

tifi e fuor di luogo le osservazioni che la C. C. fa ancora una volta circa l'avversione del V. al panteismo. Nessuno ha mai dubitato di ciò, e la questione non è questa. Il punto ora contestato è, che dal Ficino il filosofo napoletano potesse ricevere suggestioni panteistiche. Contestato, bensì, col solito dire e disdire: perchè prima ci si assicura che « se il Vico lesse e studiò le opere del Ficino e dei Platonici, non ne bevve però gli errori dommatici »: il che vorrebbe dire che questi errori intanto ci sono nel Ficino; poi si garantisce che « quel letterato [cioè, il Ficino appunto] era assai ben ferrato in teologia cattolica » e che « la sua *Theologia platonica* altro non è che una teologia cristiana » e che « è assai difficile ammettere che il F. e dopo di lui il V. accogliessero il panteismo » (341-2).

Che diamine! Bruno sì: egli, tra il Ficino e il Vico, egli accolse il panteismo, « perciò incorso nelle condanne della Chiesa ». — Ma sta a vedere che i sognatori alemanni e i nuovi hegeliani napoletani hanno scoperto essi che il buon canonico di S. Maria del Fiore accolse l'emanatismo plotiniano, pure sforzandosi di accomodarlo coi dommi cristiani. Io confesso di non conoscere storico della filosofia degno di questo nome, che lo metta in dubbio; e mi pare che potrebbe bastare per tutti il Vacherot, autore di una *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, che è della metà del secolo passato, ma che non è stata ancora sostituita. Il quale, dopo dimostrato che nella stessa *Theologia* il Ficino espone la dottrina di Plotino *avec un ordre, une clarté, une précision qu'on ne retrouve point dans les Ennéades*, osserva: « *En devenant Alexandrin, Ficin voudrait rester orthodoxe. Mais il est facile de s'apercevoir qu'il ne conserve guère que la langage de la théologie chrétienne. Il prête à Dieu tous les attributs psychologiques dont le dépouillait l'idéalisme néoplatonicien... mais il les détruit pour les définitions et les explications tout Alexandrines qu'il en donne... La psychologie de Ficin est encore plus complètement Alexandrine que sa théologie* » ecc. (t. III, pp. 180-1). Sicchè questa almeno del panteismo ficiniano non è poi la grande eresia alemanna o napoletana!

G. G.

FRANCESCO DE SARLO. — *Il pensiero moderno*. — Palermo, Sandron, [1915] (pp. viii-412; N. XX dell'*Indagine moderna*).

In nessuno degli otto saggi raccolti in questo grosso volume si ha l'esposizione del pensiero del De S., nè intorno al principio della filosofia, nè su nessuna questione filosofica speciale. D'altra parte, l'A. nella prefazione dice di aver avuto in mira « soprattutto di indicare nettamente — facendo la critica dei vari indirizzi — la posizione da lui assunta di fronte ad ognuno di questi ». E questo, tranne il 'nettamente', è vero: perchè infatti, discorrendo di molti e svariati indirizzi della filosofia contemporanea (non propriamente moderna, come l'A. inesattamente dice fin dal frontespizio), il De S., più che illuminare cotesti indirizzi, alla cui

piena intelligenza e illustrazione occorrerebbero doti di cultura e di mentalità che egli notoriamente non possiede, non fa che mettere in luce il proprio atteggiamento di fronte non solo agl'indirizzi presi in considerazione, ma, in generale, a tutta la filosofia.

Nettamente, no. Perché per la nettezza del pensiero sarebbe indispensabile che l'A. riuscisse ad esprimersi con chiarezza: qualità che non brilla di certo in uno scrittore che scrive, tanto per prendere a caso un esempio tra mille, in questo modo: « Naturalmente quando si parla di realtà, occorre ben distinguere i due sensi in cui essa può esser presa: vi è un senso più largo in cui s'identifica con validità obbiettiva, e in tal caso è reale tutto ciò che sussiste indipendentemente dall'atto che l'afferma e lo pone; e vi è un altro senso in cui la parola realtà serve a indicare una forma di esistenza per sè stante e atta a produrre effetti esplicantisi nel tempo. Ora, sia presa in un senso o nell'altro, la realtà richiede sempre appagamento completo e definitivo della ragione » (1) (p. 201). Ma per la nettezza sarebbe necessario sopra tutto determinare le proprie idee in modo da non essere costretto a dirè e a disdire, come fa il De S. e nelle questioni più fondamentali. Se gli si domanda infatti: — Prima di tutto, poichè tutto il vostro volume è consacrato a schiarire la vostra posizione nella filosofia, che intendete voi per filosofia? — egli vi dovrà primieramente rinviare al discorso inaugurale qui ristampato su *I compiti della filosofia nel momento presente*, dove appunto si propone di dimostrare qual sia l'ufficio proprio della sua scienza; e qui vi dirà (p. 82) che « la filosofia, come esplicazione feconda di pensiero, non può essere che riflessione critica sulle varie forme della conoscenza umana. La scienza che giunge ad intendere, a valutare, a sottoporre a critica sè stessa, ecco la filosofia. La filosofia oggi non può essere che *dottrina e critica della scienza umana* » (il corsivo è dell'A.). — Bene, direte voi, il De S. è un neokantiano. La sua dottrina della scienza non si può nemmeno raccostare a quella di Fichte, perchè egli insiste nell'indicare come umana la scienza, cioè la logica, nella cui dottrina fa consistere la filosofia. Egli infatti continuerà (83): « Le costruzioni sistematiche non fondate sopra una larga base di conoscenze positive, i romanzi metafisici più o meno complicati non son fatti più per noi. Le concezioni generali sulla realtà ultima, sulla costituzione dell'universo, se non sono un portato necessario della critica delle conoscenze positive, e delle esigenze della ragione non hanno valore di sorta ». È ancora (p. 84): « Il compito della filosofia che io son venuto finora determinando non è di quelli che possono suscitare caldi entusiasmi o che possono essere rivestiti dei più vivi colori della fantasia. Tale compito può sembrare fin troppo modesto! Ma la filosofia non può, non deve presumere di decifrare il *mysterium magnum* dell'esistenza!... Le grandi costruzioni non fondate su larga base empirica ci

(1) Forse si tratta qui di un errore di stampa per 'dalla ragione'. Ma, *della* o *dalla*, l'enigma è sempre forte assai.

lasciano ormai freddi ed indifferenti » ecc. Questo è il notissimo linguaggio dei neokantiani, con qualche accento positivistico. Qui evidentemente è negata la metafisica; e la filosofia che non è critica dell'empirico conoscere, non adempie se non ad una funzione, per usare le parole stesse del De S. « sistematrice ed organizzatrice delle cognizioni a varie fonti attinte » (p. 85). Ma insieme con questo discorso inaugurale l'A., tra gli altri scritti, ristampa un articolo sui *Diritti della metafisica*; e in questo articolo chi credesse di aver già capito come il De S. intenda la filosofia, non trova già la contestazione e confutazione, ma la difesa dei diritti della metafisica. Trova che per l'A. « ciò che importa in ogni caso tener presente è che il problema vero della filosofia è il problema della realtà ultima e definitiva » (p. 200). Il rovescio, insomma, di quel che s'era detto prima: e che non è una semplice proposizione buttata lì, ma una tesi, di cui si discorre con ogni larghezza per più di cento pagine. Dunque la nettezza, propriamente, non c'è. Nè si può dire che nel discorso inaugurale l'A. bensì, parlando a un pubblico più inclinato ad apprezzare il sapere empirico che il filosofico, attenuasse il suo concetto metafisico della filosofia, e che invece il suo pensiero sia poi nettamente manifestato in questo saggio sui *Diritti della metafisica*, più sincera e rigorosa espressione de' suoi convincimenti. Ahimè, la nettezza è sempre un desiderio impossibile a soddisfare in tutte le pagine del De S. Il quale conchiude il citato scritto asserendo cose di questo genere (p. 308): « Certo la determinazione del significato della realtà risponde ad un bisogno fondamentale dello spirito; ma essa ha valore solo nei limiti in cui non fa forza nè si sostituisce ai fatti ed ai dati empirici ». Dove la metafisica deve rispondere a un bisogno fondamentale ecc., ed è messa sullo stesso terreno delle scienze dei fatti e dei dati empirici: e cioè si afferma e si nega a un tratto: « Ciò che oggi deve essere assolutamente riconosciuto è che la Ragione posta nel fondo della realtà, sa e deve sapere cose che la mente finita non potrà mai penetrare ». Dunque, agnosticismo? « Se l'agnosticismo ha torto nell'ammettere misteri in sè stessi inconoscibili, non ha torto affatto quando insiste sulla necessità di distinguere il mondo com'è per la Mente assoluta e il mondo come appare agli spiriti finiti, i quali sono costretti a considerarlo attraverso le varie forme di esperienza sensoriale ». Ma chi potrà mai capire qual torto si attribuisce qui all'agnosticismo? Se il mondo è quello che conosciamo attraverso l'esperienza sensibile, e il mondo della mente assoluta è un altro, il mistero c'è tanto pel De S. quanto per il più netto agnostico: e già l'agnosticismo più assoluto è posto con la posizione di una mente finita accanto a quella infinita o assoluta; e che significherebbe, del resto, l'agnosticismo senza i misteri? O vorrà dire che i misteri inconoscibili dell'agnostico non sono inconoscibili in sè, perchè sono conoscibili per la mente assoluta? Ma è ovvio che l'agnosticismo non può parlare se non dei misteri che son tali rispetto alla mente umana; e questi misteri, per definizione, escludono la possi-

bilità di ogni conoscenza. L'A. soggiunge: « L'universo può e deve essere, nella sua intima essenza, razionale, ma solo frammenti di tale razionalità riescono chiari alla mente umana ». Dunque, razionalista? Non è possibile, ammesso il mistero. Ma come può essere razionale il mondo nella sua unità, se la sua razionalità (cioè la sua intelligibilità alla stregua della ragione) è solo frammentaria? Chi può veder chiaro in tutto questo? Chi può dire a quale metafisica riconosca un diritto il De S. se il mondo, di là dal quale vede addensarsi l'ombra del mistero, è, secondo lui, il mondo che siamo costretti a considerare « attraverso le varie forme di esperienza sensoriale », ossia il mondo del sapere empirico. Egli continua bensì ad affermare che ci sono esigenze, in virtù delle quali « è possibile oltrepassare la sfera della cognizione empirica, distinguendo tra apparenza e realtà, e insieme concepire il soprasensibile nei suoi tratti essenziali »; ma, immediatamente dopo, affrettandosi a tenere bene distinta la « nuova metafisica razionalistica », da lui vagheggiata, da quella che egli dice metafisica idealistica (che egli stesso, beninteso, *fingit creditque*), dice che « la prima attribuisce alla mente umana il compito di rispecchiare, per quanto è possibile, la struttura della realtà, senza perder però mai di vista che questa, esistente per sè, si presenterà sempre come qualcosa di diverso e, in un certo senso, di opposto all'intelletto indagatore »: che è il presupposto infatti della scienza empirica.

Nettezza, dunque, ripeto, no. Ma in questi oscuri, incerti, ambigui tratti dell'atteggiamento mentale del De S. si può scorgere il carattere di tutte queste sue esercitazioni nel campo della filosofia, e, se si vuole, della sua filosofia. Che è, come dissi altra volta (1), quella filosofia di carta pesta, propria dei ben pensanti che si contentano di alcune dommatiche proposizioni tradizionali vuote di ogni contenuto, non pure critico e razionale, ma anche morale, religioso e spirituale, in genere, senza vero e profondo interesse per la vita e per la scienza, e stimano di potere con gli argomenti del senso comune, che, trasportato violentemente nella filosofia, è certamente cosa ben diversa, come disse il Manzoni, dallo stesso buon senso, disfarsi d'ogni sorta di speculazione filosofica. Giacchè non bisogna credere che il De S. professandosi spiritualista, dualista, teista ecc., consenta con certi sistemi filosofici nella loro struttura razionale, o voglia costruirne, uno suo, in cui trovi maggiore appagamento il suo spirito: egli si contenta di asserire, e questo gli basta. Chè innanzi al vero filosofare, aombra subito, e dà addietro. E il difetto di chiarezza nel suo pensiero ha la sua radice appunto in questa incapacità di elaborare un vero e proprio concetto filosofico.

Con invidiabile ingenuità egli vi dirà: « Il fatto è che la questione gnoseologica non può essere trattata che ad una condizione, a quella, cioè, che si prescinda da qualsiasi veduta metafisica e che pertanto si

(1) *Il torto e il diritto del positivismo* nella riv. *Aprutium*, apr.-maggio 1914, pp. 153-60.

muova da ciò che, essendo un fatto dell'esperienza interna, non può non essere ammesso da chiunque » (p. 129). Che è criterio validissimo del senso comune, ma uno sproposito enorme in filosofia, che parte dal dubbio intorno a tutti i fatti, che non siano altro che fatti. La stessa funzione conoscitiva è un dato, secondo il De S. (p. 130). Ciò che si può dire certamente pel senso comune; ma è una proposizione priva di senso per chi abbia letto almeno quel libro che lo stesso De S. dice citato da tutti, ma noto a pochissimi, la *Critica* di Kant: e non può ignorare che il dato è termine correlativo al conoscere, che non si può dire perciò dato. La trascendenza della realtà al conoscere è anch'essa, evidentemente, punto inconcusso del senso comune: e l'A. vi dice apertamente che non può provarsi nè a posteriori nè a priori; ma, egli conchiude, è un fatto, un dato ultimo (p. 130). Ma come? C'è un fatto di cui si possa dire che « non può essere provato mediante una forma di osservazione o di esperimento », come voi dite di cotesta trascendenza? Ma il fatto è dato di osservazione, e da questa provato. — Pel senso comune la rappresentazione è immagine di una realtà estralemente. Ma questa ingenuità del senso comune il De S. pretende portarla nella filosofia, e vi dice senza scomporsi che « la mente, non contenendo la realtà come tale, nè identificandosi con essa, non può arrivarvi se non attraverso qualcosa che rappresenti o sostituisca la realtà medesima » (p. 135). Sicchè oltre la realtà (1) ci sarebbe la mente (che perciò non esisterebbe), e qualche altra cosa ancora, e meno esistente ancora!

L'anima è diversa dal corpo: e anche questo è chiaro per il non filosofo. Ed è anche chiaro che la sua funzione suppone un principio della funzione stessa: l'essere. Ma questo essere è essenzialmente sviluppo e « concepire in modo determinato il principio dello sviluppo spirituale non è facile » ammette il De S.; « ma », soggiunge, « questa non è una buona ragione per negarne l'esistenza, tanto più che il concetto di *potenzialità* non trova applicazione soltanto nel mondo psichico: chi sa dire in che consiste la virtualità di un germe organico » (402-3). Conclusione: l'anima come sostanza-potenza c'è, benchè la filosofia non ne possa render conto. — E sia. Ma il concetto e la critica del concetto di potenza ha una storia lunga e difficile, che non si può spacciare appellandosi all'uso dommatico che ne può fare una scienza empirica.

Questa è la posizione assunta dal De S. di fronte ai vari indirizzi filosofici: la posizione cioè della mente volgare di fronte alla filosofia.

G. G.

GIUSEPPE CALABRÒ. — *Mazzini: la dottrina storica*: Studio di critica storica. — Palermo, Reber, 1916 (pp. XII-350 in-16.^o).

Questo è il terzo volume di un'opera lunga e faticosa a cui attende il C. da parecchi anni, intesa a raccogliere dagli scritti e dalle lettere