sullo stesso terreno

(1) Rist. in franc. nei *Mélanges*, pp. 267 sgg. e in ital. nei *Saggi*, pp. 225-41, con l'aggiunta di alcune note.

(2) Nelle *Ricerche* (p. 25) è detto bensì quel che è poi sempre ripetuto negli scritti posteriori: che non si vuol già negare « i risultamenti pratici delle ricerche sperimentali, o la loro grande importanza per lo sviluppo e la definitiva costituzione della conoscenza metafisica ». Se non che, « da un punto di vista strettamente scientifico, si troverà che esse non servono se non a provvedere materiali raccolti per un più alto scopo, i quali hanno poi ad esser lavorati e ridotti a una forma più razionale dall'intelletto filosofico ». Il solito superficialissimo *sic vos non vobis*, il quale non riflette che, se dal momento empirico fosse affatto esclusa quella speculazione che si pretende di far intervenire dopo la settimana di lavoro nel giorno del riposo e della festa, tale intervento sarebbe in eterno impossibile.

dell'empirista, l'esperienza la concepisce, per rigettarla, allo stesso modo di chi ne fa l'unica fonte della conoscenza quasi sbocco nel pensiero, di una realtà esterna. E contro Locke sostiene che tutte le idee sono innate, perchè non c'è sensazione che possa essere avvertita e cioè pensata come una sensazione senza un'idea corrispondente; che il non esserne mai consapevoli non prova, come credette il Locke, che non esistano, come non si può dire « che non vi siano leggi che regolano le operazioni organiche del corpo perchè da prima camminiamo, mangiamo, digeriamo senza esserne consci ed ignorandole ». L'empirista non s'accorge, mentre è intento ad osservare e raccogliere fatti, che egli adopera una quantità di principii, che pur « debbono preesistere nella sua mente, e dec la sua mente concepirli, ancorchè oscuramente e sotto un'incerta e confusa luce ». — Dove parrebbe di scorgere una prova che ancora il Vera non si fosse dato la pena di studiare la *Critica della ragion pura*, nè i *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*.

Di Leibniz si occupò nel 1861 nella sua polemica col Saisset e col Janet (1), poichè il primo di questi, parlando insieme di Leibniz e di Hegel, aveva accennato a mettere il filosofo della *Teodicea* al di sopra di quello della *Fenomenologia*; e il nome del Leibniz, grazie all'interesse per gli studi storici suscitato e nutrito dall'impulso del Cousin, era salito in auge in Francia, e Foucher de Careil aveva dato i due volumi del carteggio di Leibniz con Bossuet, e l'Accademia aveva messo a concorso un tema sulla filosofia leibniziana, ottenendo due lavori degni del premio, uno dello stesso Foucher de Careil e l'altro del Nourrisson. Il Vera, che già insegnava storia della filosofia, e si professava hegeliano, dice a questo proposito in tono tra l'ironico e lo stizzito:

J'ai moi aussi le culte des morts, qui est une religion, on l'a dit, je crois, et qui, comme toute religion, est utile aux vivants. Aussi l'Academie mettrait-elle au concours la vie et les gestes de Confucius, ou de Menou qu'il faudrait lui en savoir gré. A plus forte raison, faut-il lui en savoir, lorsqu'elle fait de son mieux pour entourer d'une nouvelle auréole un nom comme celui de Leibniz. Jusque là c'est très-bien. Mais ce qui est moins bien, ce que du moins je ne puis approuver, et ce qui pourrait même au besoin m'indigner et me révolter, c'est qu'on fasse du bruit autour d'un mort pour étouffer la voix des vivants, c'est qu'on veuille donner à une ombre des proportions gigantesques pour couvrir et effacer un véritable géant.

(1) *L'hégélianisme et la philosophie*, Paris, Ladrance, 1861, chap. IV.

E alzando sempre più il tono:

Voilà ce que je ne veux point, et ce que je combattrai de toutes mes forces, eusse-je devant moi l'ombre de Platon ou d'Aristote. Et, en combattant ainsi, je croirai combattre, non-seulement pour la vérité et la justice, mais pour la dignité de mon siècle, et de la nature humaine.

E pare credesse sul serio che si « esumasse » Leibniz, e si « facesse chiasso » intorno a questo nome per dirci che l'epoca dei giganti è passata e siamo a quella dei pigmei; sicchè oggi « per colpire Hegel » ci serviamo di Leibniz; domani si potrà esumere Plotino, Giamblico, per mostrare, come diceva il Saisset, che la dottrina di Hegel è quella del vecchio panteismo: *et nous reculerons ainsi, s'il le faut, jusqu'au paradis terrestre!* Onde riduceva la questione a questi termini:

Ainsi donc, vous nous dites, Leibniz est un grand personnage, et Hégel n'est pas un grand personnage, car c'est là, au fond, la pensée qui domine dans l'écrit de M. Saisset. A cela je répondrai sans hésiter, si Leibniz est grand, Hégel est plus grand encore.

E passi. Ma il Vera, per rendere, com'egli dice, più preciso e più sensibile il proprio pensiero, aggiunge che « se Leibniz non fosse esistito, la catena della scienza non sarebbe punto spezzata, perchè noi avremmo Newton a prendere il posto lasciato da Leibniz. Se, al contrario, Hegel » ecc. Infatti, pel Vera, il Leibniz è un gran matematico, ma un mediocre filosofo e un diplomatico: diplomatico non solo nelle controversie religiose, ma nella stessa filosofia. « La sua filosofia è la filosofia degli espedienti, delle parole e delle apparenze. Quando non intende la cosa, mette una parola al suo posto, quando una difficoltà lo stringe, non vi si sottrae attaccandola sinceramente e di fronte, ma per l'uscio di dietro ».

E della sua critica concreta basti un esempio. Che è la monade di Leibniz? Questi parte dal principio che ogni essere o ogni sostanza composta, in quanto tale, deve risolversi negli elementi componenti, cioè in elementi semplici e indivisibili; che sono appunto le monadi. — Ora che metodo è questo? Decomporre un tutto nelle sue parti: il metodo che aveva prodotto l'atomismo: metodo volgare, arbitrario, che non si preoccupa niente di giustificarsi. Perchè si decompone? A qual fine? Che si cerca? Nessuna risposta. E si può decomporre un tutto? Ma se certi elementi sono uniti in un tutto, il loro essere dipende anche dalla loro unione, e separarli è distruggerli. Donde poi le escogitazioni puramente

verbali dell'armonia prestabilita e delle fulgurazioni della monade delle monadi, necessarie per ricostituire alla meglio quell'unità malamente infranta. — Critica, che è vera certamente ed hegeliana: ma ha il gravissimo difetto (e difetto tutt'altro che hegeliano!) di essere soltanto negativa; e non saper vedere il pregio grandissimo della monade leibniziana come la prima concezione, nella storia del pensiero umano, dell'autonomia assoluta dello spirito.

Nè più penetrazione e simpatia storica ebbe per l'altro grandissimo filosofo prussiano, E. Kant, malgrado la sua capitale importanza nella genesi dell'hegelismo. Ogni volta che ne scrisse (1), ne disconobbe affatto il valor, guardando solo al lato negativo della filosofia critica, e sconvolgendo co' suoi giudizi tutta la storia che la prepara. Non può intendere Kant, chi non intenda Cartesio. E che è Cartesio pel Vera? Uno scettico, pel suo dubbio, da dar dei punti a Carneade. È vero che la dottrina della verisimiglianza è per l'accademico il risultato della scienza; e il dubbio è, invece, per Cartesio un punto di partenza e il mezzo di purificare la mente che deve accingersi alla ricerca della verità. « Tuttavia, questa differenza fra le due dottrine è più apparente che reale. Imperocchè ogni qual volta si fa del dubbio una condizione o un elemento essenziale della cognizione, ch'egli si mostri al punto d'arrivo... o al punto di partenza... il risultato è lo stesso: si colpisce, cioè, la scienza nella sua essenza, che è l'affermazione, e la si rende impossibile » (2). E non riesce a scorgere mai nè la ragione metodica del dubbio cartesiano, che è dimostrazione di quel carattere essenziale della conoscenza, che è la certezza, o presenza del soggetto nella verità; nè della necessità di quel dubbio, per giungere all'affermazione tutta cartesiana del *cogito*; nè il significato di questo *cogito* (3).

(1) V. specialmente l'*Introd.*, chap. II, § 3, e III, § 1; l'art. *Filosofia critica* (1860) rist. in *Mélanges*, pp. 38-65; e il *Problema dell'Assoluto*, parte IV, Napoli, 1882, pp. 14-31.

(2) *Mél.*, pp. 44-5.

(3) Che non giunse mai a intender il significato del *cogito* cartesiano è provato da una nota dell'ultimo suo scritto, postumo, *Dio secondo Platone, Aristotele ed Hegel*, Napoli, 1885, pp. 8-9: dove, per dimostrare quanto errò Cartesio a credere di poter vincere il dubbio col suo *cogito ergo sum*, comincia dal notare: « Primieramente, quando anche il *cogito e. s.* fosse inteso come un mero fatto di coscienza, è in ogni caso un fatto che non avviene nella pietra, o nelle nuvole, ma bensì nella intelligenza, in altre parole, è un fatto intellettuale, affermato dall'intelligenza ». E non sospetta la singolarissima coincidenza che c'è qui tra il fatto e l'affermazione del fatto.

Scettico Cartesio, due volte scettico Kant: contro il quale il Vera non si stancò mai di ripetere la critica hegeliana (che in Hegel ha un valore affatto incidentale) della assurdità di una ricerca sul valore della cognizione come necessario preliminare all'uso della cognizione stessa. Critica sulla quale non giova insistere troppo contro Kant, che dal bisogno di una preliminare teorica della conoscenza non parte per giungere allo scetticismo, ma alla giustificazione di una sua positiva filosofia; essendo questa la natura propria di ogni filosofia, ossia della filosofia, di essere un circolo, in cui non si può muovere da un punto senza volgere le spalle a tutto il resto del cerchio che si ha da percorrere. Ma, a parte questo punto, che non fu chiaro nemmeno a Hegel, è tutta del Vera la scoperta (in un suo articolo del '60) che « uno dei risultati » dell'analisi kantiana dell'intelligenza « fu, com'è noto, la scoperta di un doppio elemento in ogni atto o operazione del pensiero, di un elemento estrinseco, cioè contingente e variabile, il fenomeno, e d'un elemento intrinseco, necessario e invariabile, il noumeno: il quale venne da Kant suddiviso in categorie e idee » (1). Confusione tra noumeno e categorie o idee (ossia di ciò che vi ha di più opposto per Kant), che non impedisce al Vera di identificare poi il noumeno con la cosa in sè, mediante l'equazione del noumeno con « Dio, l'idea, l'assoluto ». Onde la sua critica di Kant culmina in quest'accusa, che « in realtà, la sensazione costituisce il criterio della filosofia critica, e tutti i suoi ragionamenti vertono intorno a questo principio: l'assoluto, il noumeno, la cosa in sè (*Ding an sich*), come Kant la chiama, non possono esser conosciuti ed affermati, perchè non possono essere sentiti e immaginati ». Così davvero che Kant stesso (quello sopra tutto della seconda edizione della *Critica*) si sarebbe visto camuffato da scettico!

Il Vera dovette più tardi, io credo, leggere l'opera maggiore di Kant, e della sua dottrina tornò a discorrere un po' distesamente

Nell'*Introduction* del 1855 (pp. 140-1 n.) aveva detto che per Cartesio quel principio ha un senso non ontologico, ma soltanto psicologico, ed esprime un fatto che si constata pel senso interno. Come tale, il *cogito* mi può dare la mia esistenza tanto quanto può darmela qualunque altro fatto psicologico *io sento, ho fame, ho sete*. Dimenticando così quello che aveva detto (chi sa per quale imparaticcio) a p. 37: « une sensation n'existe pas qu'autant qu'elle est pensée »; e ignorando forse che *cogito* per Cartesio significa penso in generale, e quindi anche sento, ho fame, ho sete.

(1) *Mél.*, p. 48.

all'Accademia delle scienze morali e politiche di Napoli nel 1882. Dopo la solita accusa di scetticismo larvato, prese ad esporre umoristicamente la teoria kantiana dell'esperienza, accennando la decomposizione dell'atto dell'intendimento in forma a priori e contenuto a posteriori, o categoria e dato sensibile. Due elementi, che non sono separati, ma uniti indivisibilmente.

Come, adunque, s'incontrano e si uniscono? Nulla di più semplice. Quando il mondo esterno, la natura, viene col concorso della sensibilità a bussare alla porta della intelligenza, questa sorge dal suo letargo, trae fuori dal suo arsenale le categorie, e risponde alla chiamata battezzando e imponendo un nome all'obbietto, e impartendo con ciò a sè stessa una esistenza e una realtà obbiettiva. Quindi l'esperienza è un battesimo in cui il neonato, l'obbietto esterno, riceve un nome, una forma razionale che lo trasforma in un qualche d'intelligibile (1).

E dopo questa caricatura, eccolo a far la voce seria e rimproverare Kant di aver diviso i due elementi dell'esperienza: chiudendo gli occhi, malgrado i magistrali lavori dello Spaventa, che c'erano stati in Italia, e malgrado le profonde interpretazioni di Schultze e di Beck prima, e poi di Fichte (che il Vera non avrebbe dovuto ignorare), su tutta l'attività creatrice dello spirito, che plasma e governa l'esperienza di Kant.

Qui, se non confonde più categorie e noumeni, continua a ritenere sinonimi nel linguaggio kantiano noumeni, cosa in sè e idee, e la ragione chiama « facoltà dei noumeni, cioè delle idee propriamente dette » e dalla semipassività delle categorie, la cui funzione è subordinata al concorso dell'oggetto esterno, argomenta:

Se gli elementi, o principii che costituiscono l'esperienza, sono limitati, subordinati e passivi, ne siegue ch'essi presuppongono un principio attivo che li domina, che è il loro comune principio, la loro unità, e di cui sono le differenze, i momenti. La cosa in sè, il noumeno, l'idea di Kant altro non può essere che siffatto principio. Il noumeno è il principio del fenomeno, vale a dire della categoria e dell'obbietto sensibile, come anche del loro rapporto, della loro unione, cioè, nell'atto sperimentale, nel fenomeno.

E così, per intendere la sintesi a priori guarda all'estremo opposto di quello, a cui la storia della filosofia già, continuando Kant, aveva guardato. — Bertrando Spaventa, che udì quella critica, si

(1) *Il Probl. dell'Ass.*, parte IV, p. 17.

racconta che uscisse dalla sala crollando il capo, e dicendo a un suo scolaro: — Hai sentito? —

Eppure, nell'*Introduction à la philosophie de Hegel* il Vera riconobbe che accanto ai risultati negativi della critica, vi son pure in quella filosofia « des germes si féconds, des vues si larges et si riches, et une intuition si profonde de la science, qu'elle était destinée à susciter un grand et nouveau mouvement » (1). Ma lì dall'indirizzo stesso della sua ricerca, in cui (forse sulle orme di qualche storia della filosofia postkantiana) si proponeva di sbazzare in qualche modo il risorgimento dell'idealismo fino al suo culminare in Hegel, era stimolato a cercare in Kant l'addentellato della filosofia posteriore. Eppure, anche lì, quali sono pel Vera i meriti di Kant? Tutto si riduce a questo: che Kant, pel primo nei tempi moderni, ha ricondotto l'idealismo sul terreno dell'ontologia, provocando così, dopo Platone, una nuova ricerca sulla natura delle idee. Infatti, « movendo dal principio che ogni conoscenza si fonda su una forma primitiva del pensiero, fu condotto a seguire il pensiero in tutte le sue applicazioni e in tutte le sfere della sua attività, e a fissare per ciascuna d'esse l'elemento essenziale che la regge e determina. Donde numerose ricerche concernenti la cerchia intera delle cognizioni, la metafisica, la morale, la natura, la religione, il diritto, l'arte,... dove Kant si sforza sempre di cogliere le leggi invariabili e assolute dell'intelligenza ». Sicchè il pregio dell'idealismo kantiano consisterebbe nell'esempio dato di una indagine universale governata da unità di principii: l'unità della scienza e del metodo: « voilà le côté positif et vraiment fécond de la philosophie de Kant, et c'est par ce côté qu'elle se rattache au mouvement ultérieur de la philosophie allemande ». Concetto che non gli potrebbe servire punto a una qualunque ricostruzione di questa filosofia; se egli (messo, forse, sulla strada dalla sua fonte) non passasse poi a determinarle altrimenti, facendo consistere l'unità di principio, portata da Kant in tutta la scienza, nell'idea considerata come condizione assoluta della conoscenza, e il processo speculativo da Kant a Hegel nel passaggio dell'idea stessa da condizione della conoscenza a principio assoluto delle cose. Quel che segue infatti, dove si fa a mostrare che i germi di questa trasformazione erano già in Kant, non può essere pensiero del Vera, il quale non se ne ricordò mai, in séguito, nei suoi giudizi su Kant. Il passaggio da Kant a Hegel

(1) *Intr.*, 1.^a ed., p. 50.

era per lui oscuro, e chi sa donde è attinta questa giustissima osservazione, dove talune espressioni incerte e poco esatte tradiscono la conoscenza indiretta: che « nella filosofia kantiana, quantunque essa faccia una larga parte all'esperienza, considerata come condizione all'esercizio dell'intelletto e il solo mezzo di verificare il valore oggettivo delle sue leggi, il pensiero conserva la sua superiorità sull'esperienza, e, anzi che ricevere da essa le sue leggi, glielie impone in guisa che esso foggia (*façonne*) e si assimila i fenomeni, i quali non possono giungere a lui se non attraverso le sue forme e le sue leggi »; e quest'altra idea, più profonda, che « l'atto trascendente e sintetico della coscienza, io penso, vi è presentato come la condizione essenziale e, per dir così, il *substratum* di ogni conoscenza, e costituente l'unità della coscienza e di tutti i suoi elementi, delle sue appercezioni interne o esterne, delle categorie e delle idee come dei materiali forniti dall'esperienza ».

Anche il passaggio da Kant a Fichte (il Vera pare non sappia nulla dei minori kantiani che spianano la via a Fichte) è bene rappresentato (in apparenza almeno): osservandosi che le leggi del pensiero non sono poi elementi vuoti e inerti, ma potenze, forze che producono i fenomeni; e che il loro centro è in quell'unità profonda dell'Io (« la cui forma più elevata è l'atto sintetico del pensiero »); e però dall'Io scaturisce ogni attività dell'intelletto, e quindi questo mondo esterno e oggettivo, su cui l'intelletto si esercita. Donde Fichte, che pone nell'Io l'unità delle cose. Ma le poche pagine dedicate al pensiero di Fichte sono seguite da critiche, che dimostrano la scarsa familiarità del Vera con quel pensiero in relazione ai principii più profondi della *Critica*, e la sua incapacità di apprezzare storicamente questi punti capitali della preparazione allo hegelismo. Tutto il progresso di Fichte è raccolto in queste tre osservazioni, o superficiali o erronee affatto: 1.º che Fichte ristabilì l'unità della intelligenza, che Kant aveva spezzata con la sua divisione della ragione, in pratica e speculativa; 2.º dedusse con metodo rigoroso l'una dall'altra le varie parti della conoscenza, facendo così sentire sempre di più il bisogno e mostrando insieme la possibilità di organizzare la scienza secondo i rapporti interni delle sue parti; 3.º facendo dell'Io il principio del pensiero e dell'essere, « provocava ricerche più profonde sulla natura e le leggi del pensiero e i loro rapporti con le cose, e preparava la via alla *filosofia dello spirito* di Hegel ». Ma la parte negativa, al solito, supera di gran lunga la positiva; e le censure si accumulano l'una sull'altra con una desolante inintelligenza. Ne do qualche esempio.

Le deduzioni di Fichte non penetrano gran che nella natura delle cose, di modo che non si vede nè perchè nè come si producano le opposizioni e come si passi da un termine all'altro. — Il non Io è contenuto bensì nell'Io (anzi, dice il Vera, *dans la notion même du moi*) ma questo punto non è dimostrato; perchè Fichte non s'era elevato a quel metodo che ricava dal concetto di una cosa la sua differenza e la sua unità. Il suo metodo era ancora accidentale ed estrinseco; e però egli ridusse tutte le opposizioni a quelle di Io e non-Io, laddove la contraddizione c'è anche nel non-Io preso separatamente (bel gusto, invero, a prenderlo separatamente, dopo Fichte!). — E poi l'Io è un concetto o una forza? (domanda, che è una rivelazione o una confessione rispetto alla posizione del Vera nell'intendere la natura del movimento del pensiero nella logica hegeliana). — Ancora: l'Io di Fichte se è un Io relativo, contingente e finito, si lascia sfuggire l'assoluto e l'infinito della scienza; se è l'Io assoluto, allora la sua tendenza, il suo sforzo infinito per attingere l'assoluto è inesplicabile. E via di questo passo, o con questi salti. Ma il più curioso è che il Vera infine dice: « TELLES (!) sont les lacunes que présentent la doctrine de Fichte et que Schelling s'efforça de faire disparaître ».

E sorte non migliore, per scarsa o nessuna conoscenza diretta e per divergenza di punto di vista, càpita quindi a Schelling, di cui il Vera, non occorre dirlo, non sospetta nemmeno il reale motivo speculativo e il progresso vero su Fichte: e il cui sistema giudica, a un tratto, come « *plutôt une oeuvre d'art qu'une oeuvre vraiment scientifique,.... plutôt le produit de la jeunesse que de la maturité de la pensée d'une vive et riche imagination que de cette intuition profonde et réfléchie, qui est le résultat des procédés sévères de la science* » (1).

Se così giudicava i maggiori filosofi tedeschi, che non fossero Hegel, qual meraviglia che non tenesse in nessun conto tutti i filosofi italiani? Quanto più d'ingegno e di dottrina spiegava il suo collega napoletano B. Spaventa a mettere, come si dice, in valore la filosofia italiana, dimostrando con le sue penetranti investigazioni i tesori di pensiero che si celavano nelle sue viscere, tanto più il Vera, la cui cultura s'era formata fuori d'Italia, e che, scrivendo in Francia, aveva finito col non dire più 'i francesi', ma

(1) Giudizi alquanto più moderati, ma non più profondi, diede su Kant, Fichte e Schelling nell'Introduzione al t. I della *Philos. de l'esprit*, chap. I.

‘ noi ’ (1); e imbevutosi dell'hegelismo, non aveva più saputo guardare all'Italia con altri occhi, che quelli onde, in generale, tutti i romantici tedeschi vi guardarono commiserando (2); tanto più, il Vera, per cui dunque non esisteva il problema dello Spaventa, di edificare sulle fondamenta, e svolgere il pensiero italiano, movendosi dentro di esso e movendosi con esso, più s'impuntava, assai poco

(1) Nell'articolo (del '48) *Un mot sur la philos. et la Révolution française*, a proposito di certi confronti che non gli garbavano tra Francia e Inghilterra: « Ainsi nous avons, comme l'Angleterre, trois pouvoirs, et au premier coup d'oeil notre constitution n'est qu'une copie de la constitution anglaise »: *Mél.*, p. 230.

(2) Curioso assai un punto della polemica dibattutasi nel 1875-76 tra lui e il Treitschke, a proposito della formola cavouriana « libera Chiesa in libero Stato »; polemica in cui lo storico tedesco, biografo del Cavour, prese le parti di questo; e contro le querimonie del Vera intorno alla mancanza di religiosità degli italiani gli toccò di scrivere molto ragionevolmente nei *Preussische Jahrbucher*, da lui diretti: « Ella parla molto severamente e, secondo a me sembra, non molto giustamente della vita religiosa della patria sua. Ogni grande popolo civile prende parte nel modo suo proprio al lavoro dell'umanità: rimproveri ed accuse non cambiano in nulla il genio particolare e primitivo delle nazioni. Se è vero che la sua nazione concepisca la religione meno profondamente ed intimamente di noi germani, ha in scambio operate cose molto più grandi in altre provincie della vita spirituale. L'opposizione e l'affinità dell'incivilimento tedesco ed italiano mi si sono presentate una volta molto crudamente allo sguardo, quand'io trovai nella Galleria degli Uffizi fra le opere di Raffaello e di Andrea del Sarto un quadro del nostro Luca Cranach. Esso rappresenta, nella maniera goffa e dura del Cranach, l'amico di Martino Lutero, Federico di Sassonia: al basso si leggeva la seguente iscrizione:

*Er stift' eine hohe Schul' auf' s Neu'
zu Wittenberg im Sachsenland
und aus derselb' kam Gottes Wort
und that gross Ding an manchem Ort.*

« Qual differenza fra questi versi barocchi, fra queste rozze fattezze e la perfetta bellezza dei quadri italiani circostanti! E pure sarebbero la moderna cultura e la moderna civiltà egualmente inconcepibili senza gli artisti del vostro Cinquecento, come senza la parola di Dio, che fu predicata a Wittenberga. Io mi contento dunque di riconoscere il fatto... » (in VERA, *Saggi*, pp. 154-5). *Bene amat qui bene castigat*, riprese mezzo adontato il Vera. E perchè tirar fuori il Cranach, e il suo ritratto di Federico di Sassonia, che non è la migliore delle sue opere? Nel tempo stesso del Cranach non aveva la Germania Alberto Dürer e Holbein? E non aveva avuto Giovanni d'Eyck, tanto lodato da Goethe, che se ne intendeva? E perchè citare quei brutti versi di un periodo, in cui la Germania aveva scrittori come Reuchlin, Melanchton, Hütten e lo stesso grandissimo Lutero? — E così via, facendo il pedante, e non entrando mai nella sostanza dell'osservazione del Treitschke.

hegelianamente, ad asserire che in Italia non s'era mai filosofato, e che bisognava rifarsi da capo. Una eccezione parve talora farla pel Bruno, celebrato da Hegel come « nobile anima, che sente in sé l'immanenza dello spirito e intende l'unità della sua essenza e dell'essenza universale come tutta la vita del pensiero » (1). Nella sua prolusione a Napoli (2), l'occasione stessa l'obbligò quasi a ricordare i due grandi nomi napoletani: Bruno e Vico. E il primo mise al di sopra del secondo, quantunque manchi a quello « soprattutto il punto di vista, o concetto storico, concetto importantissimo e che è il segno caratteristico, e dirò come il trionfo della filosofia moderna »; e l'abbia invece il Vico, e sia anzi la sua originalità. Pure, « Bruno è un profondo metafisico, a tal segno ch'è come l'eco dell'antica filosofia e il precursore della moderna ». Ma non andò (né credo potesse con la cognizione che doveva averne) oltre tali e simili generalità; a cui si attenne anche lo scolaro Raffaele Mariano in quel suo *pamphlet* sulla filosofia contemporanea italiana, in cui si fece, come già in altri scritti, organo del pensiero del Vera. Tra Bruno e Vico il Vera non vedeva che tenebre. Di Campanella mai una parola, che io sappia. Vico è lodato caldamente in un articolo (L'esegesi), scritto in Inghilterra, nel 1857 (3), con qualche accento d'italianità: lodato come « genio profondo e originale » « uno dei primi, per non dire il primo, ad entrar nella carriera » in cui andarono poi tanto innanzi i tedeschi, della critica erudita e della filologia: come quegli che nel *De antiquissima Italorum sapientia* « ha poste le basi della critica filosofica delle lingue », nel *De unico principio et fine iuris* (sic) « ha poste le basi della critica del diritto e nella *Scienza nuova* ha fondato la filosofia della storia, e quindi i principii della critica storica » e con la sua teoria sul « vero Omero » va considerato « come il punto di partenza e il motore di tutte le ricerche posteriori sulla questione omerica ». Ma questo giudizio fu molto modificato più tardi (4), in parte corretto (giacchè quel che concerne il *De antiquissima* ne aveva bisogno), in parte peggiorato e ravvolto in un apprezzamento complessivo superficialissimo. « Vico è un mediocre metafisico. Trasportando l'idea platonica, e anzitutto l'idea della repubblica di Platone nella

(1) *Gesch. d. Phil.*, ed. Bolland, p. 779.

(2) *Mélanges*, pp. 113 sgg.

(3) *V. Saggi*, pp. 243-7.

(4) Vedi una specie di autoconfessione in una nota del MARIANO alla *Introd. alla filos. d. storia*, lezioni di A. VERA, Firenze, Le Monnier, 1869, p. 63.

storia, comprese che deve avervi una storia ideale. Questo intese, ma mal comprese; e mal comprese ed attuò, perchè alla verità e altezza del concetto non aggiunse una facoltà veramente speculativa ». Non seppe addentrarsi nella cognizione dell'idea, « sia con uno studio profondo delle dottrine platoniche e aristoteliche, sia con indagini proprie e veramente originali ». Avrebbe dovuto costruire prima l'idea della storia, e quindi desumere il fatto o storia reale delle nazioni. E invece mosse dal fatto, la storia di Roma, onde non potè intendere l'Oriente, la Grecia, il Cristianesimo e le nazioni e la storia moderna (che sono, come ognun vede dall'indice della *Filosofia della Storia* di Hegel, le altre parti della trattazione hegeliana oltre la storia romana). Più tardi disse che Vico intravvide, non vide la vera idea della storia⁽¹⁾. Viceversa, discorrendone più di proposito nella *Introduzione alla filosofia della Storia*⁽²⁾, tornava ad asserire che « il gran pregio di Vico, che niuno potrà rapirgli, sta in questo, nell'aver per primo riconosciuto che l'idea è il principio della storia ». Ma, con l'usata deplorabile confusione, accettava l'interpretazione platonica che il Vico stesso fa delle sue idee, parendogli chiaro che « studiando la teorica platonica delle idee, comprendendo, cioè, l'importanza e la funzione dell'idea nell'universo, si giunge naturalmente al punto di vista di Vico ». E d'altra parte, guardando poi all'applicazione che il Vico aveva fatto della sua dottrina alla scoperta del vero Omero, dove il Vico non avrebbe inteso che l'idea non si manifesta se non incarnandosi in certi individui, non dubitava di arguirne che « Vico non intese la vera natura dell'idea, nè quella del suo rapporto con la storia e con l'individuo ».

E dopo Vico? « Vico » risponde per lui il Mariano, « è un'apparizione che non ha antecedenti e non lascia tradizione »⁽³⁾. E poichè Vico non ebbe coscienza della metafisica richiesta dal suo concetto storico della scienza, si può dire che « il pensiero italiano chiuda il suo ciclo storico con Bruno, e s'estingua, se così può dirsi, sul suo rogo ». Doloroso a dirsi: l'Italia moderna non esiste nella storia, se esistere nella storia significa rappresentare un'idea; o esiste pel suo papato. Dall'alto di questo giudicatorio universale, che diventavano quei pigmei di un Galluppi, di un Rosmini, di un Gio-

(1) *Prolusioni alla storia della filos. e alla filos. d. storia* (1862), Napoli, 1863, pp. 35, 66-8.

(2) Firenze, 1869, pp. 63 sgg.

(3) *La philos. contemp. en Italie*, Paris, 1868, p. 2.

berti, di cui faceva tanto caso lo Spaventa? Il Mariano risponde: « A nostro avviso, i filosofi italiani degli ultimi tempi non hanno contribuito in nessuna maniera con le loro dottrine al movimento e allo sviluppo del pensiero filosofico; poichè, oltre a venire quando tutto lo sviluppo di questo pensiero era già compiuto, essi si chiudono in punti di vista esclusivi e subordinati. Le loro dottrine non sono sistematiche, nascono non si potrebbe dire donde nè come, senza aver nemmeno una coscienza chiara di se stesse, nè della filosofia in generale; e infine segnano un regresso e una decadenza del pensiero ». La tesi dello Spaventa, che non intendeva si potesse trapiantare in Italia una filosofia la quale non avesse nessun appiglio nella tradizione del suo pensiero e andava orgoglioso di aver dimostrato che tutti i nostri più grandi pensatori da Bruno e Campanella al Gioberti s'erano mossi nello stesso circolo del moderno pensiero europeo, pareva al Mariano e al Vera « falsasse il concetto della filosofia, del suo oggetto e della sua storia », uno di quei « *tours de force* intellettuali, che non sono rari, che sono anzi disgraziatamente troppo comuni, e consistono nel mettere in una dottrina quel che è nel nostro proprio pensiero e nel pensiero d'un altro ».

Bella testa davvero quello Spaventa, che veniva a dire ⁽¹⁾ a questi asini papalini degl'Italiani, che alla fin fine la filosofia di Hegel non era poi l'ultima parola dello spirito speculativo, e che non si doveva ripetere e commentare meccanicamente le sue deduzioni come tante formole sacramentali. « Parole sonore, ma vuote. L'essenziale è intendere quelle deduzioni e quelle formole, come piace allo Spaventa di chiamarle. Ma lo Spaventa le intende? Par di no, dacchè identifica [e non era vero] Gioberti e Hegel. Poi che il pensiero di Hegel possa essere ulteriormente svolto e compiuto entro certi limiti, nessun hegeliano, noi crediamo, si rifiuterà di ammetterlo. Ma se lo Spaventa avesse inteso la storia della filosofia e l'hegelismo, avrebbe visto che non sono possibili svolgimenti ulteriori deviando o usando dal pensiero hegeliano, e in questo senso può dirsi che la filosofia di Hegel sia per l'appunto l'ultima parola dello spirito speculativo ». Che poteva essere magari la convinzione dello Spaventa, ove si dia a questa frase un significato rigoroso, che non era disposto di certo a darle nè il Mariano nè il Vera, quando

(1) V. *La filosofia ital. nelle sue relaz. con la filos. europea*, ed. Gentile, p. 238.

questi scriveva p. e. che « la filosofia di Hegel chiude, quanto alle parti costitutive, il ciclo storico della filosofia; quantunque non vogliamo negar con ciò la possibilità di altri svolgimenti, ma sempre di un ordine particolare e subordinato, che il pensiero filosofico potrà ammettere » (1). — Uomo pericoloso quello Spaventa, infido hegeliano! Quei suoi *Principii di filosofia*, cominciati a pubblicare nel 1867! Sempre quel suo fare d'uomo che dice e non dice (*les mêmes allures contournées et détournées!*), quell'ambiguità di linguaggio, quell'hegelismo che non è punto hegelismo: « una logica hegeliana che si dà delle arie di non sappiamo qual'altra logica: infine, una filosofia nuova, ma stranamente nuova, prima perchè vi si dà per nuovo quel che Hegel stesso e dopo Hegel alcuni de' suoi discepoli hanno esplicitamente e da lungo tempo insegnato, e poi, sopra tutto, perchè non si potrebbe dire che cosa è, donde viene e dove va, e perchè non può avere altro risultato che di creare o perpetuare l'equivoco, la confusione e l'indisciplina degli spiriti ». Così dal Vera aveva imparato a giudicare dello Spaventa uno scrittore, che, tanto per accreditare la filosofia hegeliana, rifaceva in quattro e quattr'otto e tenendosi sempre sulle generali, senz'analisi di testi, nè discussione di punti controversi, la storia della filosofia italiana della prima metà del sec. XIX, e sentenziava che quella specie di eclettismo del Galluppi era un « fenomeno isolato e accidentale » che non s'era accorto di venire al mondo quando il movimento filosofico tedesco con Hegel era *achevé, lorsque l'idéalisme était une doctrine constituée* (povero Galluppi!). Il pensiero del Rosmini è più vasto e completo, ma è un vano sforzo « di risuscitare la filosofia scolastica », e, per questo lato, un regresso. Gioberti poi « non soltanto un'apparizione inutile nell'ordine del pensiero come in quello della storia, ma la negazione della storia e della scienza » (2).

Lo Spaventa ne aveva fatto la satira anticipata, ricordando a proposito di costoro che non vedevano nulla di nulla in Italia, e la filosofia morta da due o trecento anni e si scalmanavano a raccomandare l'idea, a rifarsi dall'idea, e sopra tutto a far come loro (« guardate a noi, fate come facciamo noi, e dite come diciamo noi: una, due, tre; e ritornerete vivi, sani e salvi; e sarete felici »); « un tale, brav'omo del resto; il quale un giorno, di pien meriggio,

(1) *Intr. alla filos. d. st.*, a cura del Mariano, p. 19.

(2) Il *pamphlet* s'intitola « *essai de philosophie hégélienne* ».

nel mese di luglio, non sapendo che fare e avendo accolto in casa, nel suo gabinetto, numerosi amici, chiuse ermeticamente le imposte delle finestre e l'uscio, e all'oscuro accese subitamente un suo lumicino, e fattosi in mezzo, non per gioco, ma col maggior senno del mondo, sciamò: — Non temete; ecco, io vi riporto la luce! » E aggiungeva amaramente: « Mi fu detto poi, che il brav'omo finì i suoi giorni al manicomio, e non parlava d'altro che del lume spento e del suo lumicino » (1).

VIII.

Quando nel 1855 imprese la sua volgarizzazione della filosofia hegeliana, Augusto Vera non s'era proposto se non di tradurre in francese la piccola *Enciclopedia* di Hegel, come già erano state tradotte le opere principali di Kant, Fichte, Schelling, l'Estetica dello stesso Hegel e una parte della *Logica*. Ma estremamente prolisso com'era, e com'è degli scrittori che non approfondiscono il pensiero e scivolano sulla superficie delle difficoltà, postosi a scrivere un proemio introduttivo alla traduzione, la materia gli crebbe ben presto tra mani fino ad imporgli la necessità di pubblicare questo scritto a parte, come formante da solo un tutto « indipendente, sotto certi aspetti, dal sistema di Hegel », le cui tre parti pensò quindi di dare poi in tre volumi distinti (2). Se non che, nel 1859, quando potè cominciare a pubblicare la sua traduzione, pensò che se a tutta l'Enciclopedia aveva mandato innanzi una introduzione generale, una speciale per la *Logica*, ossia per la prima parte, da cui gli toccava di cominciare, sarebbe stata pure opportuna. E così per la sola *Logica* occorsero già due volumi (3); come tre gliene

(1) *Logica e metafisica*, ed. Gentile, pp. 9-10.

(2) *Avertissement* premesso alla prima edizione della *Intr. à la philos. de Hegel*, Paris, 1855.

(3) Ingrassati nella seconda edizione (riveduta e molto corretta) venuta in luce quindici anni dopo, con la traduzione di tutte le aggiunte ai singoli paragrafi fatte all'*Enciclopedia* dagli scolari, che curarono l'edizione postuma delle opere hegeliane, servendosi di appunti e di quaderni di scuola. Queste aggiunte (*Zusätze*) il Vera non aveva tralasciate nella *Filosofia della natura* e nella *Filosofia dello spirito*. Tutti i volumi delle traduzioni hegeliane del Vera furono pubblicate a Parigi dalla Librairie philosophique de Ladrangue, passata poi a Germer Baillièrre. La prima edizione della *Logica* ha una prefazione e introduzione del Vera (riprodotta nella seconda) di pp. 1-vii e 1-159 nel t. I. Nella seconda edizione precede un nuovo *avant-propos* (in data 31 ottobre 1872) di pp. v-xiv.

occorsero per la *Filosofia della natura* (1), infarcita di lunghissime note, oltre la solita vasta introduzione; e due infine per la *Filosofia dello spirito* (2), ma grossi: perchè, pubblicato a tre anni di distanza dal primo, il secondo gli parve che non potesse andar privo di una nuova speciale introduzione. E tra introduzioni prime e seconde, *avant-propos* e *avertissements* premessi agli *avant propos*, commenti perpetui, appendici, polemiche si esaurì tutta la sua attività letteraria non impiegata nel tradurre il testo. Tutta, o quasi tutta. Quando parve proporsi un tema di trattazione originale, come il *Cavour* (1871) e il *Problema dell'Assoluto* (1872-82), in fatto continuò egualmente a discettare intorno all'uno o all'altro punto di dottrina hegeliana; e quando, come nel *Problema dell'Assoluto* doveva pure levar l'ala per voglia di volare, finiva tosto per fare come il cicognino dantesco, che

non s'attenta
D'abbandonar lo nido, e giù la cala.

E lasciava quindi interrotto il suo lavoro.

L'opuscolo sulla *Pena di morte* (1863) (3), che, per il vivo interesse che suscitava allora la questione in Italia, fu degli scritti più noti, più letti e discussi del Vera (4), è anch'esso un commento a

(1) T. I, di pp. xii-628 (le prime 184 occupate dalla Intr. del tr.), nel 1863; t. II, di pp. 440, nel 1864; t. III, di pp. 574, nel 1865.

(2) T. I, di pp. cxii-472, nel 1867; t. II, di pp. cxv-524, nel 1870. Nel 1876 prese a pubblicare una trad. della *Filosofia della religione* « accompagnée de plusieurs introductions » oltre il solito commento perpetuo (t. I, pp. clxix-434). Ma non andò più in là del t. II (di pp. cxclv-488) uscito nel 1878: ossia del primo volume del testo di Hegel. Quella fatica l'aveva esaurito: « Il lavoro continuo », scriveva nei primi del '78 al Mariano, « è forse la cagione principale del non essere da qualche tempo la mia salute quale potrei desiderarla. E sia l'età, sia la difficoltà delle materie trattate, certo è che non ho mai sentito il peso del lavoro come nel comporre questo secondo volume della *Fil. d. relig.* E fosse terminato! richiede ancora parecchi mesi ». E terminato il lavoro, scriveva allo stesso: « Ho ripreso a lavorare, ma sento di essere ancora molto stanco; e più forse dell'essere stanco, non so, può in me una certa svogliatezza: lo stato caotico del mondo mi conturba. A momenti verrebbe fatto di esclamare con S. Paolo *Cupio dissolvi!* » (MARIANO, *A. Vera*, p. 49). Tra le sue carte fu trovato abbozzata la traduzione d'una parte del secondo volume del testo.

(3) Rist. nei *Saggi*, pp. 37-78.

(4) Gli scrisse contro Vittorio Imbriani: *Pena capitale e duello*, nella *Riv. bolognese*, a. III, fasc. 3; ma gli scolari del Vera ne fecero apologie e commenti: R. MARIANO, *La pena di morte*, considerazioni in appoggio all'opuscolo del prof. Vera, Napoli, 1864; MARIANO VITTO, *Contro l'abolizione della pena di*

un'opinione dell'Hegel. L'*Introduzione alla filosofia della storia* (1869) sono corsi di lezioni, raccolte da uno scolaro, le quali non hanno nessuna pretesa d'originalità scientifica. Lo *Strauss, l'antienne et la nouvelle foi* (1873) si propone di chiarire e confermare la filosofia della religione di Hegel contro il radicalismo teologico dello Strauss. Si può dire pertanto che tutta l'opera del Vera si riduca alla traduzione e al commento dell'Enciclopedia di Hegel con speciale insistenza sulla parte che riguarda la filosofia della religione. Opera certamente assai benemerita pei vantaggi arrecati alla cultura delle nazioni latine, principalmente della Francia e dell'Italia, in un tempo in cui la filosofia di Hegel era venuta in discredito, le sue opere apparivano in conseguenza assai più difficili che in realtà non siano, e facevano torcere il muso agli studiosi, i quali non avrebbero forse letto nulla di lui, se non avessero avuto a portata di mano quell'Hegel volgare (come avrebbero detto i nostri antichi), così agevolmente accessibile nello sciolto francese in cui il Vera lo dilavò, e così largamente illustrato da chi non dubitava di parlare come l'autentico interprete dello hegelismo. Soltanto in questi ultimi anni le sue traduzioni sono state, nel rinnovato studio di Hegel, riscontrate accuratamente con l'originale; e trovate assai malfide (1). Se nella prima traduzione della *Logica* gli errori d'interpretazione erano frequenti, i lettori non lo seppero forse prima che ne li avvertisse lo stesso Vera quando li corresse nella seconda (2). Lo stile discorsivo, senza muscoli e senza nervi del traduttore non somigliava punto a quello di Hegel: ma chi se n'accorgeva? I punti più delicati ed essenziali dello hegelismo nelle interpretazioni veriane andavano alterati. Il corrito generale e il carattere fondamentale di questa filosofia attraverso tali interpretazioni eran cancellati o apparivano troppo biaditi. E questo era certamente difetto ingente per la fortuna del pensiero hegeliano e il progresso speculativo. Ma non è per altro da credere che una più schietta traduzione e una interpretazione più rigorosa del pensiero hegeliano sarebbe bastato in quel ven-

morte, considerazioni lette nella sala della Società democratica di Napoli, Napoli, 1864 (contro la confutazione delle idee del Vera fatta da E. Pessina). Su questo scolaro del Vera, M. Vitto, professore di filosofia nei licei, v. un cenno in MARIANO, *La philos. contemp.*, p. 161 n.

(1) Vedi la pref. di B. CROCE, alla sua trad. della *Enciclopedia*, Bari, Laterza, 1907.

(2) *Logique* 2, I, p. vi.

tennio tra il 1860 e l'80 in cui cadde l'opera del Vera, a dare una direzione diversa allo spirito filosofico, invaso com'era dalla brama dei fatti e dal disgusto d'ogni speculazione. E d'altra parte, c'è in ogni grande filosofo e in ogni grande scrittore una folla di verità particolari, frammenti e scheggie luminose di pensiero, di cui giova pure arricchire ed accade sempre provvidenzialmente che venga arricchito il patrimonio generale della cultura, e impinguato quello che si può dire il terreno spirituale, da cui germogliano, maturate che siano le stagioni opportune, i nuovi pensieri, e da cui pur continuamente traggono il loro succo vitale tutte le forme dell'attività umana. Chi potrebbe dire, da questo aspetto, quanto sia il beneficio arrecato alla cultura dalle fatiche del Vera?

Questa fu la sua parte: la parte del commentatore, che si chiude nel pensiero del suo autore, quasi in un cerchio di Orbilio, e non vede come sia più possibile uscirne. Il gran « Commentatore » del medio evo disse di Aristotile, che egli era stato la regola della natura e come un modello in cui essa aveva cercato di esprimere il tipo dell'ultima perfezione; posto al più alto grado dell'eccellenza umana, cui nessun uomo mai aveva saputo pervenire: la sua dottrina « la verità sovrana; perchè il suo intelletto è stato il limite dell'intelletto umano, sicchè di lui possa a ragione dirsi esserci stato dalla Provvidenza dato per imparare tutto ciò che è possibile sapere »; e che insomma egli « è il principio di ogni filosofia: non si può differire se non nell'interpretazione delle sue parole e nelle conseguenze da ricavarne » (1). E le stesse cose, su per giù, ripete di Hegel, come già in parte abbiamo visto, il Vera, lieto di potersi dire *un hégélien pur, un hégélien à outrance* (2); pronto a protestare che gli anni e la riflessione non facevano che fortificare la sua convinzione che « la philosophie de Hégel est la seule philosophie véritable, la philosophie absolue » (3); che sempre *Hégel a raison contre tous* (4), perchè egli è non pure uno dei più potenti pensatori, ma il più potente forse che sia mai esistito (5). Nella *Introduction* del 1855 riconosceva ancora un qualche valore al concetto (hegelianeggiante) (6) di Leibniz della *philosophia perennis*;

(1) RENAN, *Averroès et l'averroïsme* 5, pp. 55-6.

(2) *Phil. de l'esprit*, t. II, pp. IX e CIII; *Phil. de rel.*, t. II, p. II.

(3) *Phil. rel.*, I, p. II.

(4) Ivi, p. LXXI.

(5) *Intrad.*, p. 3.

(6) Ivi, pp. 28-9.

ma nel 1873, polemizzando con lo Strauss « in nome della filosofia » teneva a dichiarare com'egli la intendeva. « Per me, lo confesso, quando sento di parlare di una filosofia in generale, di quella filosofia che Leibniz e altri sulle sue tracce chiamano col nome sonoro di *philosophia perennis*, chiudo gli occhi e gli orecchi, e preferisco non vedere nè sentire, che sentire e vedere mercè d'una tale filosofia ». E si appellava al principio, hegeliano senza dubbio, che la filosofia non può essere che una determinata filosofia; ma continuava, distruggendo *ipso facto* il valore di quel principio: « E questa filosofia non mi stancherò di ripeterlo, e, per quanto è in me, di dimostrarlo, è la filosofia hegeliana » (1): laddove una delle determinazioni essenziali della filosofia hegeliana era appunto questa di adeguarsi alla storia della filosofia o, se si vuole, alla *philosophia perennis*, in cui tutte le determinate filosofie sono la filosofia veramente determinata.

E da quest'angusta e in certo senso materialistica concezione della filosofia hegeliana, tutta chiusa in una individualità semifantastica, sorretta dalla rappresentazione di certi libri e di certe parole o di una certa persona vissuta in certi tempi e luoghi, il Vera era trascinato a perpetrare un vero tradimento della filosofia di Hegel: da lui disarmato e consegnato, legato mani e piedi, al primo venuto dei suoi avversarii. Poichè una volta concepito un sistema filosofico come chiuso in sè, senza rapporti con gli altri sistemi, prodotto di una speciale visione del mondo, che non ha che fare con gli altri possibili punti di vista, quasi spettacolo che si goda in una stanza, di cui non può saper nulla chi non vi sia entrato, cotesto sistema non si può dimostrare a chi non sia già persuaso della verità sua; perde cioè la sua universalità, la sua verità, il suo valore di pensiero, che non è mai atto di uno senza esser atto di tutti: perde la vita del pensiero che è espansione e forza invadente, conquistatrice e trionfatrice; per diventare una cosa, che sta dove la mettete, in eterno, ignara di sè, inerte, esposta al libito di chi vi si abbatta! Concezione strana, umiliante, ad accettar la quale, coraggiosamente, il Vera fu anche spinto da un profondo concetto hegeliano, da lui inteso a metà: che la verità di un sistema sta dentro il sistema e in tutto il sistema. Ma Hegel stesso andava subito incontro al pericolo d'una possibile interpretazione materialistica o fantastica di questa proposizione, onde il suo pensiero

(1) Strauss., p. 2. Cfr. *L'hégélianisme et la philosophie*, p. 118.

sarebbe rimasto disteso sovra un'altura inaccessibile, concependo dapprima come una prima parte del sistema una Fenomenologia dello spirito come autoaffermazione della propria filosofia attraverso tutte le posizioni storiche e ideali del pensiero, e premettendo poi all'*Enciclopedia* un'introduzione critica e polemica destinata a giustificare il proprio punto di vista di fronte a quelli inferiori. Talchè, se pure era nella sua dottrina, quale si venne scolasticamente consolidando attraverso le varie redazioni dell'*Enciclopedia* (nata per la scuola), la tendenza a fare del sistema un dato circolo chiuso, nel quale bisognasse entrar dentro per non so quale grazia sovranaturale o luce illuminante ogni privilegiato hegeliano; questa tendenza era spontaneamente frenata e corretta e dalla possente vita del genio investito dalla forza della verità. Ed era intanto punto capitale della sua dottrina, che la critica di un sistema filosofico — e quindi il passaggio a un sistema superiore — non è critica soggettiva che altri possa fare movendo da principii di sistemi diversi, ma critica interna, autonoma, sgorgante dalle viscere dello stesso sistema; sicchè non si sale slanciandosi in alto per aggrapparsi con la punta delle dita alla proda delle balze superiori, ma fermando bene il piede sul grado, a cui s'è pervenuti, e di lì sforzandosi di salire, costretti dallo stesso disagio della via erta ed arda, per tornare ancora una volta alle immagini dantesche. Sicchè la vera dottrina di Hegel è che la verità della sua filosofia, se, come sistema, vive nel circolo del suo pensiero sistematico, si conquista attraverso tutte le filosofie, e si pone perciò per motivi di verità che giacciono in tutti i sistemi. L'hegelismo che si chiude gli occhi e gli orecchi, e, come la Notte di Michelangelo, vuole *non veder, non sentir*, non è quell'originale hegelismo che figge per tutto il suo occhio sereno, certo che tutto che è reale è anche razionale, ma un hegelismo veriano, alquanto adulterato.

E così accadeva al Vera, con tutta la forza del suo hegelismo, di trovarsi come chi in paese straniero di cui ignori la lingua, abbia bisogno di far valer le proprie ragioni, e non trovi nè anche un interprete. Non sapeva parlar altro che l'«hegeliano»! Nella introduzione alla *Filosofia dello spirito*, dopo avere intravedute ben sei gravi obiezioni contro il concetto da lui esposto del sistema hegeliano, dovendo ribatterle, si ricordò della sua teoria dell'hegelismo chiuso, già spiattellata tre anni prima nella nuova prefazione all'*Introduction à la philosophie de Hegel*, a proposito delle critiche del Foucher de Careil e del Trendelenburg; e si sentì in dovere di fare questa confessione:

Nous commencerons par avouer que ces objections nous embarrassent très-fort, et que nous ne voyons pas comment nous pourrions y répondre d'une manière satisfaisante, d'une manière, voulons-nous dire, qui satisfasse complètement celui qui nous les adresse. Car ce n'est pas nous autres hégéliens, bien entendu (!!), qui nous faisons ces objections, ou si nous nous les faisons, nous en trouvons aussi la solution. Seulement cette solution est valable pour nous, mais elle ne l'est pas, en général, pour les autres, c'est-à-dire pour les non-hégéliens (!). Et la raison en est bien simple. C'est que la solution est dans le système, et que par suite elle ne saurait être entendue et acceptée qu'autant qu'on est dans le système. Par conséquent, celui qui fait des objections, qui les fait hors du système, c'est-à-dire en se plaçant au point de vue de l'opinion, de la conscience vulgaire et irréfléchie du sens commun comme on l'appelle, et même de la philosophie de l'entendement, et qui, avant d'entrer dans le système, demande qu'on lui réponde d'une façon qui leve complètement ses doutes, demande ce qu'en réalité il n'est pas raisonnable de nous demander. Car ces doutes viennent précisément de ce qu'il demeure hors du système, et que sa pensée est impuissante à saisir la vérité systématique. Par conséquent, tant qu'il n'aura pas franchi cette limite, et qu'il ne sera pas entré dans le système, toutes nos réponses et toutes nos explications devront nécessairement lui paraître insuffisantes, par là même que sa pensée, et notre pensée ne sont pas la même pensée (1).

Non era questo un disarmare Hegel e consegnarlo agli avver-sari? Tommaso d'Aquino, convinto che oltre gli *articuli fidei*, ci siano anche i *preambula ad articulos*, aveva potuto scrivere una somma *de veritate catholicae fidei contra gentiles*; ma contro i gentili dell'hegelismo il nuovo *apostolus gentium* non vedeva come un povero diavolo d'apostolo se la potesse cavare: e badava a ripetere il motto di Anselmo: *fides quaerens intellectum*, ma senza ottemperare troppo alacramente al maggior detto dello stesso Anselmo (*Cur Deus homo*, c. 2): « *Negligentiae mihi esse videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus intelligere!* ». Il momento della fede, come vedremo più chiaramente, era per lui l'essenziale. Questo infatti gli bastava a reggere l'opera sua di paladino di Hegel. Non confessò quel tale, che moriva in duello pel Tasso contro l'Ariosto, di non aver letto nessuno dei due?

continua.

GIOVANNI GENTILE.

(1) *Phil. de l'esprit*, t. I, p. LXXVII e seg. Cfr. pp. XXXV e LXXXII; e *Logique* 2, I, 131 n., oltre la pref. alla 2.^a ed. dell' *Introduction* (1864).