

# LA FILOSOFIA IN ITALIA

## DOPO IL 1850

VI.

GLI HEGELIANI.

III.

AUGUSTO VERA.

(Contin. e fine, v. fasc. preced., pp. 22 sgg.).

IX.

I libri di Hegel il Vera certamente li aveva letti e riletti. Non tutti, forse, quando scese in campo per lui con l'*Introduction*, nè tutti poi con la stessa attenzione e insistenza. Lo Janet (1) notò che in quella Introduzione manca ogni menzione della *Fenomenologia* (2); e la critica che già ne abbiamo rilevata contro lo Schelling autorizza a credere che ei non avesse ancor letta la prefazione di quell'opera di Hegel. Doveva allora conoscere l'*Enciclopedia* e, in parte, la *Filosofia della religione*: in parte anche la *Scienza della logica*; ma così malamente, da non essersi ancora reso conto ben chiaro della redazione di queste opere. Così allora dimostrava di sconoscere che le appendici (*Zusätze*) ai singoli paragrafi dell'*Enciclopedia* non furono aggiunte da Hegel stesso, bensì dagli scolari (Henning, Michelet e Boumann) che ne curarono l'edizione postuma e si giovarono di appunti del maestro e di quaderni di scuola. Anzi, confondendo le osservazioni che Hegel infatti aggiunse per la prima volta nel 1827 ai singoli paragrafi, che da soli formavano il testo della prima edizione (1817), asserì (3) che Hegel

(1) *Etudes sur la Dialectique dans Platon et dans Hégel*, Paris, 1861, p. 320 n.

(2) Vedi come se ne scusa l'A. nel vol. *L'hégélianisme et la philosophie*, p. 175 n. Un primo cenno ne fece nel 1859 nella *Logica*. Una esposizione ne stava facendo nel *Problema dell'Assoluto* (1882) rimasto interrotto dalla morte.

(3) *Introd.* 1, p. 21.

nella seconda edizione credette di aggiungere coteste appendici, per rendere il suo pensiero meno astratto e più accessibile. E questo errore ripeté nel '59 nell'avvertenza premessa alla *Logica*, aggravando'ò di un'altra inesattezza che potrebbe far credere non aver egli allora col secondo e col terzo volume dell'Enciclopedia postuma (detta ordinariamente *Grande Enciclopedia*, per distinguerla dalla *Piccola*, cui mancano quelle appendici) la familiarità che doveva aver acquistato col primo contenente la *Logica*: perchè dice che nel 1827 Hegel non diede propriamente una seconda edizione di tutta l'Enciclopedia accresciuta delle appendici, ma della sola *Logica*: « Car les deux autres parties de la *Grande Encyclopédie* n'ont paru qu'après la mort de Hégel dans l'édition complète de ses oeuvres qui a été publiée par le soin de ses disciples et de ses amis » (1). Apparse dopo la morte di Hegel: ma già redatte da lui stesso, comprese le appendici, come il Vera tornò a dire chiaramente nell'avvertenza al primo volume della *Filosofia della natura* (2). Confusioni (3) che potrebbero anche ascriversi a sbadattaggine di studioso inesperto d'ogni buona usanza filologica; ma che, se in parte son pure indizio di scarsa familiarità coi testi hegeliani, in questo caso son pure da riportarsi all'indole del suo spirito, di cui abbiamo già cominciato a intendere alcuni tratti essenziali. Il Vera era cominciato mistico: scettico verso i metodi razionalisti, aveva asserito l'inconoscibilità delle essenze, e certa intuitiva rivelazione originaria, alla Jacobi, di Dio. Il mistico non può essere idealista che a mo' di Platone: per cui la verità non è processo, ma conoscenza immediata e miracolosa; presenza dell'oggetto, in cui si prescinde dal soggetto e in cui perciò il pensiero tende a risolvere e seppellire la propria soggettività. L'idea a chi cerchi una tale verità si pone imponendosi da sè; è sè stessa; e non può farsi, ancorchè definita come processo (diventa allora idea del processo, e come idea, immobile). In quanto sistema, diventa sistema in sè, che non forma la mente, ma è innanzi alla mente; e non è svolgimento; ma un tutto perfetto, in sè, senza passaggio da altro a esso, nè da esso ad altro. È filosofia che non è la filosofia, ma una filosofia, che ha fuori di sè le altre, il pensiero volgare, l'opinione, la filosofia intellettualistica, senza un ponte da queste forme mentali a essa. — O tutto, o niente; o scetticismo, o cognizione assoluta (*idest*,

(1) E l'avvertenza è anche ristampata nel 1874 nella *Logique*<sup>2</sup>, I, p. xvii.

(2) T. I, pp. x-xi.

(3) Vedi in proposito Croce nella cit. pref., pp. xxv-xxvi.

il sistema di Hegel), come badava a ripetere il Vera. E che cosa era per lui la mente fuori dell'hegelismo? Se la verità era tutta dall'altra parte, di qua non ci restava nulla. La sua pertanto era una concezione mistica dell'hegelismo; per cui il rapporto dello spirito con la vera filosofia, o illuminazione mentale, veniva concepito come una unione soprarazionale, di là dalla quale si sarebbe instaurata la razionalità dello spirito. E questa tendenza mistica del Vera, se io non m'inganno, gli faceva prendere in mano i libri di Hegel e non guardare attentamente alle prefazioni, non cercare le varie edizioni, non studiare la storia dei testi: giacchè in ogni tempo la misticità è stata nimica mortale di tutte le questioni concernenti la lettera, come ad essa piace di dire, e non lo spirito, quali son quelle di filologia. Pericolosissima china; giacchè se questa tendenza nel Vera col dispregio della filologia portò l'impossibilità di una vera dottrina storico-filosofica, nel discepolo Mariano, che avrebbe dovuto essere di professione uno storico del cristianesimo, fruttò tutta una boriosa e vuota teorica di metodo storico, che è una delle più solenni e funeste falsificazioni della dottrina hegeliana, cioè della prima filosofia venuta in luce dacchè il pensiero prosegue la sua eterna fatica, a giustificare non solo, ma ad esaltare ogni forma di storia; e nella scuola del Vera, tra i suoi insegnamenti di storia della filosofia e di filosofia della storia, fu piegata goffamente a significare un pensiero rispettoso bensì a parole della storia, dello svolgimento, della determinatezza, ma, nei fatti, di una tracotante svalutazione d'ogni sincera ricerca della storia, ossia dei particolari più determinati, in cui pur consiste il concreto svolgimento del reale.

E della tendenza mistica e però antistorica della mente del Vera si potrebbero raccogliere ne' suoi scritti molte manifestazioni. Lo Janet in un suo articolo sul primo volume della *Filosofia della religione* (1), notava finemente che il Vera nella lunghissima introduzione che mise di suo in quel volume per ragionare dei rapporti tra filosofia e religione « est encore ici fort dans la discussion, vague et obscur dans la conclusion. Il résume très-bien toutes les manières de se représenter le rapport de la religion et de la philosophie. Mais on ne voit trop quelle est la vraie ». E nel '73 lo stesso Vera contro Strauss osservava che la posizione da costui assunta

---

(1) Art. del *Temps* dell'11 agosto 1876, cit. dal Vera nella introd. al vol. II della stessa opera.

era *très-nette*. E, soggiungeva « les positions très-nettes sont souvent, surtout dans la science, très-fausces, par la raison même qu'elles sont très-nettes, par la raison, veux-je dire, qu'elles mutilent les problèmes, et qu'en les simplifiant les faussent » (1). Ragione hegeliana e piena di verità; ma pretesto, per lui, e conforto a non trarsi fuori da quell'oscur, da quel vago che lo Janet gli rimproverava, e a restare irresoluto tra il sì e il no. Giacchè sarebbe invero assai volgare insolenza asserire di Hegel, nuovo e più rigoroso assertore della dialettica del *sic et non*, che ci si tenesse perciò di qua dalle soluzioni *très-nettes*! Chè se rifiutava e metteva in satira anche lui, le soluzioni semplicistiche dell'intelletto astratto, poneva nettissime, per suo conto, quelle della ragione. E non era il Vera che poteva in nome della dialettica accamparsi contro il semplicismo e l'astratismo dei semplificatori: egli che non sapeva entrare nella realtà se non armato di astratte definizioni; e si scalmanava contro chi nella realtà vedeva sì quei concetti, ma limitati e commisti ai loro contrarii; e lo Stato reale p. e. essere e non essere Stato; la Chiesa essere e non essere Chiesa; e l'esercito essere e non essere esercito; e così ogni cosa, non in quanto guardata nel mondo intelligibile, a cui egli platonicamente guardava, ma a quello reale, in cui con tanto poco gusto (a quel che pare) era pur costretto a vivere.

Egli è piuttosto che, come è proprio dei mistici, egli, da una parte, doveva dilettersi di cotesto mondo di puri intelligibili, che appunto perciò sono estranei alla vita dell'intelligenza e non si pongono se non per negazione o una mera affermazione immediata dell'intelligenza, e poteva d'altra parte riuscir più nella critica e demolizione che nell'affermazione e nella dimostrazione. Giacchè questo è uno dei caratteri del misticismo: che non rifugge bensì dalla filosofia, ma si pasce di una filosofia negativa che ha per conclusione, com'è facile scorgere nella storia della mistica, una dotta ignoranza: *hoc unum scio*. Così nel *Problème de la certitude*, della età giovanile, il verbo della speculazione veriana era stato lo scetticismo: la sua affermazione dommatica un timido vago tentativo di filosofia dell'intuizione immediata di Dio, conosciuto come *che*, ma non come *quale*: postulato, ma non propriamente conosciuto. Quella stessa mentalità, abbattutasi quindi a una conoscenza meno superficiale dello hegelismo, presa di ammirazione per quella vasta sistemazione del mondo contemplato *sub specie aeterni*, cambiò forma,

(1) Strauss, pp. 28-9.

ma non sostanza; e sotto il nuovo abito rimase presso che immutato il vecchio Vera. L'oggetto del suo mistico intuito (conoscenza immediata, senza processo) era prima quel Dio inconoscibile e indimostrabile, di cui non si poteva fare a meno; ora è il sistema hegeliano, cioè, non propriamente una filosofia, ma un *κόσμος νοητός*, e insomma Dio stesso, quello di prima, egualmente indimostrabile e irraggiungibile con un processo di pensiero.

E pure nell'*Introduction* volle scrivere anche lui, come già tanti altri mistici, il suo itinerario della mente a Dio: o come egli disse, mettere sotto gli occhi del lettore, *les recherches qui nous ont conduit nous-mêmes à l'intelligence de la philosophie hégélienne* (1). Ma, posto quel concetto del sistema chiuso, che per allora covava nel profondo della sua mente, che itinerario poteva essere il suo? Sarebbe facile dimostrare che questa specie di itinerario procede, non altrimenti da tutti gli scritti consimili, per presupposizione, fin da principio, del punto d'arrivo, e per conseguente critica e negazione delle posizioni diverse: non muove da queste, e non dimostra realmente il punto a cui vuol pervenire; non è insomma un processo.

E già noi vedemmo (2) a che si riduca pel Vera, in questo libro, come poi ogni volta che gli sia accaduto di toccarne, il movimento da Kant a Hegel. Dopo un brevissimo capitolo (di tre pagine) sulla « fisionomia generale della filosofia di Hegel », in cui si coglie, ma assai estrinsecamente, un tratto senza dubbio essenziale di essa, qual è quello della storicità sua, oggettiva e soggettiva, in quanto essa concepisce il suo oggetto come manifestantesi attraverso il movimento storico e sè stessa in intima e necessaria relazione con la propria storia (3), il Vera passa subito a dimostrare quella sua tesi, che già conosciamo, essere tutti i filosofi idealisti senza saperlo: poichè, nell'antichità e nei tempi moderni, tutti, compresi i materialisti, han sempre mirato all'idea; poichè nessun filosofo mai ha potuto fare a meno di principii che sono al di là dell'e-

(1) Pag. 23.

(2) Vedi fasc. prec. p. 29 sgg.

(3) « L'histoire et la libre pensée », conchiude questa sua esposizione il V. « voilà les deux sources, les deux instruments de la connaissance et de l'éducation philosophique. C'est en combinant les deux éléments que la raison individuelle s'identifie avec la raison universelle, et que la philosophie devient le représentant et l'interprète de la vérité absolue » (p. 27-8): dove la storia diventa qualche cosa di meccanico, che non ha che fare con la storia di Hegel, che non è fuori della filosofia, ma nella filosofia stessa.

sperienza. Basta pel Vera esser metafisico per essere idealista; e in questo senso egli pensa che in ogni filosofia sia un germe di verità, che si deve svolgere e compiere, e non si può negare. Vale a dire, all'esclusivismo dei vari sistemi che ricorrono a una o più idee, bisogna sostituire una filosofia comprensiva che le accolga tutte e le organizzi; fare insomma quel che aveva fatto Platone, ancorchè ora si possa fare un po' meglio. Sicchè l'oggetto della filosofia, quale egli lo concepisce, non è diverso da quello che aveva dato vita all'idealismo platonico; nè egli sapeva concepire altra filosofia che sul tipo di quell'idealismo, e quasi frammento di esso. Quindi tutto il resto della sua Introduzione, prima di quel rapidissimo schizzo dell'Enciclopedia hegeliana che forma la seconda parte del volume, è tutta una polemica per determinare il concetto della filosofia, come scienza delle idee, e il metodo di essa, che all'organismo delle idee non può adeguarsi se non mercè la dialettica. Tutto l'itinerario, adunque, consiste nel mettersi dentro alla verità, fin da principio, e difenderla contro gli errori.

Ma se la filosofia per Platone e pel mistico era pura contemplazione, parrebbe che il Vera ne avesse un concetto assai più profondo e nuovo, dove sostiene che essa è non solo una spiegazione della realtà (intendendo per spiegazione la contemplazione appunto di tutto il reale in idea) ma « anche e per ciò stesso, una creazione, e una creazione », com'egli dice, « nel solo e vero senso del termine » (1). Ma dal detto al fatto corre un gran tratto; e quando deve realmente concepire questa creazione che dice di concepire, la cosa non gli riesce; perchè tutto si riduce a dire che le essenze, l'assoluto, le idee sono eterne, e che di creato e generato non c'è se non i fenomeni, le esistenze particolari e finite; le quali sono create appunto dall'assoluto, che ne è la ragion d'essere; e che la filosofia, se ha per oggetto l'assoluto, deve non solo sapere come l'assoluto genera le esistenze particolari e finite, ma deve in certo modo (*d'une certaine façon!*) generarle essa stessa, perchè, se non si vuol negare la scienza, bisogna ammettere *qu'il y a un point où la connaissance et l'être, la pensée et son objet coïncident et se confondent*. Bisogna ammettere; ma è questo il punto: *hoc opus!* E il Vera si sente tanto poco di superare questo punto, che passa subito a intendere la creazione in un altro modo: nel senso cioè che la scienza, elevandosi all'assoluto e cogliendo la natura intima degli

---

(1) Pag. 82.

esseri, *elle refait et dédouble en quelque sorte leur existence*. Sicchè, *d'une certaine façon* prima, e *en quel sorte* poi: e la creazione vera e propria « nell'unico senso del termine » non si vede e non si tocca mai. Giacchè, se c'è duplicità tra il processo dall'assoluto al relativo, e il processo dalla conoscenza dell'assoluto alla conoscenza del relativo, il due non è uno, e non solo si rinuncia alla creazione delle cose per tenersi soltanto alla cognizione delle cose, ma pare si abbia anche una certa voglia di rinunciare altresì a quell'unità del sapere e dell'essere, senza di cui pur s'intravede che non si può parlare di vero sapere. Conclusione innanzi alla quale si ritira sgomento il pensiero del nuovo hegeliano, il quale, a questo punto, per garentire il carattere creativo della cognizione assoluta sottraendola a quell'ombra che sarebbe per lei quel doppio, contorce e trae a un significato improprio la dottrina hegeliana del rapporto della natura con lo spirito. La vera creazione, egli dice, non è quella che dall'assoluto va al particolare delle esistenze finite. Perchè la natura considerata in sè stessa e indipendentemente dallo spirito, è un'esistenza morta, priva di coscienza e di pensiero, un aggregato di elementi e forze individuali e isolate, che non hanno in sè stesse il loro legame, il loro principio e il loro fine; e lo spirito stesso ne' suoi gradi inferiori, per cui è a contatto della natura, in quella sua vita oscura e irriflessa in cui s'ignora e mescola e confonde tutto, e si lascia avvolgere nell'infinita varietà dei fenomeni e delle sensazioni, ha un'esistenza imperfetta, « che non risponde nè all'idea della scienza, nè a quella dell'assoluto ». Ora questa imperfezione sparisce per opera della scienza, la quale « completa e rifà l'esistenza della natura e dello spirito, elevandoli, con la riflessione e col pensiero, fino al loro principio, dando loro la coscienza di sè medesime e ordinandoli secondo la ragione » (1). Se non che, questo processo dall'imperfetto al perfetto, dalla natura allo spirito, e dai gradi inferiori di questo ai gradi superiori in Hegel è, e non può essere altro che un processo ontologico, il processo dall'assoluto alla coscienza dell'assoluto, o dalla idea logica allo spirito assoluto. Ma, per intendere qui la creatività di questa scienza che rifà, noi dovremmo ritornare sul processo stesso e ripercorrerlo, secondo la concezione del Vera. Chi gli garentisce che il secondo viaggio non sia inutile, e serva anch'esso a creare qualche cosa? Perchè il processo gnoseologico creasse dav-

---

(1) Pag. 83.

vero, non dovrebbe rifare l'ontologico, mettendosi fuori di esso, come altro da esso, ma fare, semplicemente, continuando quell'identico processo; e la scienza non dovrebbe guardarsi indietro.

Il Vera non ha quest'orientamento. Il suo assoluto è dietro le sue spalle; ed è necessario che egli si rivolti. Con la scienza si corregge il fatto e la realtà materiale, con una specie di creazione continua, « per cui l'assoluto entra più profondamente nella vita del mondo per imprimervi un'impronta sempre più visibile di sè stesso, e farlo sempre più a sua immagine ». Egli è persuaso che « *sans doute, l'absolu et le monde, l'idée et le fait, la pensée et sa réalisation matérielle demeureront toujours distincts, et même, dans une certaine mesuré, opposés* » (1). L'assoluto è prima del mondo, che deve rassomigliarvisi; deve e non può, pei limiti della materia, al di sopra della quale lo spirito si solleva, per riunirsi alla sua origine ideale. È la vecchia posizione platonica.

L'essenza, inconoscibile nel *Problème de la certitude*, ora è per definizione conoscibile. È un progresso questo? Quella scepsi conteneva un bisogno e un'affermazione: quel bisogno e quell'affermazione che minavano da secoli l'universale astratto della filosofia greca, e che dopo Hume dovevano far nascere la critica di Kant: la realtà non si coglie con idee astratte; cento talleri si possono pensare benissimo senza che perciò esistano. Che cosa manca loro? Cartesio aveva trovata la via: *cogito ergo sum*: un *ergo* che non è sillogismo, che non muove da idee, da quegli universali, in cui ancora il Vera faceva consistere l'assoluto. E si domandava: se di ogni essere c'è un'idea corrispondente, ne segue che quella idea sia la sua essenza? O c'è, oltre l'idea, « un'esistenza più alta e più profonda di cui l'idea non sarebbe se non la forma, una forza di cui la natura intima ci sfugge, e che avrebbe la sua radice nell'essenza divina, o che, per dir meglio, non sarebbe altro che quest'essenza stessa? ». Questa era la dottrina sua del 1845. — Ora la sua risposta suona il contrario; e la ragione che gli ha fatto cangiare avviso è questa: che ove si ammetta un'essenza di là dall'idea, quest'altro *quid* non è pensabile se non per mezzo di idee. Ma la verità è che, non avendo egli prima approfondito, attraverso Kant (che non aveva letto), il significato della esigenza a cui obbediva il suo scetticismo, ora è di troppo facile contentatura; togliendosi per essenza appunto quello che come mera idea gli appariva una volta ben altra cosa

---

(1) Pag. 84.



dall'essenza, e rinunciando di fatto all'essenza più preziosa, che allora desiderava. E che? dice ora per consolarsi, facendo il verso al Socrate di Platone: « quando studiamo l'anima, non tale anima in particolare, ma l'anima in generale noi vogliamo conoscere, nè crediamo di possedere la scienza dell'anima se non quando possediamo cotesta conoscenza » (p. 114): come se con l'anima in generale ci fosse, o ci potesse essere un'anima! Giacchè il destino curioso di questo hegelismo veriano, come del platonismo, è proprio questo: che queste idee che son tutto, poi non sono niente: e pel Vera rimangono come abbiamo visto assolute possibilità o virtualità.

Ma come con un tal concetto dell'idea, che non è *Thathandlung* dell'Io (per usare la gran parola di Fichte), ma termine esterno o l'eterno presupposto del pensiero, può egli ammettere una dialettica nel senso hegeliano? Sorvoliamo sui rapporti che il Vera vede tra la dialettica di Hegel e quella di Platone; e tocchiamo brevisimamente del suo modo d'intender la prima nell'*Introduction* e nelle opere posteriori. Qui è il centro del suo hegelismo. In tutti i suoi scritti, se si paragonano a quell'articolo del '48, che abbiamo altra volta analizzato, non c'è un progresso, ma sempre uno stesso concetto che torna su sè stesso, si rafferma sempre maggiormente e si ribadisce. Lì egli saltò il fosso, sembratogli già abisso invalicabile, affermando, come vedemmo, la posizione, innanzi al pensiero, non dei contrarii singolarmente presi in astratto, ma della loro unità. Nella *Introduction* dice che, se i membri della contraddizione presi separatamente sono incompleti e falsi, si contraddicono in quanto sono in rapporto tra loro mediante un terzo termine, che « non è nessuno di essi presi sia separatamente sia congiuntamente, ma è tutto insieme sè stesso e i due termini che esso involge » (p. 145), sicchè « l'essere e il non-essere si trovano identici nel divenire ». Posto così l'essere e il non-essere, e in generale tesi e antitesi, non come momenti, ma come elementi della sintesi, ci può essere quel movimento soggettivo, che già illustrammo: ma oggettivamente c'è la sintesi, stabile e fissa, identica a sè stessa. Dei tre termini, idea logica, natura e spirito, la realtà appartiene al terzo termine, che contiene nel suo seno fin da principio gli altri due: e dentro lo spirito ogni triade non avendo mai una tesi, da cui sia da sviluppare un'antitesi, è come un fiume dipinto, la cui acqua non scorre. Tutto il congegno del movimento è arrestato da un pensiero intuitivo che impietra l'oggetto suo.

Quasi tutti gli hegeliani s'erano travagliati e si travagliavano nell'intelligenza del dialettismo dell'idea hegeliana. Vedremo quali

sforzi costasse questo punto a Bertrando Spaventa. Al Vera, quand'ebbe pensato che essere e non-essere fanno uno nel divenire, il passaggio dall'uno all'altro apparve così ovvio, così semplice, che nulla più (infatti era un passaggio che non passava!). A proposito delle critiche del Janet: « Il faut voir », diceva tutto meravigliato, « dans quel dédale inextricable de raisonnements M. Janet s'engage à cet égard, sans se rendre compte ni du point de départ ni du point d'arrivée ». (Si era dimenticato, a quel che pare, del suo labirinto del 1845). L'essere, che è il termine più astratto, da cui il pensiero possa muovere, non è se non l'essere; e tutto ciò che si può dire di esso è, che *esso è*. E anche dicendo che *esso è*, non si rappresenta il suo concetto secondo verità; perchè il pronome e la terza persona vi aggiungono elementi e gli danno una forma che gli sono estranei, e appartengono a determinazioni ulteriori dell'idea. Peggio se poi vi s'introduce il concetto del vuoto, come ha fatto l'Erdmann (1), o pure il pensiero, come ha fatto Kuno Fischer (2). Qui noi siamo nella sfera della scienza, e l'essere è colto dal pensiero tal quale è nel suo concetto. L'essere è nel pensiero, è l'essere pensato; ma il pensiero, per coglierlo nel suo vero concetto, deve pensarlo qui come essere e non come pensiero, perchè, pensandolo come essere pensato, vi aggiunge un elemento o una proprietà, che esso, in quanto essere, non ha. Con quest'aggiunta si facilita la dimostrazione, ma non si ha più la vera dimostrazione. L'essere non è altro che l'essere, l'essere assolutamente indeterminato, e però non si può dire neanche che *esso è*, e per ciò stesso non è, o è il non-essere. Ora l'essere che non è, o che è il non-essere, è anche il non-essere che è, ossia è il divenire. « È la dimostrazione più semplice, più diretta e più vera del passaggio dell'essere al non essere nella loro unità, il divenire » (3). Dimostrazione, la cui ingenuità salta agli occhi; perchè mentre si dice che all'essere non si deve aggiungere il pensiero, si fa divenire l'essere mettendoci dentro

(1) Ancora il Vera non doveva aver letto nella *Wiss. d. log.*, ed. 1841, I, p. 73 che l'essere, il puro essere « es ist die reine Unbestimmtheit und Leere ».

(2) Questo concetto del Fischer svolse e approfondì lo SPAVENTA nella sua memoria *Le prime categ. della logica di Hegel* (1864) (rist. in *Scritti filosofici*, ed. Gentile, pp. 185 sgg.) e in *Logica e metafisica*, pp. 168-76. Ma più tardi pervenne a una interpretazione assai più profonda, come risulta da un suo scritto inedito (contenente anche una critica del Vera) che sarà inserito nel mio volume di prossima pubblicazione: *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina, Principato, 1913.

(3) *L'hégélianisme*, pp. 169, 177-8.

questo pensiero: che non si possa nè anche dire che esso sia. — Nella introduzione alla *Logica* (1) (1859) aveva detto: « L'essere puro è l'essere, ma l'essere che non è se non l'essere, e che, per questo fatto che non è se non l'essere, richiama (*appelle*) il non-essere, o il non-essere dell'essere, o, se si vuole, ciò che l'essere non è... In altri termini, i due concetti di essere e non-essere sono inseparabili: dato l'uno, è dato anche l'altro, e quel che è uno, è l'altro. Formano, per conseguenza, un solo e stesso concetto, e questo concetto è il divenire ». Dove di chiaro non c'è se non l'unità del divenire; ma quell'essere che si tira dietro il non-essere, anch'esso, come l'altro di prima, non può farlo se non aiutato dal pensiero, che lo mette in rapporto con quel che esso non è. — In una nota al § 87 della *Logica* (2) in altra forma ripete lo stesso. « L'essere che non è se non l'essere è l'essere assolutamente indeterminato, e per quanto è permesso di far intervenire qui la possibilità e la cosa, si potrebbe dire che esso è la possibilità assoluta di tutte le cose, ma che non è nessuna cosa, non è niente; e che quindi è il niente, il non-essere ». Se non che qui ha un vago sentore di certe difficoltà; ma non le affisa di fronte, e se ne lascia sfuggire tutto il valore. In primo luogo egli si obietta: Altro è dire che l'essere non è niente, altro dire che è il niente. — Cioè la prima volta si nega dell'essere ogni determinazione; la seconda lo stesso essere indeterminato. Ma Vera non intende la cosa con tutto questo rigore, perchè risponde che « qui si tratta del niente assolutamente astratto, o, se si vuole, del niente assoluto; di guisa che dire l'essere non è niente, torna lo stesso che dire: l'essere è niente, o il niente ». Il che non è vero, evidentemente. L'assolutamente astratto, il niente, di cui si parla qui, è il non-determinato, non già il non-indeterminato (3). — In secondo luogo: questo niente, questa negazione prima e assolutamente astratta non viene qui ad aggiungersi all'essere, dal di fuori? — E anche qui una risposta insufficiente: « Il niente non è se non il niente dell'essere: è il non-essere. È l'essere che si nega egli stesso ». La risposta può avere un significato solo a un patto: che s'intenda il non-essere come non-essere dell'essere, in quanto il concetto dell'essere non può prescindere (come fu detto nell'*Intro-*

(1) *Logique* 2, t. I, p. 113 n.

(2) *Log.* 2, I, 399 n. Di questa nota è da vedere la sottile critica fatta dallo Spaventa nello scritto inedito citato.

(3) Dico « non-indeterminato », si badi, non negando l'indeterminazione (quasi direm 'determinato') ma negando lo stesso essere indeterminato.

*duction*) dal concetto del non-essere; e che cioè il divenire è prima dell'essere e del non-essere (1). — L'essere, insisteva contro il Trendelenburg, passa nel non-essere perchè non è altro che essere, per la sua assoluta indeterminatezza e astrattezza: e sta nella massima astrattezza dell'essere e della sua negazione la difficoltà del passaggio. « Via via che si procede nell'evoluzione dell'idea, si coglie più facilmente il passaggio reciproco dei termini, perchè si hanno termini più concreti, come lo stesso e l'altro, l'uno e il più, la causa e l'effetto, ecc., tra i quali si trova più facilmente un rapporto, ladove al principio non si ha se non l'essere ».

E questa è certamente la via da battere per afferrare il senso segreto della dialettica hegeliana: la quale, ormai è chiaro, malgrado le proteste dei semplicisti alla maniera del Vera (2), non pervenne in Hegel alla chiara coscienza della propria natura, come è dimostrato dal ginepraio, in cui si son trovati involti i suoi seguaci; ma quella via è una via che non spunta, o meglio riconduce alla vecchia filosofia, da cui si crede di allontanarsi, se non si bada bene a considerare che non è via già bella e fatta innanzi al pensiero, e che al pensiero non resti se non di percorrere, ma è la via del pensiero, la via che esso apre e spiana e prolunga in eterno. Essere e non-essere sono identici (e differenti) nel divenire; ma il divenire non è niente più dell'essere che si pretende di superare, se esso stesso rimane di fronte al pensiero, e non è appunto esso il pensiero che ha negato l'essere. Perchè il divenire non ha da essere giustapposizione de' due momenti, ma compenetrazione e unità intima: la quale non è cosa, ma atto; non è termine di pensiero, ma pensiero: non è punto a cui il pensiero pervenga e da cui poi debba muovere; ma è lo stesso movimento del pensiero; non è limite, ma posizione di limite, e opera perciò dell'illimitato. Se il divenire si vuol concepire come l'organismo, di cui essere e non-essere siano le membra indivisibili, ebbene, si badi che l'organismo non è

(1) Pref. alla 2.<sup>a</sup> ed. dell'*Introd.*, pp. 59-74 e *Philos. de l'esprit*, t. I, p. c.

(2) Compreso lo stesso FISCHER, il quale a p. 449 del suo *Hegel* (ed. 1901) dice che « queste due determinazioni logiche, l'essere e il nulla, sono inseparabili e inseparabili: in questa inseparazione e inseparabilità consiste, come Hegel rileva espressamente, la loro unità, che non è dunque a nessun patto (*keinegwegs*) medesimezza, ma implica la differenza e richiede l'unificazione »; quand'egli stesso una pagina prima ha detto che « essere e nulla sono la stessa cosa, perchè sono l'espressione del puro pensiero nella sua forma più semplice: l'essere l'espressione positiva, il niente l'espressione negativa ». E oscilla anche lui tra l'essere identico al non essere, e il divenire (unità di due) identico a se stesso.

il corpo che la vita debba investire o con cui debba accoppiarsi: l'organismo in tale astrattezza esanime non vale nè più nè meno di un membro avulso dal resto: è la morte. L'organismo è organizzazione continua e attualità, è l'anima, che crea gli organi. E così il divenire se ha da essere la risoluzione vera degli opposti, dev'essere pure l'energia creatrice di essi: cioè, come dicevo, il pensiero.

Non basta perciò dire rapporto, anteriore ai termini: bisogna concepire questo rapporto come rapporto vivo. E dalla logica movendo, come fa il Vera, per la natura allo spirito, non basta dire, com'egli dice, coerentemente alla sua intuizione del mondo hegeliano: « *C'est l'esprit lui-même, ou l'idée en tant qu'esprit, qui pose la logique et la nature* » (1); e che « *la pensée (= l'esprit) est l'idée active et creatrice* »; e che questa attività non è « *l'activité qui crée accidentellement, ni l'activité qui crée hors d'elle-même un monde autre qu'elle-même, mais l'activité qui crée au dedans d'elle-même, qui crée un monde qui n'est pas autre qu'elle-même, mais l'autre d'elle-même, si l'on peut ainsi d'exprimer, et qui crée pour être elle-même, c'est-à-dire pour être dans la plénitude de sa nature et de sa réalité* » (2): bisogna che questo non sia soltanto il pensiero in sè, il pensiero che pensa sè stesso, di cui parla Aristotile, il pensiero divino: ma appunto il nostro stesso pensiero; tanto più divino quanto più nostro, colto nella realtà massima della nostra intima soggettività e individualità, dove più vibra l'attualità del mondo. E perchè questo pensiero sia davvero il pensiero vivo, esso appunto bisogna che divenga, e si muova, e viva insomma, e vibri, e in esso vibri il mondo: e che non rappresenti il termine fisso d'ogni desio, la morta gora ove precipiti ogni acqua corrente dell'universo. Che se col Vera si dice « *tout devient hormis la pensée, et tout devient parce qu'il n'est pas la pensée, et pour devenir pensée, et exister en tant que pensée* » (3), questo pensiero diventa qualche cosa di trascendente il pensiero storico e il mondo, qualche cosa perciò di assolutamente trascendente; e quindi il suo stesso processo ideale (posizione e negazione del logo e della natura per la posizione di sè medesimo) diventa tutto un processo trascendente, come la processione dello spirito nella teologia cristiana, e tutto l'immanentismo di Hegel sfuma, e la sua dialettica s'irrigidisce nel mondo ideale, di là da ogni reale accadimento, e concepito ancora una

(1) *Philos. de l'esprit*, t. I, p. xciii.

(2) *Ivi*, pp. cix-x.

(3) *Op. cit.*, I, p. cxi.

volta, alla maniera del vecchio Platone, come natura (ancorchè ideale) e non più come spirito. Il Vera vi dirà in tanti modi diversi, perchè messo sull'avviso da tante esigenze interne dell'hegelismo, che « *ce qui devient n'est pas étranger à la pensée* » e che « *il faut même dire que c'est la pensée qui pose son devenir, et que, s'il devient, c'est précisément que la pensée est en lui* ». Ma distinguerà allora tra pensiero in potenza e pensiero in atto (1): e il pensiero immanente nel mondo lo porrà come pensiero virtuale (*seulement la pensée n'est en lui que virtuellement*). Tal quale è concepito il pensiero da Aristotile. *Tout se meut en vue de la pensée, et tout est mù par la pensée*. Il pensiero è il motore immoto. Perchè il pensiero « atto assoluto » è unità d'intelligenza e intelligibile, come totalità dell'idea una e sistematica.

Due, dunque, i difetti capitalissimi di questa dialettica, a cui si solleva il Vera: 1.º che il pensiero, e nel pensiero tutto il processo del reale nelle sue forme ideali o intelligibili che aristotelicamente il Vera è costretto a inchiudere nel pensiero stesso, è un pensiero trascendente, il cui processo pertanto è egualmente trascendente; 2.º che, come trascendente, cotesto processo è un processo ideale senza essere un processo reale; ossia non è un vero processo. Due difetti che sono un solo: la negazione pura e semplice della dialettica hegeliana, sfuggita dal mondo, di sopra alla testa del filosofo.

## X.

Situazione disperante per una filosofia che avesse mirato alla comprensione della realtà determinata, attuale, storica, del sistema, insomma, in cui è il soggetto artefice della filosofia, anzi dello stesso mondo nel sistema di esso soggetto; ma il più comodo dei piani inclinati in cui potesse scivolare un'anima di temperamento mistico, portato perciò stesso alla negazione di ogni determinatezza e della propria concreta individualità. E allora s'intende da una parte il vuoto di tutte le discussioni di Augusto Vera intorno ai problemi storici e concreti: esempi solenni le sue lezioni di filosofia della storia, uno dei libri più floschi e vacui, che si siano mai pubblicati, pur essendovi gettati dentro, come in un sacco, taluni dei più forti pensieri che siano stati mai pensati, ma tolti dal sistema e dall'anima

(1) Che la sua potenza non fosse diversa dalla potenza aristotelica, si scorge chiaro nella *Phil. de l'esprit*, t. I, p. xxxi.

che li regge nella mente poderosa di Hegel; nonchè quella lunga filatessa che reca il titolo di *Cavour e libera Chiesa in libero Stato* (1871), con annessa prefazione, apparsa la prima volta nella traduzione francese, la più strana discussione che si possa immaginare: rivolta a combattere il pensiero d'un uomo e un uomo e un sistema e tutta la storia d'un popolo, il tutto speculato dentro una formola (libera Chiesa ecc.), quando il più elementare buon senso richiedeva che si cercasse com'era nata quella formola, nel pensiero dell'uomo, nelle circostanze e dottrine che all'uomo l'avevan suggerita, e quali problemi, dentro quali limiti, essa mirava a risolvere, e insomma quale ne era il proprio genuino e determinato significato. Perchè egli è chiaro che l'intelligenza del Vera era la più antistorica e antihegeliana che ci potesse essere. E s'intende d'altra parte il segreto motivo della preminente importanza da lui attribuita alla questione religiosa e quel suo perpetuo bisogno di rifarvisi sopra, quantunque la filosofia che aveva alle mani non gli desse modo di ottenerne una soluzione per lui molto soddisfacente.

Egli è che al Vera, come a tutti i mistici, il mondo restava scisso in due mondi: uno dei quali non era il suo, e (ahimè!) era tutto. In fondo alla lunga introduzione premessa al primo volume della *Filosofia della religione*, dopo centocinquanta pagine di schiarimenti sentiva che gli si sarebbe potuto opporre: — Voi dite che il pensiero è l'assoluto, e che come tale è il principio supremo e generatore delle cose. Sicchè, tutte le cose saranno pensieri. Intanto, riconoscete anche voi che c'è qualche altra cosa oltre i pensieri, poichè parlate di rappresentazione, fenomeno, natura e spirito finito. Questa qualche altra cosa, avrà essa un altro principio? E com'è che l'assoluto non basta a sè stesso? E come conciliate l'idea o il pensiero con la storia? « La storia è moto, sviluppo, trasformazione, laddove l'idea, il pensiero, l'assoluto è l'assoluto precisamente perchè esclude ogni trasformazione, ogni cambiamento, ogni divenire. Infine voi dite che l'idea è insieme forma e contenuto. E sta bene. Ma l'idea sarà sempre un contenuto ideale, laddove il contenuto che la storia sviluppa e aggiunge incessantemente a sè stessa è un contenuto sensibile, fenomenico, reale. Così, ci sono due mondi... ». Obbiezioni che colpivano in pieno petto. Ebbene, risponde il Vera, noi in parte abbiamo risposto a queste obbiezioni; ma le ripigliremo e le esamineremo nei volumi seguenti, che trattano più specialmente delle questioni a cui queste obbiezioni si riferiscono, e che si possono in generale designare come il problema storico. — Ma nel secondo volume il problema è appena accennato, e gli altri

non vennero più. E dove è accennato, la soluzione è tale che non è una soluzione, e lascia perciò intatto il problema.

Nous disons que si l'absolu est le devenir, il n'y a ni histoire ni absolu, si l'histoire n'est pas un moment de l'absolu lui-même. Par conséquent notre thèse est que l'histoire est un moment de l'absolu, mais qu'elle n'est qu'un moment, et qu'ainsi pendant que, d'un côté, l'absolu crée et engendre l'histoire, et qu'il est lui-même dans la création et l'histoire, il s'élève, de l'autre, au-dessus de l'histoire, la nie, il est la négativité absolue... (1).

Dove l'unico senso possibile è quello aristotelico già indicato, che è in realtà la negazione della storia: per cui cioè l'atto assoluto del pensiero è di là dalla storia. E però ogni volta che risorgeva questo problema storico, che il Vera pur sapeva essere il segreto dell'hegelismo, era un tormento pel suo povero cervello, rimasto in presenza di quel Dio pronto, peggio che Saturno, a divorare le sue creature. Onde il suo vero problema non era quello storico, bensì il religioso. E il suo hegelismo era cominciato, come s'è visto, con uno studio sulla *Filosofia della religione* di Hegel, quando non gli pareva possibile concepire altrimenti lo Stato che subordinato al divino della religione professata nelle chiese (2). E quando con la *Filosofia dello spirito* ebbe condotta a termine la versione dell'*Enciclopedia*, le ultime pagine di questa *Filosofia* lo ricondussero a meditare il problema religioso quale si pone nella filosofia hegeliana (3) (1870). E allora scrisse il *Cavour*, lo *Strauss*, e la prefazione all'edizione francese del *Cavour* (1871); e si accinse a lavorare attorno alla *Filosofia della religione* di Hegel, che, pubblicandone nel 1876 il primo volume, annunciava di volere accompagnare *de plusieurs introductions*. Poichè qui si abbatteva in un arduo problema; in cui egli disse di veder chiaro, ma di cui parlò tanto da dimostrare che non ci vedeva poi tutta quella chiarezza che diceva: il problema dei rapporti tra religione e filosofia: « *un des problèmes les plus difficiles* », come protestò una volta con tutta franchezza, « *peut-être même le problème le plus difficile que l'intelligence trouve de-*

(1) *Phil. de la rel.*, II, p. cx.

(2) « Qu'il me soit d'abord permis de rappeler que la *Phil. de la relig.* est un des ouvrages de Hegel qui ont les premiers attiré mon attention, que j'en commençai même en 1848 l'exposition dans la *Liberté de penser* »: Av.-prop. al t. I della *Philos. d. religion*.

(3) Cfr. *Phil. de l'esprit*, t. II, pp. vi, cxi n.



*vant elle, ou, pour mieux dire, en elle-même et dans les profondeurs de sa nature ».*

La soluzione hegeliana, infatti, si presenta tutt'altro che facile. Dire che la religione e la filosofia hanno lo stesso contenuto (conoscenza dell'assoluto) ma in una forma diversa (conoscendo l'una per rappresentazioni, miti, simboli, e l'altra per concetti) è porre anzi che risolvere un problema per una filosofia che non concepisce una forma separabile dal contenuto, e non può porre perciò un contenuto in due forme. Questo bensì non è un problema speciale in seno allo hegelismo: ma sempre quello stesso problema che s'incontra già sulla soglia, dell'unità di identità e differenza implicita nel concetto del divenire. La forma della religione hegeliana non è una veste soggettiva, onde nell'anima degl'ignoranti si rivesta Iddio: è una forma dello stesso Dio. Il Dio dello spirito assoluto, che è religione, diviene il Dio dello spirito assoluto che è filosofia. Il rapporto tra religione e filosofia è il rapporto tra questi due momenti di Dio o dello spirito assoluto. Come si passa da un momento all'altro? Ossia, in generale, come si passa? Ecco il problema. E il povero Vera che non era venuto a capo di questo problema, se lo ritrovava innanzi in fondo all'enciclopedia; e per pronto che fosse a sobbarcarsi a svelare altrui l'enigma, badava intanto a ripetere: « *Sans doute, déterminer, saisir l'idée de la religion, et la saisir à la fois en elle-même, et dans son rapport avec l'idée de la philosophie, c'est le problème le plus ardu peut-être qui s'offre à notre intelligence ».* E dopo le molte pagine spese attorno a questa difficoltà nel primo volume della *Filosofia della religione*, passandosi una mano sul petto, confessava: « *C'est cette difficulté que je me suis appliqué à lever.... L'ai-je complètement levée? Eh non! je le sais ».* Gli si affacciava alla mente, a confortarlo, quella bella e comoda idea che non si può ai non-hegeliani togliere le difficoltà di Hegel. E accennava anche ciò; ma soggiungeva subito con un'osservazione che è una rivelazione intima: « *On peut même dire qu'il est impossible de la lever (cette difficulté) complètement dans un livre. Un livre est toujours une oeuvre imparfaite. C'est plus ou moins la lettre, ce n'est pas l'esprit. Un livre a toujours besoin d'être complété et vivifié... »* (1). Osservazione, che pare, ed è pure in parte, una reminiscenza dell'immortale discorso di Socrate nel *Fedro*; ma è

(1) *Phil. de la relig.*, t. II, p. xxv e sg. n.

pure la sincera confessione del personal sentimento dell'autore analogo a quello del poeta:

Ahí, fu una nota del poema eterno  
 Quel ch'io sentiva, e picciol verso or è:

quel sentimento appunto del mistico che non vede proporzione tra il picciol verso e il poema eterno, e questo gli suona dentro come ineffabile; e se gli apparisce sotto forma di problema, egli è un problema senza soluzione. Se la filosofia, infatti, è assoluto pensiero, se questo è di là dal divenire, qual uomo mortale che ad ora ad ora viene imparando a meglio pensare avrà la tracotanza di pretendersi in possesso di quel sistema dentro il quale sarebbe la soluzione? Ora è chiaro che in questa situazione di spirito la filosofia, in quanto filosofia negativa o dimostrazione dell'impossibilità di raggiungere l'assoluta conoscenza, non può menare ad altra soluzione del problema religioso che a quella direttamente opposta professata da Hegel. Di tale soluzione, non occorre dirlo, il Vera non farà mai esplicita asserzione, non essendo tale il suo atteggiamento mentale verso la dottrina di Hegel da permettergli di questi aperti dissensi; ma non perciò essa sarà meno la base di tutti i suoi ragionamenti intorno alla questione religiosa, e il centro della sua vita spirituale. Particolarmente significativa in questo proposito l'ultima lettera da lui scritta al suo diletto Mariano, poco prima di morire:

Se al vostro ritorno (gli scriveva) la Parca fatale avrà troncato il filo della mia vita, io me ne sarò andato col dolce pensiero che la mia immagine, e più della mia immagine, il mio insegnamento mai non si cancellerà dalla vostra memoria. Perchè credo che il mio insegnamento sia la vera e genuina esposizione della dottrina hegeliana. E la filosofia hegeliana è la sola e vera filosofia; e lo è anzitutto, perchè è essenzialmente religiosa, e religiosa nel senso profondo della dottrina cristiana. Ed è questo tratto saliente che la distingue da tutte le altre filosofie, che a lei mi attirò sin dai primi passi della mia carriera filosofica, come ne fa fede uno scritto pubblicato, se ben ricordo, il 1844 (1), nella *Liberté de penser*. Ed anche il *Cavour* non ha altra origine. Perchè io sono, e sono sempre stato, e per indole e per riflessione un uomo religioso. E la religione io ho sempre considerata come uno dei più alti privilegi della natura nostra. Senza di essa l'uomo è un essere degradato e miserabile. E la dottrina hegeliana insegna ad amare ed adorare Iddio col cuore e con la mente,

(1) Correggi: 1848.

due cose che in un'anima bene equilibrata non si escludono, anzi si compiono a vicenda. E da questa via, caro Mariano, non vi scostate. Solo in essa troverete e conforto e la forza per traversare questa vita si ripiena di disinganni e di amarezze. Perchè Iddio è il sommo e il solo bene, onde, vivendo col cuore e con la mente e con tutto l'esser nostro con lui e in lui, diventiamo partecipi delle sue eterne ed immortali perfezioni (1).

Ora la filosofia hegeliana è sì una filosofia essenzialmente religiosa, ma appunto in quanto risolve in sè la religione, ed è una religione: si concepisce come la rivelazione, anzi realizzazione di Dio; e nella unità sua di sapere e saputo, concepisce tutto il suo mondo, in tutti i suoi gradi, come rivelazione o realizzazione di Dio: onde, mediando Dio, supera l'immediatezza propria della religione come tale (insufficiente coscienza che lo spirito, secondo la dottrina hegeliana, avrebbe della propria natura, e però del reale assoluto), e non lascia posto per lei, in quanto religione pura (in quanto non filosofia) in nessuna parte del suo mondo. Il mondo hegeliano, d'altra parte, non è soltanto il mondo della filosofia, in cui tutti i gradi anteriori siano già risolti. Una tale filosofia sarebbe una filosofia astratta e trascendente. La concretezza sua importa, quel che il Vera non potè vedere, il suo eterno divenire, ossia l'eterno risolversi degli altri gradi in questo grado supremo del processo dialettico della realtà. Onde la filosofia hegeliana è portata a concepire tutto ciò che non è filosofia e la stessa religione come momento necessario di sè medesima: e in questo senso, a concepire razionale tutto il reale. Onde la religione come tale è conservata dallo hegelismo, ma dichiarata momento della filosofia, e quindi subordinata, nella filosofia, a questa. *Sit viva, dum non sit diva*. Pertanto il filosofo hegeliano: 1.º ha la sua religione nella sua filosofia; 2.º riconosce che ognuno, di qua dall'hegelismo, ha la sua religione nella sua filosofia, o la sua filosofia nella sua religione.

Le questioni adunque in cui si travagliò il Vera, se nella vita delle nazioni c'è nulla che possa sostituire la religione (ed egli era d'avviso che non ci fosse nulla, nè la scienza, nè la filosofia (2)); se la Chiesa deve essere subordinata allo Stato, o lo Stato alla Chiesa, o se devono separarsi (ed egli inclinava, benchè non sapesse poi concepire il come della subordinazione, nè determinare la Chiesa a cui

(1) MARIANO, *A. Vera*, p. 102.

(2) *Saggi*, pp. XLIII, 106, 129 e *Cavour*, ed. Mariano, *passim*.

lo Stato si sarebbe dovuto subordinare, alla seconda ipotesi (1)); queste e simili questioni sono questioni suscettibili, nello hegelismo, di una sola soluzione, che è quella derivante dal concetto filosofico hegeliano della manifestazione mediata di Dio in tutto il reale e in sommo grado nella filosofia; ma anche di infinite soluzioni per tutti coloro, che non essendo hegeliani aspirano soltanto, secondo l'hegelismo, a esser tali, quantunque non lo sappiano. Ma è pur chiaro che, se la verità dell'hegeliano deve valere per lui come la sola verità, egli non potrà non combattere le soluzioni diverse dalla sua, ossia tutte le altre filosofie in quanto vogliono passare per filosofia, e dominare. Il filosofo hegeliano non solo rispetterà tutte le credenze religiose, ma avrà interesse ad alimentarle come quel terreno da cui soltanto essa potrà germogliare; così come entra negli interessi dello spirito, secondo la sua filosofia, la cura della salute fisica.

Le soluzioni del Vera erano invece non per il dominio od autonomia della filosofia e di tutte le forme spirituali che entrano nel mondo della filosofia, ma per la soggezione di tutto alla religione: come di chi non ha la propria religione nella filosofia, ma la propria filosofia nella religione. Egli, in una parola, secondo il linguaggio hegeliano, non si sollevò mai veramente dalla sfera della rappresentazione a quella del concetto nello spirito assoluto.

Non si poteva sollevare, pel suo radicale misticismo. Al quale non mi pare contrasti la tesi presa a sostenere nella *Introduction* contro l'immortalità dell'anima; onde la sua autorità d'interprete consumato dello hegelismo era opposta poi alla Florenzi Waddington, sola tra gli hegeliani d'Italia a propugnare il concetto dell'immortalità dell'anima (2). Giacchè non è vero quello che Kant e tutti i filosofi della religione naturale sostengono, che la credenza nella immortalità sia un principio essenziale dello spirito religioso. Che anzi la più profonda radice della religione, nel senso più stretto del misticismo, è riposta nel senso della vanità e nullità dell'individuo, nella nichiltade cantata così fervidamente da Jacopone, nell'aspirazione al nirvana buddistico, nell'affermazione

(1) *Cavour*, p. 230. In questo senso amava ripetere: « Tra il Papa e Cavour sono col Papa; tra il Papa e Lutero sono con Lutero »: o. c., p. 221 e *Saggi*, p. 102.

(2) Vedi oltre l'opuscolo della FLORENZI, *Della immortalità dell'anima umana* (Firenze, Le Monnier, 1868), il suo libro di *Saggi di psicologia e di logica* (Firenze, 1864) e la sua polemica in proposito con LUIGI FERRI nella *Civiltà italiana* del De Gubernatis del gennaio e febbraio 1865 (Nn. 2, 5 e 6).

della divinità sola; e non si concepisce l'anima immortale se non si concepisce la sostanzialità assoluta dell'io individuale, senza riconoscere l'infinito nello stesso finito e insomma superare, come fa il cristianesimo, l'astrattezza della religione immediata. Che anzi nella incertezza del Vera nella *Introduction* circa l'interpretazione di questo punto di dottrina in conseguenza dei principii hegeliani (1), la sua propensione verso la tesi negativa non credo si possa altrimenti spiegare che con la sua tendenza generale a negare il finito nell'infinito, e il pensiero dell'uomo, e lo spirito individuale nel divino.

E alla stessa tendenza riporterei anche l'interesse da lui posto nella questione dell'abolizione della pena di morte, che a lui non si presentava tanto, come ad Hegel, come una conseguenza ferrea della dialettica della legge, che non si può volere disvolendola, e da accettare virilmente come il taglio del chirurgo che arreca la vita, quanto una delle parti più belle e più sante della filosofia della morte: poichè gli piacque considerarla più come un diritto dello Stato sull'individuo colpevole che come un logico momento

---

(1) Nell'App. Il all'*Introduction à la phil. de Hegel* egli sostenne propriamente che « se l'immortalità dell'anima può essere dimostrata, e nei limiti in cui può essere dimostrata, soltanto appoggiandosi sui dati dell'idealismo ed entrando più profondamente nel pensiero hegeliano potrà ottenersi questa dimostrazione ». Agli avversari dello hegelismo, opposenti che questa filosofia è incompatibile con l'immortalità dell'anima, perchè non ammette se non « un solo Spirito, lo Spirito del mondo, o lo spirito assoluto, di cui quello individuale e quello stesso dei popoli non sono se non un grado e una manifestazione » risponde intanto che « questa obbiezione è una di quelle che si possono rivolgere a tutte le dottrine, e non ha perciò verun fondamento »; giacchè le altre dottrine potranno saltare la questione, ma, ponendosela, non potranno risolverla altrimenti di Hegel (cioè sopprimendo lo Spirito dell'individuo in Dio o Spirito assoluto). La prova *ontologica* dell'immortalità (derivata dal concetto della semplicità dell'anima) degli spiritualisti non ha valore; perchè l'anima non si distingue dal corpo per la semplicità, non essendo nè più semplice nè più complessa. La prova *morale* (desunta dalla necessità morale della retribuzione oltre-mondano alla virtù, conculcata nel mondo) non vale di più, perchè è tutt'altro che provato o provabile che la virtù non riceva in questo mondo il premio meritato; nè è buon argomento questo per cui all'ordine non si potrebbe arrivare se non attraverso il disordine; ed è, quel che è più, affatto erroneo il presupposto che il bene sia separabile dalla virtù, e che il fine supremo non sia già raggiunto nella virtù stessa. — L'idealismo di Hegel non dimostra al certo che l'anima è immortale; bensì che potrebbe essere. Immortale è il pensiero; e immortale esso può rendere l'essere a cui si comunica. È una prova che non dà la certezza, ma un'alta probabilità. — La quale, viceversa, è distrutta dalla proposizione già ammessa, che lo spirito pensante dell'individuo si risolve nell'Assoluto.

del diritto, in cui si realizza la vita dello Stato insieme e dello stesso individuo, che ne è parte. E però riconducesse la legittimità della pena di morte a una questione più generale: della razionalità della morte inflitta dello Stato; donde, passato a quella del diritto che lo Stato ha di far guerra, scioglieva appassionati inni alla guerra, che fa sentire ai popoli quel che valgono e quel che possono operare, dà loro la coscienza dei proprii diritti, sveglia tutte le energie dello spirito, è stromento di civiltà e di incremento umano: alla guerra, dove l'uomo non muore per sè, ma per la patria e per l'umanità, e la morte adempie a un più alto ufficio e raggiunge più alti fini della semplice morte naturale: poichè in essa l'individuo si sacrifica non ai fini naturali della specie, ma a quelli morali della civiltà. E in generale, sempre, « la morte è un bene, ora per l'individuo, ora per l'umanità; per l'individuo anche se tutto egli perisce con la morte; perchè se la morte lo colpisce nella vecchiaia, lo colpisce quando la sua vita non ha più pregio nè per lui nè per gli altri; e se lo coglie nel vigor degli anni, essa lo eleva nello stesso unico istante al più alto grado della libertà e dell'amore. Ma sopra tutto per l'umanità la morte è un bene, sempre un bene. Infatti, la gioventù, la bellezza, la potenza, l'espansione dello Spirito suppongono la morte: dell'individuo, come dei popoli; giacchè lo Spirito non si conserva, non si rafforza, non cresce che per la morte. L'individuo, per potenti che siano le sue facoltà, è uno spirito limitato pel solo fatto che vive in organi limitati; ond'è che, dopo aver contribuito, per la sua parte, allo svolgimento e alla vita dello Spirito, non pure ei diviene un ostacolo a nuovi svolgimenti, ma s'abbandona egli stesso, se può dirsi così: ciò che v'ha di profondo e di eterno nel suo pensiero gli sfugge, e cade come colpito d'atonìa e d'impotenza. E quel che è vero per l'individuo, è vero altresì per i popoli. Così la Grecia e Roma, dopo aver elevato il mondo antico alla più alta civiltà, diventano un ostacolo alla civiltà nuova. — Bisogna dunque che la morte, affrancando lo Spirito dai lacci della Natura, gli permetta di vivere una vita sempre giovane e sempre nuova, e d'innestare sull'antico lo spirito nuovo. Così si spiega perchè l'individuo cresce dopo la morte nella coscienza dell'umanità, e perchè la morte è considerata come la consacrazione dell'amore e il segno della riconciliazione dello spirito. E infatti come la pace, che viene dopo la guerra e la termina, la pace che è il risultato dell'esercizio di tutte le potenze della vita, val meglio, checchè se ne dica, di quella pace artificiale che snerva e ammolisce il corpo e l'anima; così la morte, liberando lo spirito dalle sue pastoie, fa

brillare la verità eterna di cui egli era l'organo d'un più vivo splendore, la rende più visibile agli altri spiriti, la propaga e la fortifica con la loro adesione e trionfa così della Natura » (1).

Quest'argomento faceva il Vera eloquente, come corda che risuonava dal profondo del suo animo. E altrove, cantando l'amore, a mo' di Platone, come l'aspirazione all'Assoluto o filosofia, si riscaldava all'ispirazione leopardiana di *Amore e morte*, facendo della morte « il segno, la consacrazione e il trionfo della morte » (2). E nella morte inflitta dallo Stato, vindice dell'eterna giustizia dello Spirito egli vedeva pertanto l'olocausto dell'individuo sull'altare dello Spirito: poichè nell'individuo vedeva, come testè ci ha detto, l'organo dello Spirito, ma non lo Spirito stesso, che come tale non è finita individualità.

Non era questa l'interpretazione della filosofia hegeliana, che potesse concorrere al progresso del pensiero speculativo. Ma è indubitabile che essa pure traeva alimento da uno di quei forti amori dell'eterno e del divino, senza i quali lo spirito umano non sarebbe a volta a volta distratto dagl'interessi mondani e spinto alla ricerca filosofica. E per questo verso il Vera fu uno degli scrittori più vigorosi, più sinceri, più alacri che ci siano stati in Italia negli ultimi tempi; e non possiamo passare innanzi a lui senza inchinarci.

Il suo fu un vano sforzo di impadronirsi di quell'ideale di sistema, unità di religione e di filosofia, che Hegel gli fece balenare alla mente: vano sopra tutto per mancato orientamento nella storia della filosofia, da cui l'hegelismo aveva con stretta possente voluto spremere il succo vitale. Onde una costante meditazione di trent'anni non valse a fargli superare definitivamente il punto di vista, da cui nel 1845 nelle sue tesi di dottorato si era schiettamente messo a combattere Hegel. Nell'ultimo suo scritto *Dio secondo Platone, Aristotele ed Hegel* sentiva egli stesso di « tornare ai primi e quindi vecchi amori, poichè l'argomento » che vi esaminava « non differisce in fondo da quello trattato nell'opuscolo *Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina* », e prendeva di nuovo a studiarlo « svolgendo ed allargando la prima trattazione, chiarendone e correggendone alcuni punti, e in tal senso compiendola ». Ma le correzioni non toccavano, in verità, la sostanza delle sue

(1) *Introd.*, pp. 290-1; per questa filosofia della morte v. *Philos. de la nature*, la lunga nota finale del t. III.

(2) *Amore e filosofia*, prolusione letta a Milano l'11 nov. 1861: *Saggi*, p. 6.

giovanili speculazioni. Poichè egli ancora, come nel 1845, toglieva a difendere la tesi che la filosofia muove da una fede; dalla fede dell'intelligenza in sè stessa; dalla fede nella conoscenza; nella conoscenza della verità; cioè dell'Assoluto o di Dio: dalla fede dell'Efesio: *ἐάν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξεραύνητον ἔόν και ἄπορον*. E se ora bensì diceva, che questa fede è l'alfa della scienza e la sola possibilità di essa, la scienza, pur troppo, non seguiva. Lo scritto, condotto innanzi fino al punto in cui ancora una volta l'autore si ritrovava innanzi il problema della differenza tra religione e filosofia, si arrestava, troncato dalla morte dello stanco filosofo.

GIOVANNI GENTILE.