

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

J. ROGER CHARBONNEL. — *La pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libertin*. — Paris, Champion, 1919 (pp. 720-LXXXIV in 8.^o gr.).

Bisogna esser grati al sig. Charbonnel delle molte fatiche spese intorno ai nostri filosofi del sec. XVI, e del grande amore con cui certamente li ha studiati. Ne è prova anche l'altro volume minore, che ha pubblicato contemporaneamente presso lo stesso editore: *L'éthique de Giordano Bruno et le second dialogue du Spaccio, contribution à l'étude des conceptions morales de la Renaissance italienne*. E nessun lettore italiano può leggere con animo indifferente le parole, in cui lo Ch. alla fine del suo ponderoso volume stringe il suo giudizio conclusivo intorno alla filosofia italiana del Rinascimento: « On peut discuter, critiquer son rôle; on ne peut la proclamer stérile. Ajoutons qu'elle est représentée par des personnalités curieuses, complexes, très 'vivantes', dont plusieurs, — abstraction faite de toute préférence théorique, — attirent sympathie et méritent le respect de quiconque sait apprécier un lot heureux de qualités mises en valeur par la franche spontanéité de l'humeur, embellies par les grâces d'un lyrisme naturel, et couronnées par l'éclair de l'héroïsme. Comment étudier Bruno et Campanella sans que, sous l'auteur, se révèle l'homme? Que de profonde et frémissant humanité, non seulement chez tous ces 'humanistes', mais chez la plupart de ces hardis précurseurs de l'esprit moderne!... ». Si sente che lo scrittore ha amato questi nostri pensatori, e principalmente il suo Bruno.

E dirò subito pure che la tesi che egli si è proposto di dimostrare, e che rimane fino alla fine dell'opera come il persistente desiderio e la mira finale dello scrittore, quantunque non possa dirsi propriamente affrontata e dimostrata in nessuna parte del libro, è esatta; e potrebbe anzi parere superflua ogni dimostrazione, almeno per la via scelta dallo Ch., che è quella dell'analisi dei concetti fondamentali dei nostri filosofi del Rinascimento: essendo notorio, da quando, nel secolo XVIII, si è cominciato a scrivere una storia generale del pensiero europeo, che l'empietà dei liberi pensatori, o, come nel sec. XVII in Francia furono detti, dei libertini, trae origine dal movimento spirituale iniziato dagli umanisti italiani, che presero a combattere la Scolastica e la dottrina ortodossa della Chiesa cattolica, non contrapponendo, come dovevano fare i riformatori d'Oltralpe, una religione ad un'altra, ma la ragione alla fede e il libero pensiero o filosofia a ogni religione: movimento iniziato bensì dagli uma-

nisti con una concezione pagana, o meglio universalistica della vita e della storia, che, riacciando l'età nuova all'antica e rimettendo in valore la cultura precristiana, entrava, anche senza volerlo, in contrasto con i valori cristiani com'erano stati concepiti nel M. E., e svincolava perciò l'individuo dall'autorità trascendente della teologia; ma proseguito dai filosofi naturalisti del XV e del XVI secolo, che, dalla storia passando alla natura, in essa sommersero tutti i valori tradizionali, per ricostruire il mondo sulla base del senso e della ragione, cioè, in generale, del pensiero nel suo libero sviluppo. Lo Ch., che qua e là cita, non senza giudicarne affermazioni a lui solo indirettamente note, lo Spaventa, non conosce il suo concetto della circolazione del pensiero europeo (le indicazioni bibliografiche relative allo Spaventa, che vedo nella *Bibliographie* premessa al volume, dove troppo spesso l'A. attinge a fonti indirette, contengono gravi inesattezze) (1). Ma lo Spaventa (il primo vero storico della filosofia che abbia avuto l'Italia, e che nessuno studioso, italiano o straniero, potrà trascurare, volendo occuparsi della filosofia italiana) non fece che dare forma rigorosamente speculativa a un concetto storico che, per quanto riguarda l'azione del pensiero italiano su quello delle altre nazioni europee, era, si può dire, un luogo comune della storiografia.

La questione si può considerare bensì da due aspetti diversi, quantunque, in fondo, la vera storia della filosofia debba attingere quell'unità, che presenta queste due facce. Si può vedervi una questione di storia della cultura; e si può vedervi invece un problema di vera e propria storia del pensiero speculativo. Lo Spaventa, additando nei nostri filosofi del Rinascimento i concetti che si ritrovano in Cartesio, in Locke, in Spinoza, in Leibniz, trascurò del tutto la ricerca che non concerne direttamente i concetti filosofici che cominciano a maturarsi nei nostri pensatori e acquistano poi, fuori d'Italia, la loro forma sistematica; la ricerca che si riferisce piuttosto all'influsso che tutto l'atteggiamento spirituale, da cui cotesti concetti germinavano, potè esercitare sulla letteratura degli altri paesi, in tutte le sue manifestazioni, anche nella forma che essa ebbe nei minori scrittori. I quali senza assurgere a concezioni di originale significato filosofico, espressero tuttavia anch'essi le tendenze morali del loro tempo. E i libertini del Seicento francese, progenitori degli illuministi del secolo XVIII, appartengono veramente più alla storia della cultura che a quella della filosofia. È un'indagine diretta ad illuminare con copia e precisione di ragguagli e di riscontri questa specie di azione inferiore esercitata in Francia dai nostri pensatori del Cinque e del Seicento, circoscritta dentro i suoi opportuni limiti e condotta con discrezione e con scrupolosa cura

(1) Vi si cita come dello Sp. uno scritto così intitolato: « *Li eventi nella Calabria attribuiti a Campanella* » Ar. stor. ital., V, 9; dove lo Ch. deve riferirsi ai documenti pubblicati da F. Palermo, quando lo Sp. non aveva ancora scritto nulla sul Campanella.

dei particolari, sarebbe stata certamente utile al rischiaramento storico della formazione della filosofia, come della letteratura francese. Ma lo Ch. non ha inteso di restringere in questi confini la sua ricerca; e quantunque le pagine d'introduzione, con cui si apre il suo volume, e quelle di conclusione, con cui si chiude, le une e le altre affatto staccate dal corpo del libro, e perfino stampate in carattere diverso, non enuncino in nessun punto quale sia stato precisamente l'influsso del pensiero italiano che egli intendeva studiare, il suo proposito è nel fatto dimostrato dall'ambito in cui spazia l'ultimo suo capitolo *Coincidences ou prolongements*; dove « en signalant brièvement soit des filiations de doctrines, soit des frappantes coincidences de pensée » crede d'essere autorizzato « à rapprocher, avec vraisemblance, de leurs précurseurs plus ou moins immédiats, bon nombre des philosophes de premier ou de second plan, dont les idées 'comptent' dans le tableau d'ensemble de la spéculation européenne, de Bacon à Hegel » (p. 617). E vi parla infatti non solo di Descartes, ma di Hobbes, di Spinoza, di Leibniz ecc. Il suo tema così gira assai largo, e riguarda a un tratto così la storia della cultura come quella della filosofia, che vi sono insieme mescolate senza nessuna distinzione, e quindi senza quella unificazione che esse pure richiedono.

Ma a tale vastità di argomento non corrispondono, mi rincresce dirlo, le ricerche e le attitudini dell'A.; il quale nè si è procurata quella preparazione speciale che gli sarebbe stata indispensabile sopra le singole parti del campo in cui ha lavorato; nè mi pare che possieda un pensiero capace d'intendere nei loro caratteri storici i problemi filosofici che furono agitati durante il nostro Rinascimento. Il quale, come ripresa di tutto il pensiero greco e precorrimiento, quale ben si può dire, di tutta la filosofia posteriore, raccoglie in sè, in un groviglio che allo storico spetta di districare, tutto il complesso delle questioni che una filosofia, consapevole del proprio sviluppo, possa proporsi. Grave, segnatamente, il difetto di preparazione erudita, come conoscenza delle fonti e della più importante letteratura relativa; ed effetto di esso quello che più dà nell'occhio a chi comincia a scorrere questo grosso libro farraginoso: l'uso eccessivo delle fonti secondarie, dalle quali lo Ch. è costretto troppo spesso ad attingere indicazioni incontrollate, elenchi di opere, note, e perfino capitoli; riportando il tutto materialmente in lunghe bibliografie presso che inutili allo studioso perchè bisognose in ogni parte di verifica, e in note e appendici tanto ingombranti quanto oziose, quantunque l'A. ne senta il bisogno a puntello di asserzioni, di cui egli stesso vede tutto il vago e il debole. Per la documentazione di questo grave giudizio occorrerebbe riempire parecchie pagine di citazioni e rettifiche: ma sarebbe forse opera non meno oziosa di quella compiuta in gran parte dal signor Ch. Basterà rilevaré che egli dedica un intero capitolo al Machiavelli (pp. 389-438), e non conosce il De Sanctis e neppure forse il Villari (quantunque di quest'ultimo menzioni il libro e citi una volta qualche periodo); tratta a lungo del Campanella — incorrendo in molti errori biografici — senza sapere de-

gl'importantissimi e fondamentali lavori dell'Amabile; e sulle sue idee religiose ignora la monografia eccellente del Felici (di cui menziona uno scritto *Lo spirito della filosofia di C.*, che non esiste, almeno con questo titolo). Ond'è costretto a parlare (p. 579) dei processi del C. fondandosi sul cenno che ne dà il Giannone nell'*Istoria civile*. Tratta a lungo della vita e degli scritti del Vanini (di cui riporta lunghi brani nella infida traduzione del Rousselot), e si è lasciato sfuggire gli studi biografici e la traduzione di Guido Porzio (cfr. *Critica*, XI, 305). Sull'averroismo, sulla scuola padovana e su parecchi altri temi, che sono stati oggetto di tanti studi, speciali, la fonte a cui più volentieri e più largamente attinge lo Ch., è la *Storia universale* del Cantù, di cui egli evidentemente ignora qual giudizio si faccia in Italia. Sulla Riforma in Italia gli pare opportuno e sufficiente quel che ne scrisse nella *Revue des deux mondes* del 15 marzo 1915 il Rodocanachi, del cui articolo trasporta di peso in una delle sue appendici il *résumé*, che se ne riferi nella rivista *La Renaissance*. Sul Pomponazzi, che pure conosce principalmente attraverso il Fiorentino, si schiera col Ferri contro il Fiorentino, senza pesare le ragioni di quest'ultimo, e forse per l'esempio del Mabileau, che pure fu così vivamente rimbeccato dallo storico del Pomponazzi; e si riduce da ultimo ad esporre la dottrina del mantovano sull'immortalità dell'anima con le parole del Fontana (*Sulla immort. dell'anima di P. P.*, Siena, 1869). Del quale riporta parecchie pagine anche intorno alla trasformazione che la dottrina aristotelica dell'intelletto agente subisce in S. Tommaso: come se non ci fosse niente di meglio sull'argomento. E si potrebbe continuare a lungo.

Ma poco male se il sig. Ch. conoscesse direttamente le opere dei filosofi di cui ragiona, e giungesse per suo conto a un'idea chiara della loro posizione e del loro significato. Ma egli, che, sulle orme del Picavet, vuole rappresentare il pensiero del nostro Rinascimento come tramite del Neoplatonismo tra il M. E. e Spinoza, trascura di studiare Ficino, Pico, Leone Ebreo, di cui parla per sentito dire; e dell'ultimo affatto incidentalmente per i riscontri fatti dal Couchoud tra Leone e Spinoza. E di Plotino stesso non si direbbe che voglia saperne più di quello che ne ha scritto, e che egli stesso in parte riferisce e in parte riassume, il Picavet. E poichè questi ha negato la legittimità dell'interpretazione panteistica di Plotino, bisogna vedere com'egli si trovi a disagio a rendersi conto del carattere schiettamente naturalistico e pre-spinozista della nostra filosofia della Rinascenza, particolarmente di Bruno. Così quella contrapposizione che egli vede (affidandosi a un breve scritto del Ragnisco, che segue fedelissimamente, e all'*Averroè* del Renan, ormai troppo invecchiato) tra l'aristotelismo della Scuola di Padova e il platonismo dei toscani e dei pensatori meridionali, nè è storicamente sostenibile nè attesta una diretta conoscenza di filosofi come il Cremonini. Il quale commenta bensì Aristotele, ed è un aristotelico, ma inintelligibile se si prescinde dalle strette attinenze che ha anche lui col Platonismo. E tanto meno

possono separarsi, come « volgarizzatori » della scuola padovana, dall'indirizzo platonizzante, Cardano e Vanini, il cui significato filosofico non va ricercato nelle bizzarrie e nelle stranezze, tra cui si smarrisce il sig. Ch. Ma, sopra tutto, come intendere Machiavelli, da una parte, e Pomponazzi dall'altra, fuori di quella intuizione naturalistica, a cui appartengono del pari i platonici fiorentini e i riformatori meridionali da Telesio a Campanella? Lo stesso Leonardo da Vinci, di cui lo Ch. parla pure ampiamente, attenendosi al saggio del Séailles, non può essere inteso, negli accenni speculativi del suo pensiero, fuori di quell'ambiente di cultura, che il risorgimento del platonismo creò in Firenze negli anni della sua formazione intellettuale (1).

L'autore dallo Ch. più accuratamente studiato è Giordano Bruno; il cui problema biografico desta il suo più vivo interesse; e lo studia infatti con maggior cura che non metta invece nella ricostruzione del pensiero. Onde accade che, se molte osservazioni intorno al valore delle idee religiose di Bruno e conseguentemente sul giudizio che bisogna fare del suo atteggiamento prima nel processo di Venezia e poi in quello di Roma sono acute e toccano il segno, in conclusione allo Ch. sfugge, secondo me, il segreto dell'anima di Bruno; che non è un semplice problema biografico, ma il più profondo motivo, come accade sempre nei grandi pensatori, della sua stessa filosofia. La suprema verità per Bruno — egli dice — si confonde con Dio, ma essa si può contemplare da due aspetti; per uno dei quali la filosofia la vede nella natura, per l'altro la teologia fuori e al disopra del mondo; onde Dio una volta è considerato nelle manifestazioni della sua attività che vivifica e della sua provvidenza che conserva, un'altra volta nell'unità assoluta della sua essenza, che sfugge ad ogni definizione e figurazione. Diverso quindi il dominio della filosofia e della teologia, quantunque identico sostanzialmente il loro oggetto; e l'una non deve perciò usurpare mai il campo dell'altra. Diversa la forma di rivelazione dell'unica verità; diverso il modo di conoscerla; diverso il fine: puramente speculativo, per i filosofi; essenzialmente pratico, per i teologi. Donde apparenti contraddizioni, le quali non alterano l'identità della materia, a cui gli uni e gli altri tendono per diverse vie, e non importano perciò un reale conflitto. Ma, dopo aver accennato ad alcune interpretazioni razionalistiche di dommi cristiani, che il Bruno non si peritò di confermare ingenuamente innanzi al tribunale di Venezia, lo Ch. scrive: « Il serait vain de se demander si, en s'appesantissant sur cette thèse, B. est réellement sincère. Une telle question risquerait de demeurer insoluble ». E soggiunge: « Ce qui est indéniable, c'est qu'il dépasse la position circonspecte qu'avaient adoptée Pomponace, Cremonini et la plupart des Padovans... il croit moins à une vérité double qu'à une double forme

(1) Cfr. la mia conferenza *Leonardo filosofo* nella *N. Antologia* del 1.º giugno 1919.

de la vérité; comme il est d'ailleurs convaincu qu'il rend ainsi service à une religion déjà ébranlée par la critique rationaliste, et qui aurait peut-être intérêt à s'assouplir et à s'adapter quelque peu au mouvement contemporaine de la pensée, il n'hésite pas à s'engager sur le terrain théologique et à proposer des explications personnelles des dogmes ». E così egli non si sarebbe accorto che la sua metafisica, entrando a trattare di problemi religiosi, abbonda in negazioni gravissime o, che è presso a poco il medesimo, in affermazioni eretiche? Dunque? O Bruno fu ingenuo fino all'inverosimile; o fu un furbo, che volle giuocare sulla ingenuità de' suoi giudici. Questa almeno dovrebbe essere la conclusione: alternativa, come ognun vede, che potrebbe di certo dar luogo a una facile scelta, secondo i gusti, se, qualunque fosse la scelta, non diventasse poi un enigma il processo di Roma e l'inflessibile resistenza qui opposta da Bruno ai reiterati tentativi degl'inquisitori per ottenerne una ritrattazione. La scelta, dunque, è impossibile. Il carattere di Bruno, e non solo quello dimostrato nella morte eroica, ma quello stesso attestato da tutte le pagine de' suoi scritti, non consente quell'alternativa. Dubitare della sua sincerità è impossibile; com'è del pari assurdo pensare che, contraddicendo sul terreno filosofico ai dettati della teologia, egli non s'avvedesse di tale contraddizione. Ma la convinzione di Bruno è che la polemica della filosofia contro la teologia, fatta, com'è, nel campo della filosofia, non tocchi punto l'essenza della teologia: la quale è sacra e inviolabile nel campo suo, pei fini pratici e sociali, a cui è particolarmente indirizzata. Senza di che, bisognerebbe o negare quella religione, che egli sincerissimamente sente di non poter negare, poichè rappresenta un limite che la filosofia non può non riconoscere a se stessa, e adempie un ufficio che è merito di Bruno aver visto non poter essere adempiuto da una filosofia meramente naturalistica come la sua; o negare quella libertà della filosofia, a cui egli non può rinunciare senza soffocare quel principio, che è a fondamento di tutta la sua filosofia, e che afferma l'infinità dell'universo e la coincidenza del massimo col minimo: ossia quella infinità del minimo, di cui il filosofo non può avere più diretta esperienza di quella che ne fa nell'intimo del suo pensiero. Quella libertà, che è una delle più ardenti aspirazioni del suo animo, e alla quale infatti non dubitò di sacrificare quella stessa vita, che gli doveva esser dolce per la gioia del pensiero. — Ma, per intendere questa posizione netta e ferma di Bruno, bisogna rendersi conto della sua filosofia. La quale è sì filosofia dell'immanenza, ma non senza residuo di trascendenza. Posizione strana agli occhi del filosofo moderno, ma comune a tutta la filosofia della Rinascenza dal Ficino al Campanella: naturalisti tutti, ma di un naturalismo astratto, che fa riscontro all'astratto umanismo a cui si rannoda, e da cui storicamente procede: poichè così la natura, come l'uomo, di questi filosofi è tutto, ma solo da un certo punto di vista: che è un punto di vista astratto, da cui tutto si spiega, ma si giunge da ultimo ad un limite che è insormontabile. E di là da questo limite rimane sempre la ragion d'essere della vita umana, che è

pure la sorgente della fede religiosa. A cui guardano anche gli spiriti più spregiudicati e apparentemente men religiosi, come il Pomponazzi e il Machiavelli, il cui fato o fortuna è appunto il limite estremo a cui possa spingersi il pensiero razionale.

Per ciò che riguarda la filosofia bruniana, lo Ch. ricorda le tre fasi che vi distinse Felice Tocco, e dice che se queste fasi non si separano l'una dall'altra con un taglio netto, e se in ciascuna d'esse non si vede una modificazione del tutto cosciente d'un sistema riflesso, ma piuttosto un momento in cui una certa corrente predomina su altre correnti più o meno contraddittorie, l'interpretazione del Tocco è accettabile. Ma, poichè nelle *Opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane* il Tocco, movendo dal platonismo del *De Umbris*, fa consistere lo svolgimento della filosofia bruniana in un progressivo allontanamento da quella concezione verso l'atomismo e il monadismo, il signor Ch. cerca di attenuare alla meglio l'importanza di questa modificazione, e di mettere in luce il persistere dei motivi neoplatonici. Ma non s'affida di entrare nei particolari, e di discutere p. e. le questioni che sollevò la conoscenza delle opere inedite (cfr. *Critica*, X, 281). Così è inutile dire che non si sente di apprezzare nel loro giusto valore gli arbitrari raccostamenti di alcune idee bruniane a concetti del moderno evoluzionismo, onde il B. andrebbe annoverato, secondo il parere del Brünnhöfer e di alcuni non più accorti studiosi italiani, tra i precursori di Darwin. Ma dice bene avvertendo in proposito che « ce serait une exagération flagrante que de trop rapprocher Bruno du darwinisme, en franchissant les étapes intermédiaires. La plupart des notions où se retrouve cette tendance évolutionniste pourraient au besoin recevoir une interprétation plotinienne » (548-9). Ma non dice che questo « abbozzo di trasformismo » che si trova in Bruno, si ritrova pure in Platone e in Aristotele, e non ha proprio niente che vedere con l'evoluzionismo moderno, naturalistico in un senso che Bruno non avrebbe mai ammesso.

In conclusione, lo Ch. ci ha dato un grosso zibaldone più che un libro. Le pagine, in cui la materia bene studiata e digerita assume forma conveniente di esposizione, analisi, interpretazione, critica e ricostruzione storica, sono poche. Nel complesso, tutto il libro non aggiunge verità nuove a quello che si sapeva, nè distrugge errori che prima tenessero il campo. Ma nella grande accozzaglia di notizie, che vi sono ammassate da libri vecchi e nuovi, utili e inutili, importanti o futili, a proposito o meno, quantunque tutte abbiano bisogno di revisione, chi avrà da lavorare in questo argomento, potrà certamente trovare indicazioni da mettere a profitto e tracce di strade che meritano di essere percorse.

G. G.