

# LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

---

II.

I PLATONICI.

III.

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

VI.

Non mette conto dimostrare la debolezza della deduzione che il Bertini ha fatto del suo teismo. Ma giova piuttosto notare il carattere agnostico della conclusione schiettamente platonica, a cui egli è pervenuto in questa questione fondamentale. Jacobi aveva detto che di Dio noi abbiamo un sapere ignorante (*ein nicht wissendes Wissen*); e il Bertini, volendo intendere, e giungere a un *wissendes Wissen*, finisce nel mistero: ma un mistero reso necessario anche per lui dalla critica del panteismo; un mistero, anche per lui, come già per l'Ornato e per il Jacobi, presupponente un *κόσμος τέλειος* assolutamente trascendente alla maniera di Platone. Jacobi è ancora il punto d'arrivo, come il punto di partenza del suo filosofare.

Ma perchè Dio è incomprendibile? Il perchè il Bertini non lo dice; ma è noto: l'incomprendibilità deriva dal non poter conciliare l'unità con la pluralità in Dio stesso. Il nodo, insomma, non è sciolto, ma tagliato. Per intendere l'attività di Dio occorre la differenza; ma Dio è uno, semplice, è se stesso. Dunque? Dunque ammettiamo la differenza; ecco il mistero, ed ecco quel credere che non può diventare sapere. Il Bertini deve sentire, già fin dal 1850, l'irrazionalità della conclusione; ma, non potendo abbracciare il panteismo, abbraccia l'irrazionale, tenendolo per razionale almeno negativamente, ossia perchè razionale è la confutazione delle diverse soluzioni che altrimenti bisognerebbe accettare. Non era questo l'*Unwissen* del Jacobi?

L'idea dell'Essere, impotente a produrre da sè il concetto della sua stessa attività, s'intende che nella filosofia del Bertini non può esser feconda del concetto del finito. E poichè l'Infinito non si può intendere senza la sua relazione col finito, tutto il concetto dell'Infinito resta avvolto nel mistero del sapere ignorante. L'ontologia è la scienza di Dio e delle sue opere, dice il Bertini (I, 82); e « non si può aver compiuto il concetto dell'Ente se non si sa se egli possa o no produrre sostanze, e se realmente ne produca. Ora questa notizia non si può ricavare dalla contemplazione dell'Ente in sè ».

Conosciamo il metodo del Bertini, delle condizioni materiali che conducono la mente ai principii logici. Il finito non si deduce dall'Infinito; ma è dato dall'esperienza, e da questa s'induce poi la sua relazione coll'infinito. Ond'egli prima di tutto stabilisce che il finito esista. Che il finito esista è attestato dalla coscienza; che se i singoli fossero mere apparenze, sarebbero finiti in doppio modo; in quanto il loro essere sarebbe limitato all'apparenza, non essendo realtà, e in quanto l'apparire di un'apparenza sarebbe distinto dall'apparire dall'altra. E quando tutto questo complesso d'apparenze non avesse alcuna realtà oggettiva fuori dell'Io, e tutto si riducesse all'Io, per questo si ripeterebbe il medesimo dilemma: o è reale, o è un'apparenza, e in ogni caso è un essere finito: finito perchè pensante imperfettamente l'Infinito.

Ma, se c'è un essere finito, che come tale non può identificarsi con l'Infinito, esso non potrà essere indipendente da questo: perchè in tal caso, o l'Infinito non lo conoscerebbe, e non sarebbe infinitamente intelligente; o ne riceverebbe la conoscenza dal di fuori, e così riceverebbe dal di fuori una perfezione: conseguenze entrambe assurde. Ma, se il finito dipende dall'Infinito, e questa dipendenza è piena ed assoluta, l'Infinito produce il finito: lo crea. Il fine di questa creazione, non potendo essere un bene per l'Infinito, la cui bontà non è suscettibile d'incremento, dev'essere il bene dell'essere creato, ossia la sua partecipazione all'Infinito per via di conoscenza e di amore. E se l'Io partecipa in qualche grado della verità dell'Infinito, non è illusorio, come s'è pure ammesso, ma reale e verace.

Tralasciando di esporre le laboriose discussioni, onde il Bertini si sforza di confermare questa sua dimostrazione a posteriori dell'attività creativa di Dio, è ovvio domandare: dato che sia innegabile l'esistenza del finito, necessaria la conoscenza che l'Infinito quindi dee avere del finito, e necessaria quindi anche la creazione, come

si può dire che Dio sia già tutto spiegato e perfetto nella molteplicità trascendente delle sue persone? Come si può dire che « l'infinito basta a sè stesso? ».

Il Bertini sente le gravissime difficoltà di questa posizione, e dice chiaro, che se ci fosse modo di negare il finito, bisognerebbe chiudersi nel puro concetto dell'Infinito in sè. E contro la dimostrazione a priori della creazione (Dio è perfetto, la produzione è una perfezione, la produzione delle sostanze è una maggiore perfezione; dunque Dio possiede la potenza creativa. Ma l'atto è la perfezione della potenza; dunque Dio crea) protesta che tale dimostrazione, benchè analoga alla deduzione da lui fatta degli attributi dell'intelligenza e dell'amore, e benchè apparentemente rigorosa, è *falsa od almeno dubbia ne' suoi principii*. « E se la produzione delle sostanze fosse un assurdo, un impossibile?... Converrebbe provar prima che la produzione delle sostanze è possibile; or questa possibilità non si può provare a priori » (I, 80). Questa affermazione è preziosa e rivela il tormento dello spirito del Bertini: se Cartesio non avesse reso impossibile con l'argomentazione, a cui quella già esposta del Bertini si riduce, il dubbio dello scettico sull'essere del pensiero, se fosse possibile dubitare di ogni finito dovremmo chiuderci, e sarebbe il meglio, nella pura sfera trascendente dell'Infinito. Ma il finito c'è: dunque l'Infinito l'ha creato; e poichè l'Infinito basta a se stesso, bisogna pur che l'abbia creato e lo crei *liberamente*: « il finito non ha in sè alcuna necessità di esistere, e perciò esso esiste in virtù di un atto libero dell'Infinito » (I, 92). Questo, confessa il Bertini, è *tutto quello che si può dir di più chiaro su questo punto*. Ed è in verità molto poco. E l'autore lo sa: infatti si ferma a lungo su questo punto: e lo tenta e ritenta da tutti i lati, risoluto di non smuoversi dal principio che « Dio, come ente infinito e beato, è immutabile, e non può ricevere alcun incremento di perfezione e di beatitudine. Egli non può adunque andar soggetto ad alcuna necessità di operare e di creare; egli non ha bisogno di creare il mondo per diventar più Dio di quel che è » (I, 94-5). Battendo e ribattendo su questo chiodo, finisce per avvolgersi in un circolo vizioso là dove crede di poter rispondere all'insistente domanda dell'avversario: *potrebbe Dio non volere il mondo?* — col dire che questa domanda equivale a quest'altra: *avvi qualche necessità che ponga in Dio questo volere?* — e col sentenziare: « che una tale necessità non vi sia, risulta chiaramente dalle cose finora discorse » (I, 101-2), cioè dal concetto della libertà di Dio. In altri termini: Dio è libero perchè potrebbe non creare; e potrebbe non creare perchè è libero.

Inoltre, spinto, forse, dalla lettura di qualche scritto dello Schelling della seconda maniera o d'alcuno de' suoi seguaci, va, credo, senza rifletterci abbastanza, al di là del segno nell'affermazione di questo suo concetto della libera creatività divina; e trasporta cotesta libertà nel seno stesso dell'essenza dell'Infinito, dichiarando, per altro, il problema superiore all'intelligenza umana.

Iddio è, cioè pone se stesso, e pone il finito. L'uno e l'altro di questi atti è *a noi incomprendibile, ma innegabile*. In Dio tutto è liberissimo, anche la sua esistenza.... Dio esiste perchè vuole esistere, e l'esser egli contento della sua esistenza, come lo è certamente, poichè è beato, non riducesi già, come per l'Io, ad accettare, ed approvare la propria esistenza, e ad acconsentirvi; giacchè in Dio l'accettare, l'approvare, l'acconsentire, il permettere è un *fare* efficacissimo. Si deve dunque ammettere un primo atto spontaneo, con cui Dio pone se stesso, ed in quest'atto ineffabile con cui Dio si pone, si pensa, si ama e si bea di se stesso, consiste la vita divina; ed un secondo atto, con cui Dio liberamente, e per pura bontà pone il finito. Questo secondo atto non è più incomprendibile del primo, e sono entrambi egualmente innegabili (1).

Il primo, anzi, è più incomprendibile del secondo: perchè il κόσμος τέλειος è stato una deduzione necessaria del concetto insuperabile dell'essere; e noi potremo pensare che potrebbe anche non essere il finito, ma non che potrebbe anche non essere l'Infinito. — Il Bertini ci concede da sè che si tratta d'un atto incomprendibile; ma bisognerebbe anche dire che è un atto non necessario, ossia tutt'altro che innegabile, nella stessa filosofia del Bertini. — La quale infatti ha una reale tendenza a vincere la trascendenza a cui l'autore vorrebbe arrestarsi. Lasciando stare la libertà dell'esistere, la quale certamente bisogna conciliare con la deduzione a priori, che il Bertini ci dà dell'esistenza di Dio, e però risolvere in una libertà razionale, ossia in una logica necessità; in quanto alla li-

(1) *Idea*, I, 92-3. Di cotesta filosofia schellinghiana o pseudo-schellinghiana, sostenuta da FEDERICO GIULIO STAHL nella sua *Storia della filos. del diritto* trad. da PIETRO TORRE, prof. di dritto nell'Università di Genova, e annotata da R. CONFORTI (Torino, Favale, 1853), si fece debole eco in Italia Domenico Berti in alcune pagine della sua *Vita di G. Bruno* (1867; 2.<sup>a</sup> ed. Torino, Paravia, 1889, pp. 340-345). Ma del Berti, le cui pubblicazioni furono di carattere puramente storico, basterà questa menzione. Sulla filosofia dello Stahl, e sulle relazioni del Berti con essa si può vedere B. SPAVENTA, *Da Socrate a Hegel*, Bari, Laterza, 1905, pp. 212-245 e 85 e sgg. Sulla biografia e sugli scritti del Berti vedi la *Commemorazione* di C. CANTONI negli *Atti della R. Acc. delle scienze di Torino*, vol. XXXIII, 1898.

bertà del creare lo stesso Bertini, trascinato dall'assunto schiettamente razionalistico del suo filosofare, ne dà esplicitamente una determinazione tale da compromettere gravemente il carattere mistico del suo teismo, anzi lo stesso teismo da lui contrapposto al panteismo.

La libertà di creare starebbe in ciò, che Dio crea non per alcuna necessità od esigenza della sua natura, ma per puro amore, ossia per un'attività non determinata da alcun bisogno, e quindi essenzialmente libera. Ma quest'amore è una perfezione, e trovasi pertanto necessariamente in Dio. — Dunque « egli è necessariamente libero »; ciò che il Bertini ammette *di buon grado*. Ossia egli non può non amare puramente, non può, in altri termini, non creare, come l'uomo veramente buono non può non fare l'azione buona. La creazione è libera; ma la libertà di Dio è necessaria; questa è la vera conclusione, benchè il Bertini le volti le spalle, appena l'ha formulata. Egli tuttavia enuncia questo giusto concetto, che la libertà è autonomia, indipendenza da motivi estrinseci; che essa è perciò l'attività del bene; che non c'è libertà del male, e che « fare il male non è altro che abdicare la propria libertà, l'impero sopra se stesso, e mettere la propria energia al servizio di alcuna delle tendenze inferiori » (1).

La vera conclusione, insomma, è diversa da quella che allo stesso Bertini pare; poichè, mentre vuol dimostrare che Dio poteva non creare, egli in fatto dimostra che, essendo Dio, non poteva non creare.

Non poteva? È la creazione un fatto istantaneo e transitorio, o continuo e permanente? — Qui la risposta è chiara e netta, e serve a determinare in modo incontestabile la reale tendenza della mente del Bertini. Dio crea ab eterno, egli dice; « Dio non si è mutato di non creante in creante, non è passato dalla potenza all'atto, ma è eternamente nell'atto di creare, e con un medesimo atto egli produce, conserva e dirige alla sua destinazione il creato » (I, 102). L'atto creativo è eternamente immanente. Il che significa che il mondo è coeterno a Dio, e che la libertà di Dio rispetto al mondo non implica niente di accidentale, niente di non primitivo.

---

(1) Cfr. tutte le osservazioni intorno alla natura della libertà umana, fatta consistere nel « dominio universale della mente » (I, 139-146): dov'è detto bene, che « la libertà cresce in ragion diretta della moralità, ed inversa della peccabilità » (p. 143).

Resta, insomma, qualche cosa d'irrisolto e di oscuro, che accusa il dissidio tra il fine razionale del filosofare del Bertini e i suoi presupposti logici e religiosi. Il vero è che, posto il *κόσμος τέλειος* dell'Essere infinito, il Bertini sente la necessità di una dimostrazione del finito, e intanto non ha nessun modo, coi mezzi di cui dispone, di ricavare questo da quello senza manomettere la natura di quello e incorrere nel panteismo abborrito.

Questo è il punto critico di questa *Filosofia della vita*. Una volta abbozzato cotesto oscuro concetto della creazione, il Bertini procede oltre cercando di determinare a priori lo scopo della creazione, e quindi i caratteri universali degli esseri creati; poscia s'industria di mostrare nella coscienza dell'essere finito i segni che realmente quei caratteri possibili dell'opera divina si riscontrano negli esseri finiti: e da quest'accordo tra l'idea a priori o contemplazione ontologica e l'esperienza conchiude la verità di ciò che apparisce nell'esperienza, e la realtà di ciò che s'argomenta dall'idea a priori della creazione. È sempre lo stesso metodo: non dedurre dall'idea dell'essere, ma costruire coi materiali dell'esperienza sul fondamento del principio logico; legittimare colla ontologia i caratteri dell'esperienza. L'ontologia per sè è vuota; l'esperienza è cieca, si potrebbe dire con la frase kantiana. — La prima proposizione di questa metafisica del finito è, che l'idea di Dio è profondamente insita nell'animo nostro, come diceva il Jacobi; è un'idea essenziale dello spirito umano; un vero e assoluto ateismo è impossibile. La seconda proposizione è, che trovasi nell'Io la facoltà di amare Dio di un amore attivo, puro, intellettuale, e questo amore è la libertà, la suprema facoltà attiva dell'uomo. La terza, che l'Io esiste nel tempo, sempre identico a sè, malgrado la varietà de' suoi stati successivi. La quarta, che l'Io è destinato alla perfettibilità e al progresso, e però all'immortalità. La discussione di questa quarta questione è la più laboriosa e accurata; ed è bene attendere al carattere speciale della soluzione a cui vi si giunge, per intendere lo sviluppo posteriore del pensiero del Bertini.

La ricerca sull'immortalità dell'anima è divisa in tre punti: 1.º se l'Io possa esistere anche dopo la dissoluzione del corpo, continuando la sua vita intellettuale e morale; 2.º se debba; 3.º se la condizione futura dell'Io dipenda dalle sue azioni nella vita presente. Il primo punto è il tema principale della controversia tra lo spiritualismo e il materialismo: argomento su cui, a proposito di una *Lettura sulla misura della sensazione e del movimento* (1869) di Maurizio Schiff, il Bertini tornò nel 1870 nella memoria Schia-

*rimenti sulla controversia fra lo spiritualismo e il materialismo*, sostenendo sostanzialmente la stessa dottrina.

Nel libro del '50 egli combatte il materialismo, distinguendo tre forme di materialismo, derivanti dal diverso modo d'intendere il corpo con cui, secondo i materialisti, s'identifica l'anima. Giacchè per corpo si può intendere: 1.º l'esteso che apparisce ai sensi; 2.º un sistema di forze, dalla cui azione combinata proverrebbero i fenomeni psichici; 3.º una forza unica e semplice, quindi fuori dello spazio, e pur dotata di una doppia funzione, una oggettiva ed estrinseca, che s'esercita nello spazio, e una intrinseca e soggettiva, inerente alla coscienza. — Ora, il primo materialismo è falso, perchè se il soggetto dei fatti psichici fosse un esteso, essendo l'esteso un composto di parti estrinseche l'una all'altra, non sarebbe possibile l'unità della coscienza. Il centro della quale deve essere semplice, e come tale reale, perchè se fosse tale solo rispetto a una mente, la questione si sposterebbe, ma rimarrebbe negl'identici termini. Inoltre, lo spazio ha solo un'esistenza relativa alla mente che lo pensa (altro concetto di Leibniz); quindi l'anima, se estesa, presupporrebbe un pensiero, un soggetto che la percepisse; e così in infinito. Infine, ammesso questo materialismo, diventerebbe assurdo ogni concetto di valore, e non ci sarebbe differenza tra un mucchio di rovine e un ben architettato edificio; non potendo trarsi dalla materia il criterio per distinguere l'ordine dal disordine. — Contro la seconda forma di materialismo vale un'argomentazione analoga a quella già usata contro la forma precedente. Se il fenomeno psichico dipendesse da una molteplicità di forze associate, il sistema di queste forze costituirebbe un'unità puramente relativa e mentale; e sarebbe sistema per una mente, non in sè; quindi sarebbe un sistema estrinseco, non un soggetto capace di sentire, pensare, volere.

Della terza maniera di materialismo il Bertini non s'adombra; anzi le va incontro, e si mostra disposto ad accettarlo come uno spiritualismo assoluto. Non basta, egli osserva, dimostrare che il pensiero è affatto contrario all'estensione e alle sue proprietà per provare che essi si trovano in due soggetti sostanzialmente distinti; ma converrebbe anche dimostrare che tutta l'essenza della materia si assolve in quest'attività dell'estendersi. E poichè questa seconda dimostrazione, tentata dal Malebranche, è impossibile, non c'è alcun mezzo di confutare la dottrina che fa dipendere da un medesimo principio il pensiero e l'estensione, per cui l'anima, operando *ad intra*, sente e pensa, e, operando *ad extra*, s'estende e muove nello spazio, assumendo tutte le proprietà dei corpi. Questa dottrina non

si può dimostrare direttamente, ma non si può confutare; ossia è l'unica ipotesi ammissibile. Ma, avverte il Bertini, « ben lungi dall'essere un materialismo, è anzi uno spiritualismo esagerato; poichè considera non solo l'anima, ma persino l'atomo materiale come una monade, come una forza semplice, cioè realmente una ed identica, manifestantesi con diverse attività ».

La dottrina, adunque, a cui s'arresta il Bertini, è quella del Leibniz. Al quale si tiene ancora stretto, pur non nominandolo, nella risposta che dà quindi al primo punto della questione sull'immortalità: se ella è possibile. « L'anima, egli dice, essendo una forza unica e semplice, non può perire per via di dissoluzione, ma solo per via di annientamento ». Quello stesso che aveva detto Leibniz nella 4.<sup>a</sup> e nella 6.<sup>a</sup> tesi della *Monadologia*. — Ma potrà l'anima pensare senza il corpo? Non dipende assolutamente l'attività dell'anima dalla vita fisica? Pare anche al Bertini, — benchè ei presenti quest'idea come un'obbiezione degli avversari dell'immortalità, — che l'anima senza il corpo non possa continuare a pensare e a volere. Ma non crede, che « la morte sia quello che il volgo e la filosofia volgare s'immagina, cioè un compiuto isolamento dell'anima da ogni sostanza corporea » (I, 172). È nota la dottrina di Leibniz. L'animale c'è avanti alla nascita per una preformazione, che bisogna ammettere già nel seme, del corpo organizzato con l'anima; e c'è dopo la morte. La generazione e la morte, come generazione intera e come morte perfetta, consistente a rigore nella separazione dell'anima, non sono che apparenti. « Ce que nous appellons générations sont des développemens et des accroissemens; comme ce que nous appellons morts sont des enveloppemens et des diminutions » (1). Non ci sono anime separate, nè genii senza corpo. Dio solo ne è staccato interamente (2). Similmente il Bertini dice, che il corpo che si vede morire e disfarsi è solo il corpo fenomenico.

Chi ne accerta che l'anima anche in morte non rimanga unita a qualche sostanza, a qualche invisibile principio corporeo? Chi ci dà il diritto di condannarla ad un isolamento di cui non si ha l'esempio in tutta la natura? (3). Tutti gli enti finiti sono in connessione e in commercio

(1) *Monad.* (ed. Boutroux), 74 e 73. Cfr. *Théod.*, § 90 (2) *Monad.*, 72.

(3) Cfr. LEIBNIZ, *Théod.*, § 90: « la mort apparente n'est qu'un enveloppement; n'y ayant point d'apparence que dans l'ordre de la nature il y ait des âmes entièrement séparées de tout corps, ni ce qui ne commence point naturellement, puisse cesser par les forces de la nature ».

fra loro. Tutte le vite finite vegetano l'una nell'altra, e servono l'una all'altra di elemento vitale. Solo la vita assoluta, che è Dio, basta a se stessa, e in essa e di essa vivono tutte le cose.

È, come si vede, la schietta intuizione leibniziana; e se il Bertini non si arresta a tale conclusione, e preferisce *lasciar da parte questa questione trascendente*, procurando di confermare la possibilità della vita dell'anima dopo la morte con un'altra argomentazione, fondata sul principio che l'anima è una forza, ciò accade perchè la sua filosofia s'è proposto di persuadere lo scettico, al quale non è possibile presentare una singola dottrina staccata da tutto il sistema filosofico del Leibniz. Ma la decisa propensione del Bertini verso di essa è certamente attestata dal giudizio espresso che la morte è compiuto isolamento da ogni sostanza corporea solo pel volgo e per la filosofia volgare.

Ad ogni modo, ammessa la possibilità dell'immortalità dell'anima, l'autore crede che se ne possa desumere la necessità dalle ragioni teleologiche, che, pel Bertini, governano l'universo. Ragioni evidenti, che tuttavia il Bertini concede possano non valere a distruggere quel residuo d'incredulità, che si manifesta nell'orrore per la morte. Che farvi? È la debolezza della mente umana incapace di abbracciare la verità senza lasciarsene smuovere da vana paura di creder troppo. Curiosa affermazione che ci svela il tormento di quest'anima ansiosa della verità e agitata dal dubbio. Il Bertini fa una confessione personale quando sostiene che

l'animo umano è agitato da due tendenze contrarie, cioè dal bisogno di credere e di possedere la verità in generale, e dalla ripugnanza ad accettare come vera ogni dottrina che gli presenti la verità determinata, concreta e ristretta in formole: poichè allora la verità prende l'aspetto d'una cotal posizione arbitraria, onde l'uomo è indotto ad esclamare: *Che sia proprio così e non altrimenti!* Se egli, abbandonandosi alla prima di queste tendenze, cerca la pace nel dogmatismo, non ve la trova piena e perfetta, poichè l'altra tendenza rivive, e con mille sospetti il conturba.

Ma l'autore avrebbe dovuto anche dire quale specie di dogmatismo lascia rivivere la tendenza scettica. Certo è che un dogmatismo come questo suo rende immagine di una nave che faccia acqua da tutte le parti; e s'intende perchè non fosse per sè atto a riuscir vittorioso sullo scetticismo. E a questo l'uomo (cioè, il Bertini) s'abbandonerebbe, se il bisogno di credere non fosse indistruttibile nel suo cuore.

Insomma, « una compiuta pace di spirito è impossibile » e non resta che « a cercare in quale dei due partiti, fede o scetticismo, si trovi una pace più vicina a quell'ideale a cui si aspira indarno, una pace che divenga di giorno in giorno più tranquilla, più costante, più sicura da ogni agitazione. Una tale questione non si può risolvere se non facendo, ciascuno per sè, l'esperienza dei due sistemi contrari ».

Questa è appunto la situazione dell'animo del Bertini: un'aspirazione alla pace tenuta per irraggiungibile, e un tentar di accostarvisi per la via dommatica. Situazione, com'è chiaro, assai più dolorosa dello scetticismo: anzi la sola veramente dolorosa in cui si possa trovare l'anima umana rispetto alla verità.

Innanzi a veri misteri si trova la ragione quando voglia investigare lo stato dell'anima dopo la vita terrestre. Il principio che la virtù merita di esser felice, importa che dovrà avvenire una radicale mutazione del rapporto dello spirito umano con Dio affinché si possa compiere la sua destinazione. Ma quando? come? dopo quali peripezie? La vita terrena è una prova suprema? o ci sono altre prove, altre battaglie da combattere per giungere alla gran giornata che deciderà della guerra? « La filosofia non ha alcuna risposta a queste domande » (I, 185); come non ne ha per quella che si riferisce all'essenza del sommo della vita, di quella sapienza e bontà sostanziale, in cui dee consistere Iddio, e nel cui conoscimento dovremmo avanzare nella vita futura. « Quando la ragione cerca una risposta a tali domande, essa trova un terribile mistero ». Ma al filosofo basti sapere che « sotto un Dio onniscente e ottimo, nessun vero male può accadere all'uom giusto nè in vita nè in morte »; e questa è la zattera, per usar l'immagine platonica, sulla quale, in mancanza di miglior nave, ei può varcare il mare tempestoso della vita.

Dopo la proposizione sull'immortalità dell'anima, altre tre ce ne sono in quest'abbozzo di metafisica del Bertini: ossia, una quinta che afferma la molteplicità del creato e l'esistenza d'un reale finito distinto dall'io, dove l'autore torna al principio jacobiano, riassumendo la sua discussione col dire che « le credenze su cui si regge il *mondo delle nazioni*, per parlar con Vico, non sono il risultato della ragione filosofante, ma il necessario prodotto dell'originaria costituzione dell'uomo. La filosofia vien dopo, e investigando i fondamenti di quelle credenze, riconosce la loro conformità colla ragione, la loro convenienza col bene dell'umanità » (I, 197-8). Ma l'esistenza dei corpi esterni si può argomentare come probabile, non

dimostrare metafisicamente; del pari che l'esistenza degli altri spiriti finiti affermata nella sesta proposizione. Sono *credenze*, fornite di certezza morale, fondate sulla fede nella provvidenza e la persuasione conseguente, essere impossibile che nell'universo tutto cospiri ad ingannarci. Sono credenze costitutive dello spirito umano, per le quali basta allo scettico che *possano* esser vere, perchè egli abbia il dovere di operare come se *fossero* vere; giacchè « la scienza morale è affatto indipendente da ogni dogmatismo intorno al mondo esterno, ed alla natura degli esseri che in esso ci appariscono » (I, 203-4).

La settima proposizione riguarda l'esistenza del male: e in questa discussione, onde la *Filosofia della vita* si conchiude, si vede meglio che altrove il carattere speciale e il motivo personale della filosofia del Bertini. La *Filosofia della vita* finisce e s'inquadra in una fosca visione pessimistica della vita. La questione qui se il finito, qual è e apparisce nell'esperienza, risponda al finito quale dovrebbe essere secondo il concetto dell'opera divina, il Bertini la tratta con particolar riguardo all'uomo, « che è la sola parte dell'universo che noi possiamo immediatamente conoscere e giudicare sotto il rispetto del bene e del male » (I, 204). Ora il bene umano consiste nel conoscere il bene in sè, nel rallegrarsene, e nel tendere ad effettuarlo in se stesso e negli altri: ossia nella conoscenza, nell'affetto e nella libertà. Le due ultime potenze dipendono, naturalmente, dalla prima; e il difetto di questa importa un difetto nelle altre. « Intorno alle cose che più importa all'uomo di sapere, quali sono Dio e la vita futura, ei possiede bensì la verità, ma colla mescolanza di molti errori, o per mezzo di un intuito molto oscuro e sfuggevole, onde nasce una cotale credenza istintiva e incapace di dar ragione di sè; o per mezzo di raziocinii, i quali, se possono convincere, non valgono però a persuadere interamente, e a distruggere quel certo fondo d'incredulità di cui parlavamo più sopra » (I, 213). L'affetto poi, non retto dalla verace conoscenza, degenera in amor proprio, padre di tutte le malvage passioni corruttrici dell'anima umana, analizzate dal Bertini con crudezza spietata. La libertà infine è languida, incostante, intermittente e incapace per lo più di resistere alla passione: donde tutte le malattie morali e tutti i dolori dell'umanità, di cui il Bertini fa una tristissima dipintura, per chiedersi alla fine: « Se il male non era un'idea dell'opera divina, e si trova in tanta copia nel fatto, d'onde può mai esservi provenuto?... *Unde malum?*.... Il bene nella sua essenza, il male nella sua origine,

la morte nelle sue conseguenze sono tre misteri, per cui la filosofia umana mette capo alla rivelazione » (1).

Poteva essere questa una filosofia della vita? Se il problema di questa filosofia era di provare, mediare, il contenuto della credenza immediata di Jacobi, questo problema, per confessione dell'autore stesso, non è risoluto; perchè egli ci parla ancora di un *intuito molto oscuro e sfuggevole, onde nasce una cotale credenza istintiva e incapace di dare ragione di sé*. Il problema resta problema.

## VII.

Il 14 giugno 1860, come s'è già ricordato, il Bertini presentò all'Accademia torinese tre dialoghi intitolati *Il nuovo Eutifrone*, che pubblicò l'anno appresso con titolo più semplice e modesto (2). Del decennio che corse tra la *Filosofia della vita*, e questi Dialoghi non abbiamo nessun documento del pensiero del Bertini (3). Che egli abbandonasse le dottrine della *Filosofia della vita* per la critica a cui furono fatte segno nel 1852 da Ausonio Franchi, è una favola. Giacchè il dommatismo che aveva combattuto il Franchi non fu mai abbandonato, ma solo modificato dal Bertini. E tra le sue carte, dopo la sua morte, furono trovati alcuni frammenti di una risposta che egli un tempo si propose di fare alle critiche del Franchi (4). E sarebbe certo di grande interesse vedere come dopo qualche anno, difendesse la sua *Filosofia della vita*.

I *Dialoghi* del '60 non trattano direttamente le questioni fondamentali della filosofia; ma rivelano senza dubbio una profonda crisi

(1) *Idea*, I, 227, 233.

(2) *La questione religiosa*, dialoghi racc. e pubbl. da G. B. Bertini, Torino, Unione tipogr. ed., 1861.

(3) I due scritti sulla *Dottrina di Socrate* (1854) e *Schiarimenti sulla dottrina cartesiana* (1858) stampati nelle *Memorie* (2.a serie) dell'Acc. di Torino, vol. XVI, 1857 e vol. XVIII, 1859 (rist. in *Opere varie*, pp. 1-59; gli *Schiarimenti* anche in app. alla *Storia della Filos. moderna*, Torino, 1881, p. 123 e ss.) hanno interesse, più che altro, storico. Negli *Schiarimenti* c'è bensì un'affermazione che dimostra nell'autore lo stesso misticismo della *Filosofia della vita*: « Il pensiero finito ha una cotale apprensione misteriosa del proprio limite, e giunto all'estremo confine della propria sfera si sente in contatto con qualche cosa che gli resiste immobile, insuperabile. Questa apprensione, questo sentimento che ha la mente umana di ciò che la trascende, è forse il più saldo fondamento che si possa dare alla credenza nella divinità » (*Op. varie*, p. 53).

(4) Vedi la pref. di A. CAPELLO alla *Logica*, opera postuma di G. M. BERTINI, Torino, Paravia, 1880, p. XXVII.

intervenuta in quel decennio nello spirito del Bertini. Nel secondo di essi schermandosi il *Teologo*, che interloquisce col *Filosofo* rappresentante del pensiero del Bertini, da un circolo sofistico in cui sospettava che questi volesse avvilupparlo, il *Filosofo* gli dice: « Piacesse a Dio che io fossi già venuto in chiaro meco stesso sulle più importanti questioni della filosofia, dimodochè mi sopravanzasse tempo e libertà di spirito da potermi divertire in simili innocenti insidie e macchinazioni! Ma il mio caso è ben diverso! Io mi trovo e mi troverò probabilmente ancora per lungo tempo nella condizione dei *semper quaerentes, numquam ad veritatis scientiam pervenientes*, di cui parlava S. Paolo: più che ad avviluppare altrui in sofismi, devo pensare a sviluppare il mio intelletto dalle difficoltà che lo assiepano da ogni banda » (p. 114). Anche nella *Filosofia della vita* la siepe delle difficoltà era ben fitta; ma allora, ad ogni modo, il nostro filosofo si sforzava d'acquietarsi almeno dentro la siepe; nei Dialoghi invece s'afferma più energicamente il bisogno di una scienza pienamente razionale.

Per altro, l'intuizione principale è immutata: è sempre quella di Jacobi. La questione presa a discutere si aggira intorno alla critica dell'*ortodossismo*, ossia del cattolicesimo intransigente. L'occasione è la lotta, soprattutto politica, che allora si combatteva in Italia, tra l'*ortodossismo* e il liberalismo. E l'autore vi aggiungeva in appendice la traduzione dell'*Eutifrone*, indirizzandola « a quanti sono fra il clero italiano i novelli Eutifroni, i quali, ad imitazione del teologo ateniese, accusatore del proprio padre per iscrupolo di coscienza, si credono obbligati dalla religione a perseguire, non il padre, ma la patria, e ad impedirle ad ogni costo di rendersi libera e forte contro la prepotenza straniera ». Il Bertini riduce l'opposizione dei due sistemi all'opposizione di questi due principii: il dovere assoluto e supremo è di provvedere alla propria salute e di conservare l'unità della Chiesa (quindi accettare tutti i dommi, in quanto essi sono stati già definiti dall'autorità della Chiesa); il dovere supremo ed assoluto è l'amore della verità. Il primo è il principio dell'*ortodossismo*; il secondo del liberalismo. Il primo contraddice allo stesso concetto della religione, che è culto della verità; e porta ai metodi politici più inumani e immorali. Il secondo è l'espressione più semplice della natura religiosa dell'uomo, presupposto dallo stesso *ortodossismo* quando impone la fede nei dommi, perchè non ci potrebbe essere l'obbligo di credere in essi, se essi non fossero supposti veri. Secondo questa religione razionale e spontanea, che il Bertini vorrebbe sostituire al cattolicesimo, l'uomo dovrebbe pregare Iddio così:

O Dio, io non so se tu esista o non esista, perciò non ti affermo: ma questo so ed affermo che, se esisti, tu sei così grande, così eccellente, così amico di libertà e di sincerità, che colui che si astiene dall'affermarti per timore di mentire alla propria coscienza è più secondo il tuo cuore, che non colui che ti afferma senza convinzione, per timore dell'inferno. Tu dammi lume a conoscere la verità! dammi forza per confessarla colle parole e colle opere, a qualunque costo. Tu r avvivane in me l'amore, e fallo predominare sopra ogni altro affetto, così che, nella piena libertà del mio spirito, io mi unisca teco ad amare ciò che tu ami, a volere ciò che tu vuoi, e solo nel compimento di questo volere io trovi la mia beatitudine.

Questa religione non è fondata dunque sui dommi; anzi i dommi, in tanto sono realmente accettabili, in quanto s'accordano con quei principii che si trovano nello spirito dell'uomo che li accetta. « Questi principii formano una religione innata in ciascun uomo. Questa è la religione che dobbiamo seguire, adoperando tutti i mezzi per acquistarne una chiara coscienza. Ogni religione data non è altro che uno di questi mezzi. Dal punto che una religione data, corrotta e snaturata dagli uomini che la insegnano, tende a sopprimere la religione del cuore e a mettersi in suo luogo, da quel punto bisogna rigettarla, combatterla » (p. 125).

Questa religione del cuore ci fa tornare ancora una volta al Jacobi. Questo razionalismo, che cerca nella ragione il criterio della fede, di ogni fede, è il razionalismo gallo-tedesco dell'Ornato. I principii di questa religione del cuore sono gli stessi dommi del cristianesimo, quando questi vengano intesi secondo lo spirito stesso del cristianesimo, cioè secondo lo spirito di carità e di libertà: in altri termini, quando vengano intesi razionalisticamente. Un solo esempio basterà a chiarirci sopra un punto fondamentale della filosofia bertiniana di questo tempo. Quali sono, si chiede il Filosofo, i principii universali, le idee in cui si raccoglie lo spirito del domma della trinità divina? « Non sono forse l'incomprensibilità dell'essenza divina, la limitazione della ragione umana, la personalità divina, l'indipendenza della vita di Dio dal mondo creato, la sua sufficienza a sè per essere beato? E la verità di tutti questi principii non è ella naturalmente sentita? » (129-30). Dunque nel '60 come nel '50 lo stesso teismo mistico; nel '60 come nel '50 i principii di questo teismo intesi come innati e immediati, alla Jacobi (1). — Un

(1) Ecco le proposizioni principali a cui giunge il *Filosofo* nella discussione di questo cristianesimo libero e razionale: « Chi crede che l'amore della

significato hanno questi Dialoghi nella storia del pensiero del Bertini: essi dimostrano il proposito del filosofo di una revisione critica dei dommi del cristianesimo, e il bisogno d'una filosofia assolutamente libera. Di questa revisione, di questo profondo bisogno si videro indi a poco i frutti nella speculazione del Bertini. Il libro resta come uno degli scritti più sinceri e più religiosi che si siano pubblicati in Italia intorno all'essenza della religione; uno dei documenti più belli della purezza e dell'ardore dell'anima del Bertini.

Nel maggio e nel giugno 1863 lesse all'Accademia di Torino una sua memoria sulla *Filosofia critica prima di Kant* (1), dove ricerca gli antecedenti del criticismo in Locke e in Hume. Lo studio di Hume, la cui filosofia il Bertini giudica « meno proclive al soggettivismo, cioè allo scetticismo » della kantiana, è fatto con molta diligenza e con molto acume (2). Ma a noi preme solo notare gl'indizi che vi si riscontrano del suo pensiero. E sono due: l'uno, che nell'assunto della filosofia cartesiana di una scienza delle essenze, costruita *more geometrico, a priori*, « non essendo in possesso della vera idea-madre della realtà, la ragione umana non poteva e non potrà mai, dopo mille conati, dopo mille procedimenti arbitrari, riuscire ad altro che a costruire un mondo immaginario » (3). Idea centrale della *Filosofia della vita*, che vedemmo già affermata dal Bertini anche in uno scritto del 1873: idea che fu il maggiore ostacolo incontrato dalla sua mente per una costruzione veramente razionale. L'altro punto è la critica dell'empirismo lockiano, dove si chiarisce un pensiero del Bertini, non nuovo ri-

---

verità sia principio e condizione di salute — che Dio esiste in sè, incomprendibile alla ragione umana; che egli è un ente personale, sufficiente a se stesso e beato — che egli forma il mondo liberamente e per pura esuberanza della sua bontà — che egli si prende cura dell'uomo e provvede alla sua salvezza — che l'uomo è libero — che vi è una differenza infinita fra la virtù ed il vizio — che l'ordine morale è assoluto e prevale nell'universo sulle potenze brute e perverse; chi crede queste e simili verità... è cristiano, per lo meno in quel senso in cui san Giustino affermò che Socrate ed Eraclito, benchè riputati atei, erano cristiani » (p. 132-3).

(1) Ne diè un brevissimo cenno il GORRESIO nei *Sunti cit.*, pp. 198 e 206-208; ma fu pubblicata dallo stesso autore integralmente nel 1867 nel giornale *Il Gerdil*, vol. I, 427-433, e vol. II, 33-44. È sfuggita al Cantoni e a quanti altri han discorso del Bertini.

(2) Tra i suoi mss. si troverebbe « la traduzione quasi compiuta dei dialoghi di Hume » (CAPELLO, o. c., p. XXVII). Hume era stato uno degli autori prediletti di Jacobi.

(3) *Gerdil*, I, 427.

spetto alla *Filosofia della vita*, ma più esplicito, e che servirà al progresso della mente del nostro filosofo. La critica è riassunta in questi termini: « L'empirista attribuisce al mondo, quale è da noi conosciuto, una esistenza oggettiva ed assoluta, e lo assume come causa a spiegare il mondo intellettuale umano, mentre in realtà è a noi negato onninamente di trascendere i confini di questo mondo intellettuale, e collocarci in un punto di vista assoluto » (1). La distinzione tra concetti reali e concetti mentali della *Filosofia della vita* e la teoria della percezione preludono a quest'affermazione, in cui si risente certo l'effetto d'uno studio più approfondito di Kant.

Nel 1865 in una lunga memoria, letta anch'essa all'Accademia quell'anno e il successivo (2), il Bertini tornò di proposito su una questione che aveva già brevemente trattata negli *Schiarimenti alla filosofia cartesiana*: la questione che era stata anche il fondamento di tutte le dottrine della *Filosofia della vita*: ossia l'argomento ontologico dell'esistenza di Dio; e tracciando una *Storia critica delle prove metafisiche di una realtà sovrasensibile*, espose anche i risultati delle sue riflessioni posteriori alla *Filosofia della vita*. Dopo l'opera del 1850 questa è la più importante pubblicazione in cui il Bertini abbia manifestato il suo pensiero. Superiore di gran lunga alla prima per rigore logico, essa ci rappresenta la forma ultima raggiunta dal pensiero del Bertini; il quale più tardi attese a discutere questioni particolari, confermando sempre dottrine da lui già anteriormente esposte; ma non mutò più una linea della concezione metafisica generale di questa *Storia critica*.

Nella *Filosofia della vita* s'è visto come il Bertini si sforzasse di determinare l'essenza di Dio partendo dal concetto di vita assoluta e perfetta. Ora nella *Storia critica*, considerando la dottrina aristotelica sul medesimo concetto, dichiara che *la più ardua questione di tutta la metafisica* è appunto questa: in che consiste il sommo dell'essere? Nella *Filosofia* del 1850 aveva risposto, che il sommo dell'essere sta nella vita, e che la vera vita è il pensiero; sicchè il sommo dell'essere è l'intelligenza infinita. E qui ripiglia: « Ma come s'ha a concepire questa intelligenza? in che consiste la

(1) *Gerdil*, II, 34.

(2) Della prima parte, letta il 28 maggio 1865, relativa alla filosofia presocratica, si ha solo il sunto pubblicato dal GORRESIO, *Sunti*, pp. 326-330; la seconda parte fu letta il 25 febbraio 1866 e la terza il 13 maggio 1866; e sono entrambe pubblicate negli *Atti della R. Acc. d. sc. di Torino*, vol. I (1865-66), pp. 352-362 e 613-661.

sua infinitudine? ». Ecco lo stesso problema del 1850, risolto allora nel teismo mistico. « Pare (*così era parso a lui*) che un'intelligenza non possa essere infinita se non in quanto abbia un'apprensione adeguata di un intelligibile infinito. Ma questo intelligibile infinito che altro mai può essere se non quello stesso ente sommo, la cui essenza si concreta nella vita e nella intelligenza infinita? Questa intelligenza adunque è identica col proprio oggetto; è un pensiero che non pensa altro che se stesso, un pensiero senza oggetto, un pensiero a cui manca la condizione essenziale d'ogni pensiero, cioè il dualismo del pensato e del pensante, un pensiero adunque che non è più pensiero » (1). La νόησις νοήσεως aristotelica, tanto lodata da Hegel, era dunque un assurdo pel Bertini. Nella *Filosofia della vita* l'assurdo aveva tentato di correggerlo con la misteriosa pluralità delle persone divine. Qui invece conchiude con questa scettica osservazione: « Sia che cerchi il principio delle cose, sia che ne cerchi il fine supremo, la metafisica si trova in questo imbarazzo, che il risultato delle sue ricerche si trasforma nelle sue mani, per una logica necessità ineluttabile, in un oggetto assurdo, e tanto lontano dal soddisfare alle condizioni del problema, da renderne la soluzione impossibile, e condurre persino a negare la possibilità di quei fatti, per la cui spiegazione fu escogitato ». Tale gli sembra l'indeterminato di Anassimandro; l'uno degli Eleati; l'ἀγαθὸν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας di Platone; la νόησις νοήσεως di Aristotile; l'uno dei neoplatonici; l'ineffabile dei gnostici, l'ente assolutamente inconoscibile del falso Dionigi Areopagita; tale l'uno del Böhme, la *cogitatio* di Spinoza, l'Io di Fichte, l'identità di Schelling, l'Idea di Hegel; « da cui solo per la necessità di costruire un sistema, il filosofo, violando, per così dire, la consegna della logica, esce e ritorna a quel mondo reale, la cui notizia dovrebbe essere tramontata per sempre dal mondo della sua coscienza » (2). Questa rassegna non è un'esemplificazione; e se alcuno dei grandi metafisici non v'è compreso, certo è segno che per esso il Bertini è disposto a fare un'eccezione a questa sua condanna della metafisica: condanna, la quale più che una conclusione scientifica bisogna intendere come l'espressione del travaglio infruttuoso in cui il Bertini si dovè dibattere per più anni intorno al problema della metafisica, così com'egli se l'era proposto nella *Filosofia della vita* e negli stessi dialoghi su *La questione religiosa*.

(1) Atti, I, 360.

(2) È lo stesso giudizio dato su Hegel nel 1873. Cfr. sopra p. 375-6.

Alla fine di questa *Storia critica*, « come risultato della sua esposizione critica e come conclusione del suo lavoro », il Bertini proponeva sei tesi<sup>(1)</sup>, alle quali certamente la metafisica non è estranea. Le prime tre tesi coincidono con le sue dottrine anteriori; le ultime comprendono le nuove conclusioni. Nella prima tesi si mantiene contro Kant e Rosmini la dottrina cartesiana e jacobiana, che non fu mai abbandonata dal Bertini: « ogni pensato è reale in qualche modo »; tanto se oggetto del senso, quanto se oggetto dell'intelletto. Cartesio ebbe questo merito nella storia delle prove metafisiche d'una realtà sovrasensibile, di fondare la sua dimostrazione sopra *un concetto dato all'intelletto, e non creato da questo*, il che vuol dire *fondarla sopra una intuizione immediata*; e i propugnatori dello stesso argomento ontologico, dopo Cartesio, come Malebranche e Gerdil, *erano condotti ad ammettere come fondamento della credenza in Dio un intuito immanente ed essenziale dell'Ente intuito* (2). La seconda tesi addita l'infinito nel pensiero del finito; pensiero che anche qui, il Bertini dice necessario anche per lo scettico più assoluto il quale non può negare l'esistenza del finito nella mente. L'infinito pensato, dice la terza tesi, esiste in se stesso; giacchè l'esistenza relativa suppone l'esistenza assoluta. In questo il Bertini sta esplicitamente col Gioberti contro il Rosmini nella celebre controversia intorno all'essere *ideale* o *reale*, che è oggetto del pensiero. Dire, osserva il Bertini, qui e altrove, che l'infinito che io penso, io lo pensò solo in quanto è pensabile, è lo stesso che dire che io lo pensò solo in quanto è pensato. « Il che è tanto assurdo quanto sarebbe il dire che d'un corpo che si vede, non si vegga altro se non questo suo medesimo *esser veduto*, come se ciò fosse una qualità reale, inerente all'essere, e visibile separatamente e indipendentemente dall'essere » (3). Su questo punto il Bertini non le diè mai vinta a Kant: oggettivista sempre alla Jacobi, benchè e Kant e Leibniz gli facessero vedere l'ingenuità dell'empirismo che fa il mondo sensibile in sè norma della conoscenza. Dunque: pensiero = essere; pensiero del finito = finito reale; pensiero dell'infinito = infinito reale. Fin qui il Bertini si muove nella cerchia del suo vecchio pensiero.

Stabilito il concetto della realtà dell'Ente infinito, che è principio di tutto il pensabile finito, nasce la questione intorno all'es-

(1) Atti, I, 651 e sgg.

(2) Atti, I, 630, 631.

(3) Pag. 647.

senza di cotesto Ente infinito; e qui nella *Filosofia della vita*, come abbiamo veduto, apparivano tre soluzioni possibili: il panteismo, il teismo antropomorfo e il teismo mistico. Ora invece la scelta cade tra due sistemi, il panteismo e il teismo: il panteismo che determina l'essenza dell'Infinito come identità con tutte le cose e il teismo che pone Dio come ente uno, attribuendogli un'esistenza assoluta e una vita infinita.

Il panteismo può essere *naturalistico* o *acosmico*. Il primo fa che Dio si realizzi nel complesso delle cose finite, sicchè solo queste siano reali, e a Dio non compete se non un'esistenza mentale, come ente collettivo risultante dalla sintesi d'una mente. E questo panteismo è inaccettabile, perchè l'esistenza dell'infinito dev'essere assoluta e non relativa. Questo panteismo è un vero ateismo. Il panteismo acosmico, invece, annulla le cose finite, considerandole come vane parvenze; e nè anche esso risolve il problema, perchè non può dirci in che consista la vita infinita dell'Uno; e la sua insostenibilità è stata già mostrata da Platone nel *Sofista* e nel *Parmenide* contro gli Eleati.

Resta dunque il teismo, che è l'indirizzo scelto anche nel 1850. Ma il teismo allora abbracciato, il teismo mistico (definito qui per quello in cui « si considera la vita divina come affatto indipendente da ogni altra realtà, come sufficiente a sè, e si pone la realtà finita come creata liberamente da Dio ») ora invece è risolutamente rifiutato. Già nel '50 non era accettato, come abbiamo chiarito, senza gravi difficoltà e contraddizioni, in cui la mente del Bertini finiva per avvolgersi, tratta dalle sue tendenze razionalistiche. Ma qui l'argomento già addotto contro la *νόησις νόησεως* aristotelica (argomento, si badi, affacciatosi alla mente dell'autore anche nella *Filosofia della vita*) è ritenuto ineluttabile contro il teismo mistico. Il Dio trascendente, indipendente da ogni altra cosa, non può avere come oggetto di sè, in quanto assoluto conoscere e volere, se non il suo stesso assoluto conoscere e volere; cioè non ha nessun oggetto. D'altra parte, nel teismo mistico tutto ciò che c'è di positivo nel finito consiste nell'atto creativo; ma, poichè questo atto non può, per l'assoluta semplicità di Dio, distinguersi dall'essenza divina, il finito è sostanzialmente identico con l'infinito. (Dottrina, si badi, evitata soltanto a parole nella *Filosofia della vita*). Onde « il teismo mistico, se non coincide a capello col panteismo acosmico, difficilmente può sottrarsi alle conseguenze che da questo derivano ».

Il Bertini quindi, acquistata chiara coscienza della sua stessa situazione spirituale, conchiude in favore del teismo *filosofico*, che

« considera la vita divina come consistente nella piena conoscenza che Dio ha della infinita molteplicità delle cose, e nell'azione perfezionatrice che egli sovr'esse esercita ». Esclusa l'identità tra l'infinito e il finito, non resta che la pura differenza. I due sistemi veramente contrari tra loro e tra cui bisogna scegliere non sono (come credeva Jacobi) il panteismo e il teismo, ma il *sistema dell'unità assoluta* e il *sistema che ammette come esistente ab eterno e necessariamente una pluralità infinita*; il primo di essi nei tempi moderni fu rappresentato pienamente e schiettamente dallo Spinoza; il secondo, con minore schiettezza, e colla mescolanza di elementi eterogenei dal Leibnizio. Eliminati tali elementi eterogenei, il monadismo leibniziano, le cui dottrine fondamentali il Bertini raccoglie nelle tre ultime sue tesi, è quel teismo filosofico nel quale pare al nostro filosofo che la mente possa acquetarsi. Moltitudine infinita di enti o monadi, nella quale predomini una monade infinita, cioè *comprendente nella sua intelligenza questa pluralità infinita*. Il complesso delle monadi è più atto a realizzarsi in sè il concetto dell'infinito in quanto ciascuna monade è capace di rappresentarci in qualche modo l'universo. E ogni monade come pensante, almeno in potenza, è un essere spirituale, e però assoluto; laddove il corpo in quanto composto di parti, non può avere se non un'esistenza puramente relativa e ideale. Quindi il pensante non può essere corpo. Leibniz disse bene: *la connaissance de la substance est la clef de la philosophie intérieure*. La sostanza non può essere che infinita; e la sua infinità o è infiniti attributi e infiniti modi, e allora il vero sussistente è la sostanza sola astratta, e manca la vera infinità; o è infinite sostanze. O Spinoza o Leibniz. Ma Spinoza non esce dall'uno, e non fa quindi veramente infinita la sostanza. Dunque Leibniz.

Gli elementi eterogenei del monadismo di Leibniz, dei quali bisogna disfarsi, sono quelli che contraddicono all'eternità delle monadi, ossia i concetti di creazione, di annientamento e di miracolo, che il Leibniz introduce nel suo sistema senza nessuna critica e senza nessuna giustificazione, mutuandoli dalla teologia forse « per ripugnanza a mettersi in aperta contraddizione colle credenze comuni troppo rispettabili per un uomo il quale recava nella trattazione delle questioni religiose e filosofiche la destrezza del diplomatico, il senso pratico dell'uomo di mondo, e nutriva nel fondo dell'animo qualche speranza che la sua filosofia potesse esercitare una influenza riformatrice sugli uomini del suo tempo ».

## VIII.

L'interpretazione di questi pretesi elementi eterogenei della filosofia di Leibniz non è affatto accettabile. Il concetto di creazione è vero che ci sta a pigione nel sistema delle monadi; ma nel pensiero del filosofo adempiva una funzione importantissima. È pur vero che egli non aveva modo di dedurlo scientificamente dai suoi principii; e che, quando ne parla, ricorre sovente a metafore, che accusano oscurità e indeterminatezza di pensiero. Ma è anche indubitabile che il Leibniz dovesse sentire e sentisse che la creazione era necessaria a stabilire nel suo sistema la dipendenza delle monadi da Dio. Il rapporto unico conservato dal Bertini tra Dio e le monadi, l'esser compresa la pluralità infinita di queste nell'intelligenza di quello, non può bastare, data l'intuizione leibniziana, a stabilire la differenza tra Dio come ragione sufficiente delle monadi e le monadi stesse; perchè ogni monade è, e non potrebbe non essere, uno specchio dell'universo, e quindi, almeno potenzialmente, un'intelligenza comprendente l'infinita pluralità delle monadi. Nell'intuizione fondamentale del Leibniz c'è la contingenza delle monadi e l'assoluta necessità di Dio: ed è questa differenza che, ponendo Dio come ragion sufficiente delle monadi, stringe la pluralità infinita per sè inintelligibile nell'unità del principio, che è condizione d'intelligibilità. Ma, agguagliata nel Bertini la natura di Dio a quella delle monadi, Dio col suo apparente predominio diventa un'ipotesi inutile; e la infinita pluralità delle monadi rimane senza il suo centro e senza principio. Se il teismo creazionista pareva al Bertini un panteismo acosmico larvato, questo suo teismo filosofico non è, a sua volta, una specie di panteismo naturalistico? Date le monadi eterne, che se ne fanno esse di Dio che le comprenda tutte nella sua infinita intelligenza? E che intelligenza sarà questa della monade somma, spettatrice passiva e oziosa dell'universo? E che Ente infinito sarà questo del nuovo teismo bertiniano, se avrà fuori di sè la molteplicità infinita delle monadi? Negata assolutamente, radicalmente, la identità, e accettata la pura differenza tra Dio e il suo mondo, il rapporto tra i due termini diventa egualmente assurdo.

Ma il Bertini non andò più oltre. Tutti i suoi sforzi si esaurirono in questa elaborazione travagliosa di Leibniz, a fine di superare la dualità lasciata da Jacobi tra la fede e la filosofia, e risolvere, insomma, il problema filosofico. Nel 1867 in una bella

*Introduzione ad un corso di filosofia* (1) espone con molto rigore e profondità di sentimento le ragioni essenziali che richiedono la risoluzione assoluta della religione nella filosofia. È un'introduzione degna di una filosofia superiore. Il Bertini dimostra benissimo come il pensiero, una volta preso a filosofare, non possa tornare indietro; e come sia solo apparente il regresso nelle stesse soluzioni antirazionali e irrazionali. Lo stesso tornare alla fede, se ci si torna sul serio, e sinceramente, non può essere altro che la conclusione d'una filosofia, che è superiore alla fede primitiva. Filosofare bisogna; e già discutendo se bisogna, s'è cominciato a filosofare; e bisogna « abbandonarsi senza esitazione, senza restrizione, e in assoluta libertà di spirito alla vita filosofica ». Rifarsi indietro, tornar fanciullo e credente è impossibile. « Vana impresa sarebbe il voler ristabilire in sé medesimo una fede per altra via che quella del pensiero e della scienza. Anzichè, adunque, voler retrocedere, anzichè accasciarsi in un grado di vita inferiore, avanziamoci con animo ardito e con buona speranza per quella via in cui la ragione ci spinge. In capo ad essa troveremo la scienza, od almeno il disinganno sulla possibilità della scienza. In quella od in questo si troverà la pace perduta » (2). — Ma è possibile questa scienza, la scienza della verità?

(1) Uscita la prima volta negli *Atti* dell'Accademia di Torino, II, 503 ss.; rist. in *Opere varie*, pp. 61-76.

(2) Lo stesso concetto aveva svolto sulla fine della Prelezione, già citata, del 1866 (in *Gerdil*, I, 104-106); argomento di scandalo a certi avversari che accusarono il periodico in cui lo scritto fu pubblicato, di non riuscire tanto cattolico, quanto aveva promesso. Le proposizioni del Bertini furono difese come non contrarie affatto al cattolicesimo dal PEYRETTI, direttore del periodico (*Credere e sapere* in *Gerdil*, I, 257-264) e spiegate poscia dallo stesso Bertini con una lettera al Peyretti (I, 315-316). « Se per *razionalismo* » dice qui il Bertini, « intendiamo quello che Ella intende, cioè un sistema il quale non assegna valore alcuno alle conoscenze autoritative, io non sono razionalista, e credo che pochi lo siano, non parendomi che a molti possa venire in capo di negare o dubitare che sia vero quello che venga affermato da una autorità la cui credibilità sia dimostrata da buone ragioni, pel solo motivo che non si vede come sia vero ». Ma il Bertini non credeva, come gli *ortodossisti*, che, quando tale credibilità non fosse pienamente dimostrata, si potesse supplire al difetto delle prove con « un atto di fede determinato da motivi soggettivi, come sono, per es., lo spirito d'obbedienza, la ripugnanza a separarci dal popolo credente, la tema di perder l'anima ». Un tale atto, secondo il B. è « il primo passo sulla via della depravazione morale ». In questo senso dichiarò di essere razionalista, lasciando ad altri il vedere se possa e in qual senso dirsi cattolico. « Il filosofo s'occupava di concetti e di cose: quando, col metodo dialettico, ha posto in luce quelli e queste, lascia a chi vuol pigliarsela la cura di battezzarle ». — Nel *Gerdil*, I, 265-271,

Kant, in vero, disse che non è possibile la scienza della verità in sè. Ma, facendo della sua asserzione il risultato d'una ricerca scientifica, il Kant può rassomigliarsi a colui, che ad alta voce protestasse di essere sordomuto.

Cotesta scienza non parve mai al Bertini d'averla veramente trovata, benchè quella specie di leibnizianismo decapitato restasse pel resto della sua vita la migliore ipotesi adottabile per la soluzione delle difficoltà di cui vedeva irto il problema della scienza assoluta. Lo spiritualismo che nel 1870 difese contro il materialismo dello Schiff<sup>(1)</sup>, è il pretto spiritualismo leibniziano già proposto nella *Filosofia della vita*<sup>(2)</sup>, raccostato ora opportunamente alle idee del Lotze, « quegli che fra i filosofi tedeschi viventi portò maggior luce in questa controversia »<sup>(3)</sup>. Nel 1875, in certi *Schiarimenti sulla questione delle idee trattata da A. Manzoni nel suo Dial. dell'Invenzione*<sup>(4)</sup>, ritorna dal punto di vista ideologico sulla sua metafisica, e conferma le idee della *Storia critica* del '66, scrivendo che « forse la verità sta in un sistema che sia precisamente il contrario di quello di Eraclito: esiste ab eterno in eterno una infinita moltitudine di cose differenti. Ciascuna cosa... è forma sostanziata in sè, atto puro, scevro da ogni potenzialità, e quindi immutabile. Ciascuna cosa insomma è essa medesima la sua idea » avendo quegli attributi di immutabilità, indivisibilità, eternità che si sogliono attribuire alle idee. Ma, come le forme geometriche non avrebbero nessuna realtà, se non si supponesse come loro fondamento lo spazio infinito, così le varie forme spirituali « ossia le maniere di essere che sono possibili in un soggetto » o in altri termini, le idee hanno il loro fondamento reale nell'Ente infinito; il quale per altro non crea, perchè già la creazione presupporrebbe

---

è pubblicato anche un « frammento di una lezione del prof. Bertini » *Pitagora e il suo istituto*, riprodotto poi con una sola aggiunta e poche mutazioni di forma nei §§ 59-60 della *Filosofia greca prima di Socrate*, Torino, 1869, pp. 161-172.

(1) Nella cit. memoria *Schiarimenti sulla controversia fra lo spiritualismo e il materialismo* letta all'Accademia il 9 gennaio 1870, e rist. in *Op. varie*, pp. 81-130.

(2) Vedi spec. in *Opere varie*, pp. 108-110 e p. 123.

(3) Pagg. 119-122.

(4) *Filos. delle sc. ital.*, vol. XI, pp. 279-307. Avendo un rosminiano, G. B. BULGARINI (*Sulla questione delle Idée*, nella stessa *Fil. sc. it.*, 1875, XII, 319) ribattute le critiche del Bertini al rosminianismo, il Bertini tornò nell'aprile 1876, pochi mesi prima di morire (*Nuovi chiar. sulla quest. delle idee*, in *Filos. sc. it.*, XIII, 175-198), sulla critica dell'ideologia rosminiana.

la possibilità delle cose da creare, ossia le idee stesse: ma ab eterno in eterno le comprende nella sua intelligenza. Senza questo soggetto, le idee non solo non avrebbero nessuna realtà e non sarebbero nè anche possibili. La conoscenza dunque di enti non corporei, forniti in vario grado di perfezioni spirituali, ha per sua condizione fondamentale l'intuizione, non direttamente osservabile, ma senza di cui non sarebbero possibili i fatti direttamente osservabili della nostra esperienza, l'intuizione dell'Ente infinito; come la possibilità della geometria presuppone l'intuito dello spazio infinito (1). È, come si vede, la stessa dottrina leibniziana (cfr. *Monad.*, § 43), ma intesa in maniera schiettamente platonica. La stessa dottrina è ripresentata nelle *Considerazioni logiche sul concetto di specie e sui concetti che vi si connettono* (2); benchè in questo scritto, come nella *Logica* che allora l'autore veniva scrivendo, non si possa negare una certa azione esercitata su di lui anche dal Lotze, col quale, d'altronde, egli aveva tante ragioni di parziali consentimenti.

Ma, senza entrare in altri particolari, il già detto basta, credo, a far chiaro che, con costante ispirazione jacobiana, tutta la filosofia del Bertini dal principio alla fine si muove dentro l'ambito del leibnizianismo. Che la *Filosofia della vita*, oltre le tante teoriche particolari, che si sono specialmente notate, prenda le mosse da Leibniz basterebbe a dimostrarlo già lo stesso concetto dell'Ente infinito, solo concetto *reale*, che diventa la leva della metafisica (3); basterebbe il concetto della creazione continua (4). Le differenze tra la prima e la seconda fase della filosofia bertiniana non possono apparire, d'altra parte, gran fatto notevoli, se si pon mente alle esitazioni, alle difficoltà non dissimulate della prima opera filosofica. Il teismo mistico di prima conteneva già in sè il teismo filosofico di dopo. Di mutato realmente non c'è tra il '50 e il '66 che la situazione psicologica dell'autore. Il quale dopo il 1860 la rompe apertamente col cattolicesimo; e dopo la *Questione religiosa* scrive, sempre da rigido razionalista, le *Lettere sulla religione* (1870) (5), una risposta al Ma-

(1) Tutta questa parte costruttiva dell'articolo sul Dialogo manzoniano si può anche riscontrare nella *Logica* del Bertini, dov'è letteralmente ripetuta da p. 21 a p. 49; o piuttosto (cfr. *Log.*, p. 29 e *Schiar. cit. in Fil. sc. it.*, XI, 289 in fine) l'articolo riproduce un brano della logica, che allora doveva essere stato scritto.

(2) Negli *Atti* dell'Acc. del 1876, XI, 334 ss.; rist. in *Opere varie*, pp. 172-214.

(3) Cfr. *Monadologie*, § 45 e *Théod.*, § 20.

(4) Cfr. *Théod.*, part. III, § 385 e *Nouveaux Essais*, liv. IV, § 19.

(5) *Filos. d. sc. ital.*, I, 340-352; II, 108.

miani *Sulla critica delle rivelazioni* (1873)<sup>(1)</sup>, e la stringente ed eloquente critica del novissimo dogma dell'infalibilità papale nel volumetto postumo *Il Vaticano e lo Stato* (1876)<sup>(2)</sup>. Non contento, fin da principio, del puro misticismo jacobiano, propostosi il problema d'una filosofia razionalistica, era inevitabile che egli dovesse ricadere e dibattersi tra le difficoltà del leibnizianismo poichè non gli riuscì d'infilare la porta della moderna filosofia, intendendo il valore del kantismo e del nuovo soggettivismo.

Pochi giorni prima di morire a un suo scolaro che gli aveva mandato a sua richiesta da Napoli uno scritto dello Spaventa, — « il più serio e chiaroveggente degli hegeliani d'Italia », — di cui egli voleva tener conto nella compilazione del corso di filosofia, che allora veniva scrivendo, espresse il convincimento, che « il restringere il vocabolo scienza a significare puramente i risultati dell'esperienza, dell'osservazione e dell'induzione, come si fa oggidì,... sia non solo arbitrario, ma contraddittorio. La tesi *ciò che trascende l'esperienza non può essere soggetto di scienza*, è essa medesima una tesi speculativa, poichè l'esperienza non ci dice nulla su quel che può o non può essere »; e giudicava « salutare un ritorno ad Hegel, o per dir meglio, al suo metodo, e a quella sua assoluta, e direi quasi eroica fiducia nelle forze della ragione umana »<sup>(3)</sup>.

E questa eroica fiducia ei l'ebbe. Ma all'alta aspirazione fu negato d'attingere la meta per la ragione che ho detto. Quella specie di rivoluzione copernicana compiuta dalla *Critica della ragion pura* per lui passò inavvertita. Dio, l'essere, la realtà rimase per lui fuori della mente, eterno presupposto dello spirito: platonico anche lui, non intravide il centro in cui bisogna collocarsi per vedere l'unità del mondo. Kant per lui non è altro che uno scettico, e noi non possediamo nella mente il filo, il principio vivo della realtà<sup>(4)</sup>.

GIOVANNI GENTILE.

(1) *Fil. d. sc. ital.*, 1873, VII, p. 71.

(2) Studi e proposte, Napoli, Detken, 1876.

(3) Vedi la lett. a P. Merlo riferita in una recensione del libro *Il Vaticano e lo Stato* nel *Giorn. napol. di filos. e lett.* del 1876, vol. IV, p. 823.

(4) Il prof. Carlo Ludovico Bertini mi avverte che il Bertini non nacque a Carmagnola (come io, sulla fede del Cantoni, affermai a p. 288), ma a Pancalieri.