

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

II.

I PLATONICI.

III.

GIOVANNI MARIA BERTINI E L'INFLUSSO DI JACOBI IN ITALIA.

IV.

Guardiamo la sua *Idea di una filosofia della vita*, scritta appunto col proposito di ricercare una verità che risulti dalla riflessione sull'intuito, e di fornire quindi una filosofia *positiva*. La quale, avendo per corollario la veracità dell'umana intelligenza, si distinguerà perciò *toto coelo* dalla filosofia critica, che incomincia appunto dall'esame della facoltà di conoscere. Su questo punto, che suscitò subito una critica del Rosmini (1), che qui era allogato tra i seguaci della filosofia critica, il Bertini rimase fermo tutta la vita; e ne scrisse di proposito nel 1872 in un suo esame dei *Prolegomeni* di Kant, intitolato *Prolegomeni ad ogni passata e futura critica della ragione* (2). Pel Bertini il kantismo — com'era naturale, data la posizione del suo filosofare — fu sempre scetticismo. Circa la questione fondamentale della Critica, di saggiare le forze della ragione prima d'adoperarla nella conoscenza dell'oggetto, il Bertini fu sempre dell'avviso di Hegel, che cioè essa sia assurda. E nei *Prolegomeni* del 1872 se ne rimette esplicitamente a lui citando la celebre pagina dell'Introduzione generale all'*Enciclopedia* (§ 10), dove il proposito della Critica è paragonato a quello del personaggio dell'aneddoto, che voleva imparare il nuoto senza entrare nell'acqua (3).

(1) Vedi il « Preliminare alle opere ideologiche » premesso al *N. Saggio* nell'ediz. di Torino e nella posteriore di Intra.

(2) Nella *Filos. d. scuole ital.*, vol. VI, pp. 89-112, 193-213.

(3) « Supponiamo » dice il Bertini con un altro calzante paragone, « che io avessi qualche dubbio sulla giustezza della mia vista; supponiamo ancora che io

Il principio della filosofia è lo scetticismo sul valore della vita, e quindi il bisogno di ristaurare la fede che è rovinata; bisogno non appagabile nè colla vita meramente attiva, che presuppone una fede, nè colla vita passiva del misticismo o dell'epicureismo, che sono essi stessi turbati dal dubbio; ma soltanto con la filosofia. La quale non può essere filosofia della vita, se non è filosofia generale, o *ontologia*, perchè la vita umana è fondata sull'intelligenza, e questa si riferisce alla verità universale. Quando cominciamo a riflettere e a dubitare, noi troviamo a base della nostra vita alcuni principii già formati, « senza saper come nè quando »: una serie di giudizi che già ci sembravano tanto naturali ed evidenti, che ci riesciva impossibile negar loro credenza sul serio ed in pratica. Questi giudizi sono le verità ingenite nella mente del filosofo, quando comincia a filosofare, di cui il Bertini ci ha parlato nella citata Prolusione. Si riferiscono all'Io, al mondo esterno, e a Dio: e sono, com'è facile vedere, tutto il contenuto del sapere immediato che Jacobi faceva derivare dalla ragione (per il sovrasensibile) e dalla percezione (per il sensibile); ossia: la esistenza dell'Io e la sua relazione col corpo; i cangiamenti dell'Io nel tempo, e la sua indipendenza essenziale dagli stati diversi; la finitezza dell'Io; la volontà come facoltà che ha l'Io di mutare in parte il proprio essere; il dovere; la sostanzialità e la libertà dell'Io. Poi: la esistenza del mondo esterno nel tempo e nello spazio, e in forme diverse; costanza dell'operare di questo mondo esterno; accidentalità dell'Io e del mondo, non eterni ed esistenti in forza d'un atto della volontà onnipotente dell'Essere necessario ed eterno. Infine: esistenza di un Dio necessario eterno, vivente, perfettissimo ecc.; creazione; onniscienza divina, libertà umana e fine provvidenziale del mondo; Dio non autore del male, ma giusto riparatore. — La filosofia deve dimostrare la verità di tutti questi principii, e si divide in ontologia, gnoseologia e aretologia. L'ontologia è fondamento alle altre due parti. Del suo oggetto bisogna dire che *essentia involvit existentiam*: non si può pensarlo, senza pensarlo come reale. È impossibile, infatti, che non esista una realtà qualunque, un *qualche cosa*; poichè la stessa negazione o il dubbio sarebbero già *qualche cosa*. Che se lo scettico volesse ritenere questo *qualche cosa*

affissassi in uno specchio l'immagine de' miei occhi, per vedere se essi siano o no conformati secondo i teoremi dell'ottica, potrei io prestar fede alla testimonianza che essi mi rendessero in proprio favore? Se io sospetto che essi mi falsifichino gli oggetti, non dovrò io sospettare ugualmente che essi mi falsifichino la propria immagine nello specchio? » (*Idea*, I, 22).

per un'apparenza, e rinchiudersi nello scetticismo, nè anche questo gli gioverebbe; perchè la stessa apparenza illusoria e la stessa verità falsificata dall'umano intendere (secondo che s'intende quest'idealismo in un modo o in un altro) « sono pur sempre qualche cosa esistente in modo oggettivo ed assoluto ». Questo è il punto *evidente e inconcusso* da cui bisogna prender le mosse: ossia, come ognuno vede, dall'unità di pensiero e di essere, da cui prende le mosse Cartesio. Non saprei dire se per effetto della lettura dell'*Enciclopedia* hegeliana: certo, mettendosi al problema additato da Hegel a proposito della filosofia del sapere immediato, egli pare tenga presente l'osservazione dello stesso Hegel, che cioè il principio di questo sapere immediato è una forma popolare (*unphilosophische Weise*) del principio cartesiano.

Ma, dato questo principio, come si procede? Il qualche cosa è il puro indeterminato. Ora « la meditazione — dice il Bertini — sopra un solo concetto, anche complesso, non può esser altro che una sterile analisi del medesimo » (1). Egli sente dunque che la logica dell'identità non giova alla costruzione d'un sapere rigoroso, che nulla presupponga e che pure dee procedere dall'assoluto indeterminato all'assoluta determinazione.

Questo è uno dei problemi su cui più s'affaticò quell'intelligenza sottile; ma non giunse a trovarne mai altra soluzione che quella che è già addotta nell'opera del 1850; che non è poi una vera soluzione. Ebbe innanzi la soluzione hegeliana, e non ne fu soddisfatto. Nel dicembre 1873, a proposito di un libro di Augusto Conti, trattò *Di una questione preliminare ad ogni filosofare* (2); cioè appunto della questione fondamentale dell'ontologia. E in questo scritto degli ultimi anni si manifesta in tutto il suo significato quell'oscillazione, che ho detto, della mente del Bertini tra la filosofia della credenza e la filosofia schiettamente razionale. La filosofia, egli dice in quest'articolo, frutto di una meditazione più che ventenne, è travagliata da un grave dissidio; essendo scienza *prima*, ella non deve presupporre nulla; essendo *scienza*, deve intanto presupporre l'oggetto suo. Come conciliare quest'antinomia? La filosofia dommatica tedesca dopo Kant non ha voluto presupporre niente, e ha filosofato sul fondamento dell'*infinitesimo metafisico*; ossia da un infinitesimo di realtà metafisica ha preteso ricavare tutta questa realtà. V'è

(1) *Idea*, I, 25.

(2) *Fil. sc. ital.*, VIII, 297-318.

riuscita? « La storia risponde di no, e la ragione avrebbe potuto a priori riconoscere l'impossibilità dell'assunto. Noi non siamo in possesso del vero e vivo principio della realtà: ogni principio che si propone come tale non è più che un'astrazione, un frammento muto ed insignificante. Lambiccarsi il cervello a ricavarne il concetto del mondo reale è impresa tanto vana quanto quella di un pittore, il quale da una ciocca di capelli, o dal solo nome di una persona che non ha mai visto, volesse formarsi nella mente un'immagine di quella persona, che lo mettesse in grado di dipingerne il ritratto » (1). La verità è che una deduzione questi filosofi in tanto hanno potuto farla, in quanto conservavano di fatto una notizia del mondo che deducevano « più o meno arbitrariamente ».

Questa critica dell'hegelismo ci fa ritornare, ancora nel 1873, a Jacobi. È la logica contro di cui ha battagliato Jacobi questa per cui il principio è un'astrazione, un frammento muto insignificante: nella logica dell'identità il frammento è uguale al frammento, e non se ne può cavare altro che il frammento; e l'astratto è l'astratto e non può partorire il concreto, perchè non lo contiene, perchè non è il principio vero e vivo della realtà. Hegel invece fa la sua deduzione con una logica nuova, per cui il frammento non è solo frammento, ma è anche organismo, e il principio è vivo, perchè irrequieto, perchè si muove e in sè stesso trova una ragione logica per negare se stesso. Criticare quindi Hegel con un principio superato da Hegel, è un errore; e se il Bertini vi incorre, questo è segno che a lui sfugge tutta la novità del principio dialettico onde questa filosofia s'argomenta di dedurre tutte le determinazioni dall'indeterminato assoluto.

Il Bertini, per altro, non approva nè anche la posizione di coloro che badano al carattere di *scienza* della filosofia, e stimano quindi che essa abbia da presupporre l'oggetto. « In una via affatto diversa entrarono altri filosofi [accenna appunto alla filosofia del sentimento di Jacobi o all'ultima forma del sistema di Schelling], nelle cui menti prevaleva soprattutto il pensiero che la filosofia è *scienza* . . . e non deve cominciare colla negazione o colla revoca in dubbio di quei principii, di quelle credenze, le quali, *ipsa dictante natura*, secondo la frase di Vico, si formano spontaneamente nell'animo dell'uomo, in quanto è ragionevole [della *ragione* di Jacobi] ». — Questa, secondo il Bertini, non è scienza prima; non è valida contro lo scetticismo.

(1) Pag. 301.

Dunque, nè Jacobi nè Hegel. La soluzione del Bertini nel '73 è quella stessa che il Bertini aveva messa innanzi nell'*Idea d'una filosofia della vita* (1). Non vedeva altra via possibile. Ed è bene sentire come si esprime nel 1873, poichè frettolosamente è stato detto che dopo la critica di A. Franchi (2), l'autore avesse abbandonate le dottrine della *Filosofia della vita*, laddove il Bertini rimase sempre fermo alla parte sostanziale del pensiero di quell'opera (3).

I dettami del senso comune, le credenze religiose, alcuni anche dei principii di ragione, e tutte insomma quelle persuasioni che gli stoici chiamavano *comuni notizie* (*κοινὰς ἐννοίας*), le quali sono formate per impulso di natura o per forza di educazione nell'animo del filosofante, in quel periodo della sua vita cogitativa che precedette il momento in cui egli si elevò al concetto e alla risoluzione di una vita puramente filosofica, sono state bensì le *condizioni materiali* necessarie affinchè egli potesse giungere a quel momento (poichè ogni grado inferiore della vita cogitativa, come d'ogni altra vita, è condizione materiale dei gradi superiori), ma non sono le premesse logiche di quella scienza a cui egli aspira. Egli deve considerarle come opinioni la cui esistenza nelle menti umane è un fatto che la filosofia deve spiegare, e non già come verità che il filosofante debba ricevere ed affermar come tali, fin dal principio della sua speculazione (4).

Questa è appunto la dottrina della *Filosofia della vita*; anzi ne è il fondamento, e ne determina il carattere generale. Le condizioni materiali sono nel filosofare del Bertini quello che per Jacobi è il contenuto dell'intuito che fa ragionevole l'uomo. Ma il Bertini, come s'è visto, non ammette una verità immediata; concepisce la verità come armonia dell'intuito e della riflessione, e però come mediazione della ragione. Non bisogna lasciarsi ingannare dalla termi-

(1) L'A. stesso dice: « L'unica via a comporre questo dissidio mi parve sempre... » (p. 316). Cfr. la *Introduzione ad un corso di filosofia*, in *Opere varie*, p. 61 e sgg.

(2) Cfr. la *Critica*, I, 267-69.

(3) Lo dice p. es. il FIORENTINO (*Filos. contemp.*, pag. 37), il quale non pare del resto che avesse letto la prima opera del Bertini; e non è giusto nè anche il suo giudizio sul saggio storico del Bertini (pp. 66-7) su *La filosofia greca prima di Socrate*, in cui il Bertini nel 1869 rifece il secondo volume della *Filosofia della vita*. Non si può giudicare questo saggio alla stregua della storia dello Zeller, a cui il Fiorentino lo paragona. Nè mi sembra interamente esatto quel che dice il CANTONI (*Fil. sc. it.*, XVII, 338 e *passim*; cfr. *Storia comp. d. filos.*, p. 497) intorno all'evoluzione del pensiero del Bertini dopo il 1850. — Cfr. anche CREDARO, op. cit., p. 358, che riflette il giudizio del Cantoni.

(4) L. c., p. 317.

nologia, che farebbe credere non avere il Bertini che ripetuta una dottrina del Gioberti. Una certa parentela tra i due pensatori è innegabile; ma è indiretta, in quanto il Gioberti da sè e il Bertini attraverso il Jacobi si riannodano al Malebranche. L'*intuito* e la *rivelazione* di cui il Bertini parla nella *Filosofia della vita* sono tutt'altra cosa dell'*intuito* e della *rivelazione* dell'*Introduzione allo studio della filosofia*. Quando il Bertini dice che la *rivelazione* « è una delle più indispensabili *condizioni materiali* della filosofia, in quanto che l'uomo non potrebbe filosofare senza la favella, e senza una precedente educazione religiosa e intellettuale, la quale presuppone la società e la rivelazione » non ripete la dottrina del Gioberti sulla rivelazione che è la parola o l'elemento sensibile per cui la mente umana può determinare l'intuito primitivo dell'Essere puramente indeterminato, — dottrina in cui Gioberti contamina il rosminianismo con una teoria del Bonald⁽¹⁾: — perchè la rivelazione pel Gioberti è altra cosa dall'intuito: è la mediazione, diciamo così, rispetto all'immediato; laddove pel Bertini la rivelazione è lo stesso intuito, lo stesso immediato che bisogna mediare. Il contenuto dell'intuito giobertiano è il principio logico dello spirito; il contenuto dell'intuito del Bertini è, come ora vedremo meglio, principio fenomenologico, anzi il presupposto della filosofia; nel linguaggio stesso del Bertini, è la semplice condizione materiale della filosofia. La quale perciò non riconosce per vera nessuna verità rivelata, se non dopo che l'abbia dedotta da quel principio inconcusso, che è il vero principio logico. Nella filosofia del Gioberti l'ontologia è l'analisi che la riflessione fa del contenuto dell'intuito. Nella filosofia del Bertini l'ontologia è una costruzione meramente razionale. Fin dalla *Filosofia della vita* il Bertini è un assoluto razionalista. I dommi della rivelazione egli li accetta in quanto li riconosce per veri, riconoscendone la convenienza *colle verità che già si posseggono* (e che sono via via quelli che la ragione può dimostrare anche verso lo scettico); e « questo riconoscimento non può essere il primo, *ma deve essere l'ultimo momento della filosofia* »⁽²⁾. Ciò che rinverga precisamente con la tesi hegeliana che il contenuto della religione e della filosofia è identico, e che è diversa soltanto la forma, rappresentativa nella prima, speculativa nella seconda.

L'assunto, almeno, del filosofare del Bertini è di non ammettere nulla d'immediato. E però ho detto che egli, movendo da Jacobi,

(1) Cfr. il mio *Rosmini e Gioberti*, Pisa, Nistri, 1898, pp. 260-264.

(2) *Idea*, I, 233.

si diparte da lui. L'immediato sapere del filosofo tedesco diventa per l'italiano la semplice condizione materiale dell'attività speculativa, diventò cioè, come aveva suggerito Hegel, la posizione del problema che la filosofia deve risolvere: l'immediato che si ha da mediare, e che in quanto immediato è al di qua della filosofia, e non ha valore per questa. Il Bertini crede di ricorrere a un metodo diverso da quello dell'idealismo assoluto; ma in realtà anch'egli tenta una deduzione dall'*infinitesimo metafisico*, che deve render ragione di tutto il contenuto della coscienza e della coscienza stessa: di Dio, della natura e dell'uomo. L'accurata distinzione del principio logico e quindi del procedimento logico (che è il procedimento della filosofia) dalle condizioni materiali della filosofia, che devono anch'esse essere il risultato logico, — come sono il presupposto storico, — della filosofia, è la prova del carattere puramente deduttivo e costruttivo della sua filosofia, che crea l'oggetto suo. Lo crea; perchè il presupposto materiale non fa parte della filosofia, ma della coscienza particolare del filosofo che mercè tale presupposto s'è sollevato al punto di vista, dal quale è possibile scorgere il procedimento intrinseco del sapere assoluto. È un errore del Bertini credere che l'idealismo assoluto non presupponga come condizione puramente materiale una certa coscienza prefilosofica, e propriamente religiosa (1). Ma ciò non preme: suo merito incontestabile è di avere conquistato una posizione speculativa che avanza di gran tratto il fenomenismo, il criticismo e ogni altra forma di idealismo soggettivo, arrivando a intendere, per ispirazione jacobiana, quell'unità del pensiero e dell'essere, che rende possibile una costruzione logica del reale, avente per corollario e non per condizione il concetto della veracità e della reale potenza del conoscere.

(1) Il Bertini a chiarire il rapporto tra le condizioni materiali e i principii logici della filosofia ricorre, nella *Filosofia della vita* (I, 238-9), a questo esempio: « Supponiamo che dubiti dell'esistenza dei corpi, e che consideri le loro apparenze come mere illusioni soggettive simili a quelle che si hanno nel sogno o nel delirio. In tale stato mi capita fra le mani un libro nel quale trovo una dimostrazione rigorosa e soddisfacente dell'esistenza dei corpi (supponendo, per un momento, che una tale dimostrazione sia possibile). Quelle pagine, quei caratteri sono per me nient'altro che illusione; ma se a questa illusione io tengo dietro, se mi addentro nella lettura di quel libro, se séguito l'autore fino al termine della sua dimostrazione, il cui valore non dipende nè punto nè poco dalla realtà del libro in cui trovasi scritta; giunto che io ne sia al fine, i corpi esterni, ed il libro stesso che ho fra le mani si saranno per me trasformati in altrettanti oggetti reali ». — Altrettanto può ripetersi ogni filosofia *positiva*.

V.

Il difficile sta nel costruire questo reale a rigore di logica. Il punto fermo da cui si comincia è, come abbiamo visto, il concetto del *qualche cosa*, che è concetto *reale*, dice il Bertini, perchè implica la realtà del proprio oggetto. Come si feconda questa verità? — Qui dovrebbe venire la soluzione originale del Bertini. La meditazione dello stesso concetto reale, — s'è già detto, — non può darci che una *sterile analisi* del medesimo. Si ricorre perciò a un altro concetto; e poichè il solo concetto reale finora ammesso è quello da cui si parte, quest'altro concetto non potrà essere che *mentale*, ossia tale che la sua esistenza nella mente non importi l'esistenza dell'oggetto corrispondente. La riflessione filosofica consiste infatti « nel paragonare concetti con concetti, oppure con cose reali, per iscoprire se un dato concetto ne contenga un altro, se una data cosa realizzi in sè un dato concetto » (1). Il concetto mentale che lo scettico non può rifiutarsi di paragonare al concetto indeterminato di reale e il concetto di *non essere*, che egli non può non possedere, « poichè senza di esso non avrebbe neppur potuto dubitare »; il dubitare importando una perplessità tra l'affermazione e la negazione, e questo presupponendo il concetto del non essere, ossia del *limite*. Dal paragone del *reale* col *limite* nasce la questione, se la realtà è finita o infinita. La realtà potrebbe esser finita rispetto all'esistenza e rispetto all'essenza. E come l'esistenza è durata, in atto, la sua limitazione sarebbe *temporaneità*. La limitazione dell'essenza può essere *finitudine*, ossia non avere un'entità assoluta, non essere tutto quello che si può essere; e *imperfezione*, ossia non attuare interamente la propria essenza. E il Bertini quindi dimostra, che tutto il reale non si può concepire come finito, nè rispetto all'esistenza, nè, in alcun modo, rispetto all'essenza. Non è possibile concepire tutta la realtà come temporanea, perchè il temporaneo presuppone un Ente eterno; nè è possibile concepirla tutta come finita (di entità limitata), perchè il finito è una limitazione dell'infinito, e l'idea del finito presuppone l'idea dell'infinito. Questa idea è reale e non semplicemente mentale, perchè è una idea la cui essenza inchiude l'esistenza. Ciò che il Bertini dimostra proponendo una teoria del conoscere, a cui pure tenne fermo sem-

(1) *Idea*, I, 26.

pre, siccome dimostra un articolo pubblicato nel 1871: *Della conoscenza umana*. Ed è la dottrina realistica che era propugnata da Jacobi, come già dal Reid, e in Italia fu pure sostenuta dal Galluppi, e quindi anche dal Gioberti. « La conoscenza » dice il Bertini « non è in alcun modo riducibile nè al genere di passione, nè a quello di azione ». Ossia, nè puro oggettivismo, nè puro soggettivismo. Non c'è *ponte di passo* tra il soggetto o l'oggetto, disse il Galluppi, se si separa l'uno dall'altro. « Essa costituisce un terzo genere di relazione fra gli esseri, il quale non si può ridurre ad alcun genere superiore, e di cui la più chiara espressione che darsi possa consiste nel dire che il conoscere è un vedere, un intuire l'essere delle cose » (1). E nel 1871 conchiuderà: « Escluso l'empirismo, come quello che s'affatica indarno a cavar la luce dalle tenebre: escluso l'apriorismo, come quello che ad una facoltà la cui funzione non è, nè può esser altro che vedere il visibile, vorrebbe affidare quella di rendere a se stessa visibile le cose, prima di vederle; non rimane altra via che riconoscere la percezione e la conoscenza come un fatto primitivo e inesplicabile » (2). Questa teoria della percezione immediata del reale è un altro elemento del jacobismo, che il Bertini non abbandonò mai. A questa teoria egli, come il Jacobi, ricorre sia per stabilire l'esistenza del finito (del *relativamente vero* di Jacobi), sia per stabilire l'esistenza dell'infinito (dell'*assolutamente vero* di Jacobi). « Se il conoscere è un immediato vedere, scevro da ogni passione ed azione del veggente, ne segue che il pensiero o la conoscenza dell'infinito non può esser altro che l'immediata vista dell'infinito. Rispondendo adunque alla questione, diciamo che il pensiero dell'infinito importa l'esistenza dell'infinito stesso, poichè non si può vedere ciò che non è » (3). In altri termini: l'infinito esiste perchè si vede, e il vedere è la più certa rivelazione dell'essere: quello appunto che aveva detto Jacobi. Tutto quello che il Bertini aggiunge, conferma l'immediatezza dell'infinito, a cui si riduce questa pretesa deduzione dell'infinito. *Videtur, ergo est*. Egli vi ritorna a più riprese, ciò che prova che egli stesso non è soddisfatto di questa specie di deduzione esibita allo scettico; ma tutto finisce nell'argomento dell'intuito. « Quando la vita intellettuale non fosse altro che una torbida vicenda di sogni, sarebbe pur sempre un fatto innegabile che l'infinito si affac-

(1) *Idea*, I, 37-8. Cfr. I, 55 e sgg.

(2) *Fil. sc. ital.*, IV, 159.

(3) *Idea*, I, 38.

cia alla mente in mezzo a que' sogni, e la mente in quanto il vede per immediato intuito, ha un lucido intervallo, ed è svegliatissima, affatto sciolta da ogni illusione, e aperta alla verità » (1).

Una volta stabilita la conoscenza oggettiva, e quindi la realtà dell'infinito, il Bertini passa a determinare gli attributi. L'Ente infinito è eterno, perchè, essendo tutto quello che si può essere, è tutto atto e puro atto: non ha un'essenza distinta dall'esistenza, e quindi non si può concepire come esistente nel tempo. L'Ente infinito è perfetto, ossia è in sommo grado. Ma che è essere? Il Bertini — e qui si comincia chiaramente a mostrare l'azione che sulla sua mente esercitò la filosofia di Leibniz, in luogo del quale, d'altronde, egli preferisce qui di citare, quando gli capiti, il Vico, che l'Ornato gli aveva insegnato a leggere ed apprezzare — risponde che « egli è evidente che ogni cosa è una forza o un sistema di forze, e che in tanto è, in quanto agisce e vive, talchè essere e vivere sono un medesimo, e il sommo dell'essere sta nel sommo della vita ». La vita è « attività originaria e intima a ciascun essere, in grazia della quale l'essere è ciò che è, e fa quello che fa » (2). Quest'attività ha varii gradi, che sono i varii gradi della vita. L'infimo è quello dell'attività « in forza di cui un essere necessariamente e inconsapevolmente è ciò che è, e fa ciò che fa, essendo la sua operazione una necessaria conseguenza ed esplicazione del suo essere »: p. e. l'attività per cui ogni corpo si stende nello spazio ed è impenetrabile. Il secondo grado è quello dell'attività che è percepita (appercepita, avrebbe detto Leibniz) dallo stesso essere che l'esercita, e che l'esercita perchè la percepisce e l'appetisce (3). La percezione dell'attività *spontanea*, ossia dell'attività di secondo grado, è proprio l'appercezione leibniziana, o coscienza; perchè l'autore la dice « percezione che l'agente ha *di se stesso* » (I, 55). Di quest'attività spontanea poi si devono distinguere altrettanti gradi quanti sono i possibili gradi di percezione; e l'Ente infinito dovrà possedere in sommo grado *la percezione del proprio essere*. Anche il Bertini ammette, come il Leibniz, sensazioni o percezioni *inavvertite* (I, 57) nelle quali non è attiva tutta l'anima; distinguendole dalle percezioni in cui « tutta l'anima è desta e attivissima, talchè può dirsi che l'anima è tutta in quell'atto, e quell'atto è tutta l'anima ».

(1) O. c., I, 50-51.

(2) I, 54.

(3) Cfr. LEIBNIZ, *Monadologie*, § 15.

Chiama *sensu* la facoltà di percepire solo qualche azione particolare delle cose, e *intelligenza* la facoltà di percepire le cose in se stesse, fuori dello spazio e del tempo. L'intelligenza, come per Leibniz e a differenza di Kant, è la perfezione del senso; e l'intelligenza assoluta è la perfezione dell'intelligenza limitata; il cui limite non è che un'implicazione, ma « non assoluta privazione d'una parte della verità »: una formula algebrica non sviluppata.

Il sommo grado dell'attività dell'Ente infinito sarà dunque il sommo grado dell'intelligenza. Ma in che altro questa somma intelligenza può consistere fuor che nell'intendimento di tutto l'intelligibile? Ma tutto l'intelligibile è lo stesso Infinito: dunque il sommo grado dell'essere dell'Ente infinito equivale all'assoluta intelligenza ch'egli ha di se stesso.

L'Ente infinito che conosce se stesso è attivo secondo questa conoscenza. Egli non può volere che se medesimo; e questo è il suo amore, la sua santità, la sua divina bontà. E come in ogni amore bisogna distinguere due *elementi* o momenti, l'uno attivo e l'altro passivo, l'uno che è principio dell'azione che conduce all'oggetto amato, ed è principio della virtù, l'altro che raccoglie dalla fruizione dell'oggetto il piacere che ad esso traeva, ed è il principio della beatitudine; nell'eterno amore dell'Ente infinito è insieme suprema bontà e suprema beatitudine.

Questa piena conoscenza di sè e questo pieno amore di sè sono i due attributi fondamentali di Dio. Dio è l'essere infinito che conosce e pone sè, e si bea quindi di sè. Ma qui la speculazione del Bertini incontra un grave intoppo: e il tentativo di superarlo nella *Filosofia della vita* non contentò più tardi lo stesso autore. L'intoppo infatti è insuperabile se non si pone mano a quell'arma della nuova logica dialettica, in cui il Bertini non ebbe fede.

La difficoltà è questa: come può Dio conoscere e porre se stesso se Dio è assoluta semplicità e identità con se stesso? È il problema massimo della filosofia, quello della sostanza *causa sui*. Ecco come il Bertini si propone questa « grave obiezione »:

Se tutto l'essere e la vita dell'infinito consiste nella conoscenza e nell'amore di se stesso, ne segue che egli, conoscendo ed amando se stesso, cioè il proprio essere e la propria vita, non conosce e non ama altro che la propria conoscenza e il proprio amore. Nella sua conoscenza adunque e nel suo amore l'atto del conoscere è assolutamente identico coll'oggetto conosciuto, e l'atto dell'amare è assolutamente identico coll'oggetto amato. Perciò la sua conoscenza e il suo amore sono affatto privi di oggetto, epperiò assurdi e impossibili (I, 62).

E poichè questi atti, che poi sono uno e medesimo atto, sono la vita di Dio, Dio stesso, egli medesimo sarebbe un assurdo, un nulla. È lo stesso problema dell'*Eutifrone*, secondo il Bertini: il santo è amato dagli Dei perchè è santo, o è santo perchè è amato dagli Dei? La santità è causa od effetto dell'amore divino? Come concepire in Dio la dualità che presuppone sia l'amore che crea la santità, sia la santità che crea l'amore? — E, non intesa la possibilità dell'amore e della santità di Dio, ogni virtù umana, che dovrebbe far partecipare l'uomo alla natura divina, non perde ogni pregio e ogni forza obbligatoria?

Quali vie ci si offrono *per iscampare da queste orribili conseguenze?* Nella *Filosofia della vita* il Bertini vede tre vie: il panteismo, il teismo antropomorfo e il teismo mistico. Pel panteismo la difficoltà è superata facendo oggetto dell'attività divina l'universo. Pel teismo antropomorfo la difficoltà sarebbe anche superata, considerando Dio non già come atto puro, in cui reale e ideale, sostanza e modo s'identificano, ma come una « sostanza, soggetto delle sue operazioni, cioè degli atti con cui esso conosce, ama e beneficia gli esseri da lui distinti...; niente più che l'Io umano sceverato dai limiti e dalle imperfezioni che l'offuscano » (I, 66). Insomma un Dio senza creazione, se ho bene inteso. Ma entrambi questi sistemi paiono al Bertini inaccettabili. Quanto all'antropomorfismo, « egli è chiaro » — dice alquanto sbrigativamente il nostro filosofo — « egli è chiaro che questa dottrina non si può ammettere, perchè arbitraria e ripugnante al concetto dell'Assoluto quale l'abbiamo delineato » (I, 67). Rimane a scegliere tra il panteismo e il teismo mistico; e conviene prima esaminare il panteismo, perchè esso, a differenza del teismo mistico, *si dà per pienamente comprensibile, che esclude da sé ogni mistero; anzi venne escogitato per evitare il mistero.* Nella *Filosofia della vita* il Bertini finisce, per disperazione, nel teismo mistico, pure riconoscendo che il concetto della vita divina a cui esso s'arresta, è incomprendibile. Per disperazione, in mancanza di meglio. Esamina tutte le possibili forme del panteismo, e le trova tutte inammissibili perchè inconciliabili col vero concetto dell'infinito. Il panteismo *materialistico* ripone l'assoluto nella materia primitiva del diventare, la quale da principio è nulla, e col tempo diviene ogni cosa. Il panteismo *spinoziano* considera l'infinito come sostanza una e immutabile nel tempo e nello spazio infinito, della quale tutti i finiti sono modi transitorii e apparenti (1). Una terza specie di pan-

(1) L'accento allo spinozismo fatto qui dal Bertini è poco esatto; I, 68.

teismo, che si potrebbe dire animistico, fa dell'infinito l'anima del mondo, ponendo tra l'infinito e il finito la stessa relazione che tra la forza semplice e il moto. Infine il panteismo logico di Hegel sostituisce all'anima del mondo la mente pura, in cui soggetto e oggetto sono identici, idea assoluta che si estrinseca e oggettiva nella natura e acquista la consapevolezza di sè nello spirito.

Ora nel panteismo materialistico il concetto della mera indeterminata esistenza, quale compete alla materia prima, è inadeguato al concetto dell'essere sommo, della somma vita dell'Infinito; nè questa somma vita (intelligenza assoluta e amore) può trovarsi nel diventare e nella mutabilità assoluta. Nel panteismo della sostanza contrasta col principio dell'unità divina il concetto della moltitudine indefinita dei modi, la cui totalità e unità, secondo il Bertini, non può essere reale, ma mentale ed astratta; contrasta al principio della somma beatitudine dell'Ente infinito quel divenire la sostanza tutte le cose, e però il suo trasformarsi in tanti spiriti dolenti e infelici. Un modo infelice della sostanza contraddice alla beatitudine di questa, e la rende impossibile. Il panteismo animistico farebbe dell'assoluto, in quanto anima, qualche cosa di attivo e di passivo insieme, e la passività non si concilia con l'infinitudine; farebbe del mondo una parte integrante dell'assoluto, e anche il mondo, perciò, infinito, necessario, assoluto; ciò che è impossibile, perchè una somma di cose finite non può dar l'infinito. Nel panteismo hegeliano, oltre a ciò, abbiamo un'idea in sè, ossia un pensiero senza soggetto e senza oggetto, cioè *una contraddizione e un nulla*. Nè in essa consiste, secondo Hegel, il sommo dell'essere; perchè a questo si perviene quando l'idea, fattasi mondo, alla fine del suo processo, diventa consapevole di sè, e si fa così mondo unificato e pensantesi. Dio qui non è, ma diviene; non è atto, ma si attua; come la sostanza di Spinoza, partecipa a tutte le imperfezioni, a tutti i mali, a tutti i dolori del mondo.

Che se tutte le assurdità delle varie forme del panteismo non sono assurdità vere, ma apparenti e dovute alla limitazione della ragione, il panteismo ha anch'esso i suoi misteri, e non ha nessuna ragione quindi per prevalere sul teismo mistico, che, *malgrado le oscurità e i misteri che lo adombrano*, s'accorda pienamente col concetto dell'Infinito che è stato elaborato dal Bertini. Questo teismo, com'è agevole intendere, consiste nell'ammettere in Dio « una pluralità e società di persone nella cui reciproca conoscenza ed amore consisterebbe la sapienza, la santità assoluta di Dio ». Il panteismo ha ragione nel non volere un Dio astratto, solitario, infe-

condo e privo di vita; ma l'Assoluto non si esplica, non si moltiplica, non si personifica nel mondo; anzi « è ab eterno esplicato, moltiplicato e personificato in sè stesso, è in se stesso un mondo perfetto, di cui il nostro mondo non è che una lontana imitazione » (I, 72).

continua.

GIOVANNI GENTILE.