

voluto apografo nel testo (perchè, sospetta il Borzelli, « era difficile contraffar la scrittura per tutto un componimento ») e voluto autografo in alcuni amminicoli. Il Borzelli dice anche (p. 51) che la lettura del dialogo mostra che « chi lo mise insieme (che certo fu uomo di non piccolo valore) non seppe studiar tanto gli originali da penetrar nell'animo di Torquato, e fece cosa che per l'architettura e per i dettagli si discosta troppo dagli altri dialoghi (come spero dir di proposito appena liberato da questo lavoro generale che incalza) e non va diritto allo scopo come gli altri; abbonda di citazioni ancor più, ricorda troppo quelli dei *Paradossi* e dell'*Erocallia* (opere del Manso); si vorrebbe far terminare appunto allo stesso modo come si faran terminare quelli, là con una trattazione dell'amore e qua con un inno mancato ». Si tratta dunque di una ricerca avviata, ma non ancora compiuta; perchè il Borzelli si è dovuto affrettare a metter fuori il suo lavoro a cagione del giudizio sfavorevole portato sopra esso in un concorso accademico, nel quale è stata invece premiata una monografia sul Manso condotta secondo i giudizi tradizionali.

B. C.

MARIANO MARESCA. — *Le antinomie dell'educazione*. — Torino, Fratelli Bocca, 1916 (pp. xviii-155, in-16.º).

Il M. riprende la trattazione di alcune tra le questioni trattate da me nella terza parte della mia *Pedagogia generale*, e qualche altra ve ne aggiunge da me toccata solo incidentalmente, per dimostrare con lo stesso metodo dialettico già da me adoperato come i concetti unilaterali ed astratti e, in quanto tali, tra loro opposti e contraddittorii, onde si concepiscono le forme dell'educazione, si conciliano in un concetto superiore che è, a volta a volta, l'unità concreta di entrambi. La discussione si aggira, in quattro distinti capitoli, sulla opposizione del reale con l'ideale, o dell'essere e del dover essere nel fatto educativo, dell'autonomia e dell'eteronomia nell'educazione, dell'istruzione informativa e dell'istruzione formativa, della educazione individuale e della educazione sociale. E da tutta la discussione si ricava la conclusione, che la « contraddizione è nel cuore stesso della realtà spirituale, ch'è sintesi di contrari, cioè posizione e risoluzione d'un eterno contrasto tra l'essere ed il suo opposto »; che nessuno dei termini antitetici « è concepibile senza l'altro: il dover essere senza l'essere, la libertà senza la necessità, l'universale senza il particolare, l'infinito senza il finito sono irreali ed inconcepibili. Lo spirito in tanto esiste e si sviluppa, in quanto ha in sé le suddette esigenze antagonistiche. Ma averle in sé non vuol dire che lo spirito sia una cosa diversa dalle sue esigenze, ma piuttosto che tali esigenze sono intrinseche, consustanziali allo spirito, sono il ritmo stesso in cui si svolge la vita dello spirito, il quale non è che l'unità viva e concreta delle suddette esigenze »

(pp. 153-4). Quel medesimo, insomma, che si dice dai filosofi che il M. chiama neohegeliani (e anche « neohegeliani moderni » p. 15), e ai quali parrebbe qua e là che ei voglia contrapporsi.

Così, chi legga le parole or ora citate, in cui si nega che le esigenze dello spirito siano cosa diversa dallo spirito e dal ritmo della sua vita, non potrà intendere come mai il M. possa scrivere a p. 16: « In un corso sulle ' forme della conoscenza ' il prof. F. Masci muove un'obiezione fondamentale al reale idealismo dello Hegel, ch'io credo valga anche contro l'attuale ripensamento dell'hegelismo fatto dal Gentile colla sua schematizzazione del ritmo dell'eterno atto spirituale, come posizione del reale, dell'ideale, e sintesi d'entrambi. Il Masci acutamente osserva che l'idealismo oscilla tra il concetto della causalità dell'idea, e quello della semplice essenzialità sua ». Finora, per dir la verità, avevamo creduto che il prof. Masci non potesse osservare nulla contro l'idealismo hegeliano, poichè egli non è riuscito mai a rendersene esatto conto. Nè ora riusciamo a scorgere l'acutezza di questa osservazione, che ci sembra piuttosto priva di senso, perchè il problema della causalità non può aver luogo nella posizione dell'idea, la quale non ha nulla fuori di sè; e può quindi essere principio di svolgimento, ma non causa. Ma, per ciò che riguarda il Maresca, il quale dimostra certamente in questo libro eccellenti attitudini speculative e accurato e intelligente studio delle recenti dottrine filosofiche italiane dell'educazione, non può non destare la maggior meraviglia che egli, pur dovendo concludere a quel modo che si è visto, si lasci attrarre in questa pania del Masci, e aggiunga che « se si esclude la causalità esplicativa dell'idea, i sistemi idealistici si convertono in una traduzione dell'esperienza nel linguaggio delle idee, in una consacrazione ideale del fatto. Il processo spirituale per ciò non viene spiegato, perchè non si può dimostrare che è così, perchè così doveva essere, ma che doveva essere così, perchè così è » (p. 17). — Così ancora, a chi trova la ragione dell'educazione dello spirito nello stesso concetto dello spirito, che si fa spirito, egli obietta che questa è una tautologia, e che anche l'essere della pianta è il suo farsi, e che bisogna spiegare invece perchè noi ci sforziamo di migliorare questo farsi nel corso dello spirito ecc. Tutto ciò potrebbe avere un senso se il M. intendesse di opporre alla realtà spirituale un principio o una causalità trascendente. Ma egli poche pagine dopo si getta in braccio agl'idealisti, autori di quelle tali tautologie, e tautologizza anche lui, per la parte sua, con le loro stesse parole: « L'essere contro cui appuntano le armi della loro critica idealisti e contingentisti è l'essere divelto dalla sua essenziale correlazione col dover essere, è l'essere che è un fatto, eternamente fatto ed immutabile, perchè astratto, cioè irreal. Ma questo non è l'essere, ch'è il punto di partenza del fatto educativo. Il fatto educativo ha per punto di partenza l'essere, che non è già fatto, ma che si fa, e nel suo farsi ogni momento del processo è insieme punto di partenza e punto d'arrivo. Così qualunque punto della traiettoria del mobile inizia e chiude il movimento; altrimenti il

movimento sarebbe soltanto dipinto e non reale » (p. 22). Dove anche le immagini sono tolte da quelle tautologie, che il M. si era proposto di correggere. Egli infatti continua: « In questo senso ha ragione il Gentile, quando dice che l'educazione non è un processo che ha un punto di partenza nel tempo, ed ha ragione il Bergson, quando dice che il divenire non ha nessun punto d'arrivo determinato, ma è indeterminato e contingente ». Vero è che soggiunge subito: « Ma bisogna completare le affermazioni del Gentile e del Bergson, e dire che l'educazione non ha mai un punto di partenza che sia assoluto cominciamento, ma un punto di partenza relativo l'ha sempre, altrimenti non avrebbe nemmeno un punto d'arrivo, cioè non esisterebbe ». Ma, riprendo io, al M. non può essere sfuggito che questo è pure quello che penso io; e che con ciò pertanto non si completa, ma si ripete il mio pensiero.

E parimenti non vedo che io sia contraddetto se non per essere poco dopo approvato e seguito, dove il M. mi oppone che nella mia critica del concetto intellettualistico di una verità che si possa considerare una volta come bella e fatta « il risultato legittimo della battaglia è questo: la sparizione dell'avversario. Se la verità sta nel farsi, quindi una volta fatta, e falsa, la teoria del Gentile è falsa, perchè è teoria già fatta » (p. 21). E non sospetta l'egregio M. che appunto perchè la mia teoria è vera, essa non può esser mai considerata come fatta, come ripetutamente e insistentemente ho avvertito sempre: non già nel senso che essa aspetti quei certi completamenti, di cui il M. va in cerca, ma nel senso che essa stessa, per quel che è, non può valere se non ripensandosi nella vita sempre nuova dello spirito. Che è quello appunto che ridice più d'una volta lo stesso M., e che presuppone quando p. e. in forma un po' enfatica scrive: « Educare è educarsi: ed educarsi una volta tanto non si può, senza sentire l'assillo e lo spasimo di nuove e più alte mete, senza rinnovare e rifare sempre; senza posa, la propria educazione » (p. 25): che è darmi ragione dove pareva mi volesse dar torto.

E questa incertezza si ripercuote in tutti i punti della discussione: dove molte pagine attesterebbero la piena e sicura intelligenza di concetti, tra i quali non riescono ad orientarsi pensatori più provetti, non dico tra i pedagogisti — che hanno per solito l'orrore del pensiero — bensì tra gli stessi filosofi; ma saltano fuori qua e là le più sorprendenti osservazioni e obiezioni, dalle quali si vede chiaro che l'autore non ha penetrato ancora perfettamente questi stessi concetti, ai quali pure si appoggia. Un altro esempio si può togliere dal capitolo intorno all'autonomia e all'eteronomia: dove nè anch'egli si sa sottrarre alle difficoltà a cui s'è arrestato il prof. Vidari, ed esce a dire: « Lo spirito crea il suo mondo, si fa da sè le forme della sua attività. Va bene. Ma il mondo dello spirito e le forme delle sue azioni possono venire in conflitto col mondo dello spirito altrui e con altre forme d'azione. Nè dicasi che questa è una concezione empirica dello spirito, che nello spirito nella sua essenza è unità ed universalità, perchè... l'esperienza concreta dell'educazione può

confermare questa assoluta identità degli spiriti finiti » (p. 41). Dunque, autonomia ed eteronomia; e « l'unica maniera di superare l'antinomia consiste nel non trascendere il processo educativo, collocando a principio del processo un trascendente immaginario (l'autonomia o l'eteronomia), ma nel pensare l'autonomia e l'eteronomia come i due aspetti essenziali del processo di formazione dello spirito coevi e simultanei, nessuno dei quali può essere assorbito dall'altro... Lo spirito non sarebbe reale, senza agire, fare, creare qualcosa; ma egualmente non sarebbe reale nemmeno se non esprimesse in ogni sua azione l'esigenza del dover essere, che è assoluto ed infinito. Lo spirito finito, concreto, affonda le sue radici nello spirito assoluto, infinito... Ma l'universale e l'assoluto non sono un trascendente astratto e immaginario, ma un trascendente reale, e perciò immanente nel finito e nel relativo » (p. 55). E allora? Dove sta il limite? O l'unità del finito e dell'infinito è una parola; e non si può parlare d'immanenza. O la concepibilità dei due termini sta veramente nell'unità; e venire ancora a parlare di « spiriti finiti » è ripiombare dalla filosofia nel caos delle rappresentazioni volgari, che l'autore dovrebbe ormai saper dominare.

Nè mostra di dominarle quando, a proposito d'istruzione formativa e informativa, si domanda: « se il sapere per sè non è educativo, ma lo diventa sotto determinate condizioni, che cos'è quell'altro sapere accanto al sapere educativo? » e mi fa l'onore di dichiarare: « La risposta [a questo] quesito segna la linea di separazione tra la mia concezione idealistica del fatto educativo e quella esposta da Giovanni Gentile che ha il merito singolare ecc. ». È possibile, mi domanda, è possibile ammettere « che il volere sia sempre etico? Il volere del delinquente che prepara e matura di lunga mano il delitto è forse un volere etico? » (p. 99). Eppure egli stesso, procedendo, deve sforzarsi di liberarsi da questa rappresentazione dello spirito staticamente concepito, e guarda anche lui allo spirito come libertà che è in quanto vuol essere, e adottare un concetto, in forza del quale non può a meno di confessare che « questa tesi, in fondo, è sostenuta anche da Giovanni Gentile », pure affrettandosi a ristabilire l'equilibrio instabile della sua posizione con l'avvertire che nel mio pensiero « c'è un contrasto, non ancora superato, tra lo spirito, ch'è tutto in ogni suo atto, e perciò infinito ed assoluto, e lo spirito che dev'essere spirito, che deve realizzarsi come infinito ed assoluto processo spirituale. La dialettica della riduzione del dover essere a momento dell'essere oscilla tra il concetto del dovere come ritmo naturale dello spirito, inseparabile dal suo processo, ed il concetto del dover essere come esigenza che preme volontariamente sull'essere attuale dello spirito, e che può anche non essere realizzata in tutta la sua pienezza » (p. 106 n.). Ma chi oscilla qui è la dialettica o chi l'intende? Certo è che in mille luoghi degli scritti noti al M. è espressamente detto e dimostrato non essere cotesta dialettica un ritmo naturale, ma spirituale e autonomo; ciò che non toglie che non sia attuale nella sua stessa inquieta dialetticità.

Alla quale conviene che il M. faccia la più rigorosa attenzione, se vuole assicurarsi il pieno e legittimo uso dei concetti che adopera; e che, per altro (mi permetto pure di rilevarlo, poichè il M. è un giovane volenteroso e d'ingegno), non è possibile possedere pienamente senza studiarne l'origine in quegli antecedenti storici, ai quali egli non getta se non sguardi fugaci e insufficienti. Le questioni che si compiace di affrontare sono tra le più difficili della filosofia; e non è da credere che possa in alcun modo giovare ad orientarvisi e a giudicarne la familiarità, a cui mi pare il Maresca badi maggiormente, con gli scritti dei pedagogisti, meri empirici dei problemi spirituali, condannati a camminar sempre a tentoni e a dare del capo or in questa e ora in quella parete. Egli ha ormai fermata la sua attenzione sul punto a cui la pedagogia, che vuol essere filosofica, deve guardare: ma può ancora utilmente approfondire la propria cultura filosofica. Ciò che non si ottiene restando a rimuginare sempre il pensiero di uno o di pochi scrittori; ma rimettendosi con lunga fatica di studi particolari nel processo storico della filosofia. E intanto sarebbe più opportuno e più utile agli studi provarsi appunto in temi particolari e determinati, dei quali non v'ha certamente penuria nella disciplina a cui il M. s'è dedicato.

G. G.

BENVENUTO DONATI. — *I prolegomeni della filosofia giuridica del Vico attraverso le Orazioni inaugurali dal 1699 al 1708.* — Roma, *Athenaeum*, 1915 (Estr. dagli *Annali della Fac. di Giurisprud. della Univ. di Perugia*, vol. XXX, pp. 84, in-8.º).

L'autore, che pubblicò già nel 1913 un buon saggio sulle dottrine giuridiche del Vico, dal titolo *Successione testata e giustizia distributiva*, e uno ora ne promette su *La visione etica della Scienza Nuova*, ha in questo studio indagato con molta sagacia lo svolgimento del pensiero vichiano attraverso le orazioni inaugurali fino a quella del 1708 *De nostri temporis studiorum ratione* in relazione col *Diritto Universale*; per mostrare come a grado a grado si venissero svolgendo i germi che, a parer suo, giunsero a dare i loro frutti maturi nel *De uno*. E non si può non congratularsi di questa nuova analisi dei primi scritti del Vico, che fino a pochi anni fa, malgrado la pubblicazione fattane dal Galasso fin dal 1865, solevano passare quasi inosservati: poichè il Donati mette nella più chiara luce gli addentellati che in essi hanno taluni dei concetti principali del periodo posteriore della speculazione vichiana, spiegando ottimamente perchè le prime sei orazioni il Vico non avesse più pubblicate, e in che senso il Vico rifiutasse tutte le opere anteriori alla *Scienza Nuova* seconda; quantunque egli troppo forse si giovi delle tardive illustrazioni e dichiarazioni dell'autobiografia per indagare l'originario significato dei primissimi scritti.