

religiosa, per uno dei suoi aspetti essenziali (v. la mia *Didattica*, p. II, cap. 3); ma è anche vero che il centro della religiosità di quella cultura organica, che il L.-R. bene vagheggia, non può essere che l'idea di Dio, o, se si preferisce, dell'assoluto come reale e presente. Basta perciò la lettura di passi del Vangelo o di un inno del Manzoni? Ecco il punto. Io noto che la poesia si può leggere in due modi: o riflettendo che è poesia; e allora non s'intende, non si gusta, non ci commuove, non ci educa. O immergendoci nel mondo della poesia, come in un sogno, da cui più tardi ci sveglieremo; e soltanto allora la poesia vive nel nostro spirito. Il Vangelo va letto con lo spirito del vangelista; Manzoni non s'intende; non si sente, se non si passa attraverso lo spirito del Manzoni. E allora la poesia è una religione determinata! — Ma non è catechismo. — È e non è catechismo: catechismo diventa nella scuola che analizza grammaticalmente e metricamente e fa parafrasare e mandare a mente e ripetere la poesia. Non è catechismo in quanto vera vita spirituale come può essere e dev'essere — almeno in teoria, giacchè si badi che anche dello studio della poesia qui si discorre in teoria! — anche il catechismo bene spiegato e fatto sentire al cuore fanciulletto nella solennità de' suoi insegnamenti e nella tenerezza de' suoi moniti.

G. G.

GIUSEPPE SAITTA. — *La personalità di Dio e la filosofia dell'immanenza*. Saggio storico-filosofico. — Fano, Società Tipografica Cooperativa, 1913 (pp. 50 in-8.º gr.).

Il Saitta è uno dei pochi giovani italiani sui quali si può fare sicuro assegnamento per gli studii seri di filosofia. Al lucido ingegno speculativo s'accompagna in lui non solo una solida e larga cultura, ma — ciò che è molto più raro — un sincero e profondo interesse filosofico; come ognuno può vedere in questo opuscolo, tutto vibrante di energica aspirazione alla verità, che si manifesta in una espressione viva, concettosa e plastica, nonchè nella stessa posizione del problema che l'autore ha studiato, e nel motivo ond'è evidentemente mosso verso la soluzione che ne propugna. Della vita che il pensiero prende nel suo stile può fornire un esempio quel che egli dice del concetto di *coincidentia oppositorum*, svolgendo un'osservazione non nuova, anzi in altri scrittori frequente, ma in forma prosaica, scheletrica, scolastica: « La *coincidentia oppositorum* non è una vera unità, ma chiamerebbersi meglio unione, combinazione, aggregazione. In tanto gli opposti fanno veramente uno in quanto non sono realmente tali in se stessi, vale a dire in quanto si riguardano come filiazioni dell'Uno, che profondandosi in se stesso si amplia, si allarga, si sviluppa, si ricrea. Ma noi siamo volti più a considerare l'Uno nella sua vita parassitaria, cioè nelle sue particolarità o differenze, che in se stesso. Ed è

questa la ragione, per cui il diverso ci attrae con incanti più soavi. Ed avviene spesso che noi cerchiamo dissetare la nostra sete della vita, della verità annegandoci nella varietà o molteplicità, ma questa ci si dimostra vana ed illusoria, e ce ne allontaniamo disgustati per ritornarvi ancora una volta con lena affannata. Questa sete insaziata e insaziabile si estingue nell'Uno. Esso è il mare, a cui noi corriamo e da cui rimaniamo come sommersi, perchè è ragione, è essenza del nostro essere; e possiamo aberrare da lui, ma ogni aberrazione ci riconduce al suo seno, che ha sì gran braccia da contenere tutt': beatitudine e miseria, felicità ed infelicità, bene e male, vero e falso » (p. 41).

L'Uno del Saitta però non è l'Uno dei mistici, poichè già contiene non solo il vero ma anche il falso, non pure il bene, ma il male, e insomma tutti gli opposti. E la mira del Saitta è appunto questa: mostrare, delineando la storia del principio dell'immanenza, che la filosofia dell'immanenza non è, come ordinariamente si crede e si teme, la negazione della personalità di Dio, anzi la sola logica concezione di questa personalità, perchè il reale, in cui Dio si attua, non è altro che l'individuo nel senso moderno: particolare che è universale, autocoscienza, personalità. Sicchè l'Uno del Saitta non è quello in cui l'individuo si estingue, anzi quello in cui l'individuo si pone: vien negato l'individuo naturale — il falso individuo — ma affermato quello spirituale, che è il solo individuo che si possa pensare. Concetto che è la sorgente di quel commosso e appassionato atteggiamento spirituale, che si riflette nella forma del Saitta, pieno di questa visione della verità come vita interiore dell'animo.

Il Saitta vede molto chiaramente che la personalità umana, quale si realizza nell'atto stesso del pensarla, e che è possibile perciò mettere in contestazione, non si può concepire se non come infinita e assoluta, e però non mai come qualche cosa di derivato, non originario, che abbia dei presupposti. E vede anche benissimo che quest'infinità dello spirito si può scorgere soltanto se si considera « nel momento in cui si realizza, non in quanto è realizzato » (p. 49): e giustamente combatte la schellingiana dottrina, non tramontata del tutto in Hegel, delle due epoche dello spirito (come le chiamò il nostro buon Galluppi), in una delle quali lo spirito creerebbe inconsapevole il reale, e nell'altra acquisterebbe la coscienza della sua anteriore creazione. « Di questa attività eterna, che il Kant ha chiamato attività sintetica originaria, noi siamo coscienti non di quella coscienza riflessa che sorge dopo l'atto, bensì di quella coscienza spontanea che guida il poeta nelle sue visioni e imagini e il filosofo nella ricerca del vero ricercato per se stesso » (ivi). — Da un tal punto di vista viene studiato il progresso della filosofia dell'immanenza da Platone fino ad Hegel, con un accurato esame, in cui il Saitta ha occasione di fare parecchie acute osservazioni, come quelle su Scoto Erigena (pp. 10-12), sul Cusano (20-2), su Spinoza (31) e su Leibniz (32-34). Ma la parte più notevole della sua critica è quella che si riferisce ad Hegel: ossia al metodo della sua deduzione dello spirito, di cui mi pare che il S. colga il

difetto fondamentale dicendo che la sua dialettica si muove nell'analisi, e non nella sintesi, « non considera ciò che vive, ma ciò che è vissuto, non il pensiero vivo e attuale nel suo elemento personale, ma, piuttosto, la dissoluzione del pensiero nel suo elemento impersonale, che è la natura » (p. 39). Appunto per questo difetto anche nella filosofia hegeliana, qual'è esposta nell'*Enciclopedia*, immanenza e personalità divina rimangono termini inconciliabili.

G. G.

DOTT. MARIANO MARESCA. — *Il problema gnoseologico della pedagogia ed il fine dell'educazione* (Appunti critici). — Lucca, Crocchio, 1914 (pp. 48 in-8.^o).

Il dott. Maresca ha raccolto in quest'opuscolo due saggi legati tra loro da una comune idea fondamentale. Notevole il primo non solo per la diligenza grande posta dall'autore a rendersi conto del nuovo spirito che s'è cercato in questi ultimi anni in Italia di infondere negli studi pedagogici, facendone una scienza filosofica, ossia combattendo senza tregua e senza quartiere, come puro arbitrio, tutto quello che della pedagogia non si può risolvere nella filosofia, ma anche per la lodevole chiarezza e precisione con cui egli sa esporre il suo pensiero: cosa tanto rara nei pedagogisti, che bisogna congratularsene ogni volta che si abbia la fortuna d'incontrarla. Il M. comincia dal notare che tutte le teorie pedagogiche si possono classificare in due categorie: teorie naturalistiche e teorie spiritualistiche. Chiarito il concetto comune alle teorie del primo gruppo e quello comune alle teorie del secondo, sottopone a una penetrante critica l'uno e l'altro concetto. Giusta l'osservazione circa il significato « apprezzabile » del naturalismo pedagogico come reazione all'intellettualismo pedagogico, che « sulla stessa via della dualità astratta di natura e spirito, pretende di serrare, inquadrare e dominare tutto lo sviluppo dell'essere concreto con schemi mentali rigidi ed invariabili, preesistenti all'attività a cui si applicano ». Perentorio il rilievo che il naturalismo pedagogico è lacerato da una insanabile contraddizione tra il concetto di sviluppo spontaneo e quello, che è il fondamento gnoseologico del naturalismo, « d'una natura al di qua dello spirito, chiusa in sè e perfetta »: tra spontaneità, insomma, e meccanismo. Al naturalismo sottentra perciò lo spiritualismo, che è dapprima dualistico, qual è escogitato da Platone, di cui sente le difficoltà, ma non riesce a superarle, Aristotile: e le difficoltà vede bene il Maresca che rimangono insuperabili fino a Kant, quando si rende possibile una nuova forma di spiritualismo, che è monistico. Osservo qui soltanto, in parentesi, che non è esatto quel fugace accenno che il M. fa (pp. 18-19) alla teoria aristotelica del doppio intelletto attivo e passivo; dove dice che « l'uno apprende la forma o l'idea in sè; l'altro l'intelligibile nelle cose ». La differenza non è questa, perchè anche l'in-