

CARATTERE E SIGNIFICATO DELLA NUOVA FILOSOFIA DELLO SPIRITO

Può sembrare una disputa su inezie, e anche di poco buon gusto, questa: se la vita dello spirito sia da considerare sotto il simbolo della « cuspide » o sotto quello del « circolo »; e nondimeno chiude in sé problemi e soluzioni di molta gravità, ed errori e verità di molta conseguenza.

In che consiste, in tal riferimento, la concezione cuspidale? Nel porre tutte le forme dello spirito come base e gradini e ripiani per raggiungere un vertice; ossia, fuor di metafora, come una serie di forme più o meno difettive, di approssimazioni sempre meno inadeguate alla forma ultima e perfetta, nella quale si raggiungerebbe la piena e non più turbata soddisfazione, che è beatitudine.

Una prima obiezione è da muovere circa il concetto di attività difettive: perchè, se ben si considera, una forma di attività per sé, nel suo intrinseco, non può esser mai difettiva, altrimenti non sarebbe nè attività nè forma, la quale importa positiva specificazione e autonomia. Il difetto non è mai intrinseco a una particolare forma o categoria, perchè ha luogo solo fenomenologicamente nel processo di un atto singolo, sia di pensiero sia di azione, nello sforzo dell'attuazione del proprio fine, nella lotta che ne consegue, nel parziale ricadere o tendere a ricadere verso il punto sul quale ci si è sollevati e a cui non si poteva restare nè si può tornare, nell'angoscia e nel pericolo che pur si aveva dinanzi; e come difetto è sentito e qualificato solo quando si guardi sotto l'aspetto del fine ulteriore da raggiungere. Dire che la forma estetica è difettiva verso quella logica o (come anche qualche volta è stato detto) che questa sia tale rispetto a quella, o che l'azione indirizzata all'utile sia difettiva verso quella morale, non ha senso. Nè ha senso la divisione (la quale, con più discreta sembianza, è variante della precedente) delle attività spirituali in inferiori e superiori; di minore o maggiore dignità, perchè, se tutte sono, come sono, ne-

cessarie, adempiendo a un ufficio necessario, nessuna è men degna dell'altra e nessuna è superiore all'altra, e superiore e inferiore sono termini che trovano il loro uso ragionevole in tutt'altro riguardo, che è quello dell'ordine necessario nella successione delle forme necessarie e perciò tutte pari tra loro.

Una seconda obiezione si rivolge all'idea della forma perfetta e ultima in assoluto, perchè, se ogni forma ha la sua materia in quella che la precede e a sua volta diventa materia di quella che la segue, la forma perfetta assoluta romperebbe la legge dello spirito, in quanto, pur sorgendo su tutte le altre abbassate a materia, non si sottometterebbe a sua volta a questa vicenda e segnerebbe col suo avvento l'esaurimento e la morte della vita spirituale. Se la forma terminale si assume come una verità che si dica suprema e definitiva, quale verità sarebbe mai cotesta che non aprirebbe la via a un'azione nuova e a nuove lotte, passioni e commozioni, non genererebbe un nuovo tratto di storia umana, e se ne starebbe fredda, sterile e inerte? E se la forma terminale si assume come una risoluzione pratica, quale forza avrebbe questa pratica se nel suo seno non si travagliasse un bisogno di conoscersi e con ciò di superare sè medesima? E se fosse, come in certi sistemi è stato enunciato, una verità di carattere non logico ma estetico, non di concetto e giudizio ma di intuizione, che cosa sarebbe un'intuizione che non preparasse e non postulasse e sollecitasse il concetto e il giudizio, un'arte a piè della quale non nascesse a guisa di rampollo la critica? E se, infine, quella forma terminale si pone come uno stato mistico, un crogiolarsi nell'ineffabile del contatto immediato col divino, da quel crogiolarsi e da quell'ineffabile bisogna pure uscire, perchè, se vi s'indugia, diventa vacuità e noia: la noia che promana dall'idea di ogni beatitudine e di ogni paradiso e di ogni inerte visione di Dio.

Una terza obiezione è che il conseguimento di quella forma perfetta e assoluta a capo di tutte le altre sperimentate e dimostrate infelici, verrebbe ad essere una liberazione dal mondo che è composto di esse forme, e dalla vita, che di esse vive. Ora la vita è bensì un continuo liberarsi dalle passioni che travagliano, una continua purificazione o catarsi, concetto che si affacciò dapprima nella teoria della poesia ma che conviene a ogni forma di spirituale attività, la quale in tanto è attiva in quanto si libera ossia scuote da sè il peso della passività: donde la gioia piena dell'opera che si compie, quale che essa sia, opera di bellezza o di pensiero di una verità, produzione di nuova ricchezza economica o di nuova ricchezza morale, amore che

fa rifiorire la vita o sacrificio della propria vita a un'idea e creazione di vita immortale. Ma la liberazione, che è un atto, e anzi è l'atto, della vita, non può liberare dalla vita per sè stessa, con quel volo nel trascendente che è agevole asserire in vuote parole ma che non è dato eseguire nel pensiero, il quale anch'esso pensa unicamente in funzione della vita e del mondo. Che poi si torni e si ritorni sempre a tramandare un deserto sospiro a siffatta liberazione trascendente, è cosa che pertiene all'umana debolezza e che il pensiero può bensì comprendere come evento psichico di natura edonistica, ma non già avvalorare come evento logico.

Un'aggiunta obiezione viene dalla storia, perchè l'idea dello spirito e delle sue forme non solo si deve trattare come le singole parti del reale con la logica dello svolgimento, ma essa stessa fonda, o meglio è quella logica, con la quale s'interpreta tutta la realtà e tutta la storia, e che perciò è stata chiamata una « storia ideale eterna ». E la storia ideale eterna esclude e confuta, con l'affermazione sua, ogni concezione di storia effettiva che vada da un inizio nel tempo a un « culmine » o a « una fine nel tempo », da una serie di conati a un trionfo definitivo e terminale. Nella realtà, la storia non comincia e non finisce: noi ci troviamo sempre in lei, e siamo lei stessa, con le sue eterne categorie, col suo processo dialettico, coi suoi ritorni di dolore e di gioia; ed essa è un dramma che non si sottomette al tempo, ma che foggia e adopera il tempo a proprio servizio come uno schematizzazione per orientarsi in mezzo al fiume della realtà che ci trascina, ossia della nostra incessante attività. La qual cosa importa che noi non dobbiamo aspettare dall'avvenire o da un'altra vita il congiungimento con l'infinito e con l'eterno, perchè lo mettiamo in atto nel nostro presente, nè possiamo possederlo altrimenti. In ogni istante ci è aperta la via a farci degni di ascendere al cielo.

Nondimeno la concezione cuspidale dello spirito e della storia come procedente verso un segno ultimo di perfezione, è stata accolta ed elaborata nei maggiori sistemi filosofici dell'ottocento; nè solo in quelli dichiaratamente idealistici o spiritualistici, ma anche in taluno che si vanta materialistico. Valga per tutti il ricordo del maggiore tra tutti, quello dello Hegel, nel quale l'Idea esce da sè e si fa natura per porre a sè il primo gradino o la prima serie di gradini attraverso tutti i regni della natura ed ascendere al gradino, o percorrere la serie dei gradini, della vita dello spirito, e possedere infine sè stessa tutta spiegata in pienezza di conoscenza. Dal grado più basso e quasi animale, dall'anima senziente, si procede su su alla coscienza, alla per-

cezione, all' intelletto, all' appetito, all' autocoscienza ricognitiva e a quella generale, fino alla totalità dello spirito teorico, all' intuizione e al pensiero, e alla susseguente pari ascesa dello spirito pratico, come sentimento e impulso e arbitrio e felicità e libertà, onde si compie la soggettività, che ascende sopra di sè stessa col convertirsi in oggettività o praticità, come diritto, come moralità, come Stato e storia del mondo: la quale storia tuttavia non è ancora il vertice, ma anzi anche essa un gradino o ripiano della piramide, e il vertice è solo nello spirito assoluto, nella sfera della religione, dove per altro si richiede ancora una ascesa per interni gradi, dall' arte che è una religiosità insufficiente, e dalla religione rivelata, che per altro verso è insufficiente, alla religiosità finalmente perfetta che è la filosofia e in cui lo spirito si acqueta, perchè ormai sul mondo che non è più da fare perchè è stato fatto, si leva l' uccello di Minerva, la mente che lo intende a pieno. In corrispondenza con questo schema si svolgono la storia dell' arte, della religione rivelata e della filosofia, nella quale ultima le categorie della logica formano i momenti o epoche filosofiche; e analogamente la storia oggettiva o pratica, cioè dello Stato, in cui l' idea si attua come libertà e passa per le tre epoche o i tre mondi, l' orientale, in cui uno solo è libero, il greco-romano in cui parecchi sono liberi, e il germanico in cui tutti sono liberi e la lotta si è composta o sta per comporsi. Per costruire questa macchina filosofico-storica, enorme e fitta di complicazioni, lo Hegel ebbe bisogno di uno strumento adatto, che sciaguratamente egli si tagliò con l' abusare della grande verità fatta da lui valere nel mondo del pensiero, la logica speculativa o dialettica, e col compromettere questa verità stessa (sebbene non a segno di spegnerla, perchè una verità, una volta accesa, non si spegne); e lo strumento fu la trattazione che egli fece delle forme dello spirito come opposti dialettici, tutte inferme per unilateralità e per astrattezza e perciò tutte scoprenti il loro difetto, salvo l' ultima, l' Idea, piena concretezza. Il materiale gli fu offerto dalla letteratura storica e scientifica del tempo suo, che egli, in molte parti, specie della prima, penetrò col suo profondo sguardo storico, ma in altre e in complesso si appagò d' avvolgere in una rete di triadi che davano l' apparenza e non la realtà della penetrazione speculativa.

Ma lo Hegel fu in questa sua costruzione filosofica e storica l' ultimo grandioso erede delle visioni storiche o storico-cosmiche che l' Oriente avea coltivate, che ebbero efficacia nella estrema filosofia ellenica, che confluirono purificandosi nel cristianesimo, e che dalla patristica e dalla scolastica e dalla storiografia medievale furono serbate e

proseguite. Non ostante la ricchezza di novità e verità dei pensieri che egli vi profonde, la sua *Enciclopedia* lascia scorgere nel suo fondo le linee che sono, per esempio, dell'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura di Bagnorea, nel quale dall'animalità e sensualità si sale allo spirito e dallo spirito alla mente, e Dio è in tutti gli stadii, ma nel primo per vestigi, nel secondo per specchi e in enigmi, e nell'ultimo compiutamente. E le medesime linee stanno nella *Commedia*, o dramma a lieto fine, di Dante, il cui genio riesce a farle come dimenticare sotto l'impeto delle sue creazioni poetiche. L'imitazione delle mitologie religiose nella filosofia e nella storiografia laica dà segno di sé nello Hegel, e, tra l'altro, nella partizione della storia cristiano-germanica (cioè del medio evo e dell'età moderna), nei tre regni del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, che sarebbe, il primo, quello confuso e tumultuante delle invasioni germaniche, il secondo della lotta tra la Chiesa e lo Stato e il terzo della Riforma protestante, dove riecheggia l'Evangelo eterno di Gioacchino da Fiore, non mai del tutto dimenticato nel mondo protestante⁽¹⁾. Si può dire in breve che le costruzioni cuspidali della vita dello spirito rappresentano o sono tenaci sopravvivenze della concezione teologale e teosofica, che permane nella moderna filosofia.

Ma queste costruzioni artificiose e talvolta mostruose crollano e sono sgombrate via quando si passa dal simbolo della «cuspide» a quello del «circolo». Col quale, in primo luogo, è ristabilita la positività, la sufficienza a sé stessa, la *perfectio* di ciascuna delle forme spirituali, che nell'altra concezione venivano negate o insidiate, perchè il processo in essa non s'iniziava e non procedeva se non col presupposto dell'insufficienza, maggiore o minore, di tutte le singole forme, salvo una. Nella concezione circolare il processo si adempie per le relazioni stesse che ciascuna forma ha con le altre conforme alla natura sua, la quale le assegna l'ufficio e il posto nel circolo. La poesia è poesia in quanto non è nè formazione logica nè azione pratica, e tanto più puramente è poesia quanto più è libera da atteggiamenti di questa e di quella; e, tale essendo e così operando, essa antecede la logicità del pensiero come questa la praticità dell'azione, nè il suo posto è permutabile col posto di alcun'altra. Il giudizio logico, che presuppone la formazione intuitiva del soggetto da innalzare al predicato, non può

(1) Per alcuni diretti o indiretti influssi teosofici, che gli venivano dalla sua terra nativa, è da vedere ora il libro di R. SCHNEIDER, *Schellings und Hegels Geistesahnen* (Würzburg, 1939), del quale riferisce C. ANTONI, *Considerazioni su Hegel e Marx* (Napoli, 1946), pp. 280-85.

sorgere dunque senza la poesia che è la sua premessa e la sua materia, nè può da sè generarla. Ma se l'ufficio di ogni forma è peculiare e l'ordine con cui si seguono necessario e ciascuna è, a volta a volta, forma di una materia e materia di una forma, consegue che nessuna è la prima nè l'ultima in assoluto: ogni designazione dell'una o dell'altra come prima, e delle seguenti come seconda, terza, ecc., e ultima, vale unicamente in uso di espediente didascalico. Il moto circolare torna sempre daccapo e il punto da cui si dice che ricomincia e che chiamasi il primo, è, in questo rispetto, convenzionale e non reale. Tutte le controversie e le gare sulla superiorità di una forma rispetto all'altra, dell'attiva verso la contemplativa o della estetica verso la logica o dell'economia verso l'etica, si dimostrano vane, posto che ciascuna ha bisogno delle altre tutte e tutte di ciascuna. In secondo luogo, vuoto si dimostra il problema di unificare le singole forme, problema che nasceva dal preconcetto che una di esse dovesse essere l'unificatrice, onde si ricercava quale questa fosse (primato del logo? primato dell'ethos? primato della fantasia? e così via). L'unità è nella loro distinzione stessa, nella loro qualità e nell'ufficio che adempiono. In terzo luogo, poichè il circolo non lascia posto pel «sopramondo» o «sopracircolo» al quale si soleva ricorrere per spezzare il circolo e sottrarsi alle sue leggi, non c'è modo di liberarsi della vita e del dovere verso la vita, che ci astringe a passare in eterno di forma in forma, di attività in attività. Si può, come si è detto, protestare contro di ciò o sospirare all'impossibile; ma anche questo evento psichico è, in ultima analisi, un atto di vita, di povera vita, un espediente quando altro non si trovi, di cercare tregua al tormento. Infine, la configurazione della storia, che discende dalla dottrina dello spirito come circolo, esclude la cosiddetta «storia universale», la quale, semprechè non si appaghi di essere una *chronica mundi* e cerchi di darsi un organismo, si è sempre configurata, e deve configurarsi, in una «filosofia della storia», cioè in un'unificazione trascendente, e pertanto arbitraria, della totalità storica, dalla creazione alla dissoluzione del mondo. Ogni storia, nella concezione circolare, è particolare, ed universale è solamente nel senso che nel particolare, e non altrove, vive l'universale. All'uomo, che è individualità, conviene una storia e una conoscenza storica individuata, e disconviene una presunta storia universale, pallida e vaga larva di storia irreal e immaginaria.

Se la configurazione cuspidale dello spirito e della storia è rappresentata da quasi tutta la filosofia idealistica e spiritualistica nella sua forma ancora teologica o teologizzante, quella circolare non ha

nel campo filosofico, se non un solo cospicuo ma assai complicato e ravvolto pensatore, il Vico, del quale si suol ricordare la teoria dei «corsi e ricorsi». Il che non vuol dire che si soglia bene intenderla nel suo motivo profondo, perchè solo di recente è stato avvertito che quella, diversamente dalle teorie degli antichi scrittori di politica sulle forme degli stati e il loro ordine di successione, sorge non da una superficiale classificazione sociologica, ma da un'originale e profonda ricerca delle forme dello spirito, ed è criterio ermeneutico dei fatti storici, valido a interpretare e a correggere altresì nelle loro esagerazioni o semplificazioni le stesse interpretazioni storiche abbozzate dal suo primo autore. Ma del Vico, sentendosi più o meno confusamente che l'opera sua apportava qualcosa di molto nuovo e di molto grave, e non riuscendosi a determinare in che cosa questa novità e gravità consistesse, si notò tuttavia un limite e con esso una lacuna: cioè che la sua concezione circolare dello spirito e della storia non rendeva ragione del concetto di « progresso », che proprio nel suo secolo venne a tanta popolarità e infiammò di tanta fede e di tante speranze il mondo tutto. E se il limite sussisteva di fatto per motivi psicologici che qui si possono trascurare, la lacuna era tale che non faceva d'uopo per colmarla introdurre altri concetti, ma bastava intendere la logica stessa del circolo, nel quale ogni forma, in ogni suo momento, ha dinanzi a sè e dentro di sè tutto il lavoro dello spirito riferentesi al problema in cui si travaglia, e perciò il suo nuovo lavoro non è solo un altro ma un più ricco lavoro, un progresso. Una nuova scoperta tecnica, se è formalmente identica a ogni scoperta tecnica del passato, concretamente contiene in sè le antiche e in più la nuova; un nuovo concetto filosofico accoglie in sè, modificandoli e accrescendoli, i concetti del passato; una nuova poesia geniale, che sia del nostro tempo, benchè non possa superare formalmente ma solo pareggiare quella di Omero, chiude, superandola, nelle sue immagini e nelle sue parole, l'esperienza umana dei secoli dopo Omero. Perciò non è necessario rigettare nè sovvertire la teoria vichiana del circolo, bastando in questa parte approfondirla e nelle restanti continuare il lavoro, che va all'infinito, di arricchire i concetti delle singole forme col ricordare i problemi che incessanti e sempre nuovi nascono intorno ad esse.

Ma quel che di grave si sentì nella visione vichiana dello spirito e della storia non riuscì a prendere forma esplicita nè in coloro che ne erano respinti nè in coloro che ne erano attirati. Tuttavia i primi se non misurarono l'ascosa potenza rivoluzionaria del suo principio gnoseologico della conversione del vero col fatto, si avvidero per lo

meno di questo: che il carattere della nuova teoria era pericolosamente discordante dalle credenze religiose della Chiesa e non solo contrastava alla Sacra Scrittura e ai Padri, ma, coi suoi corsi e ricorsi, a tutta la concezione cristiana della storia, che non va per progressi e decadenze, ma procede trionfale dalla creazione del mondo alla redenzione e alla vita della Chiesa in continuo progresso. I secondi non si resero ben conto che per la via intrapresa dal Vico, con l'importanza energetica e produttiva da lui data alle forme che si stimavano alogiche e irrazionali, la fantasia e il mito e il diritto della forza e la forza del diritto, col corso delle cose umane che era passaggio da quelle forme alle altre della mente pura e della vita morale, e poi col ricorso o ritorno alle prime come per rinfrescarsi e ringiovanirsi, si apriva la via, — una via che egli avrebbe inorridendo rinnegata — verso una piena concezione immanentistica della realtà. La quale via non aprono nè percorrono già i materialisti, i positivisti, gli scettici, i pessimisti e simili negatori, che fan molto rumore e poco frutto, ma gli attenti e sottili ricercatori dell'animo umano in tutti i suoi recessi, in tutte le sue pieghe, nelle quali si trovano di volta in volta le chiavi per disserrare le porte degli apparenti misteri che inducono alle facili ma poco solide risoluzioni e costruzioni del trascendente⁽¹⁾.

B. C.

(1) Alle considerazioni esposte in questo scritto si può legare un breve ma ottimo saggio di ANTONINO BRUNO, *Mentalità medievale e mentalità attivistica. Esigenza di un superamento* (Catania, tip. Viaggio Campo, 1946), nel quale si definiscono a contrasto la concezione «piramidale» che fu del medioevo, e quella che si apre col Rinascimento e che alle varie attività umane riconosce una propria autonomia e l'universale ripone nella loro dialettica; e, in ultimo, si lumeggia la decadenza o la perversione a cui la nuova concezione del divino va incontro nelle concezioni odierne, materialistiche, attivistiche e totalitarie, e non spirituali e dialettiche, prive così dell'antico Dio medievale come di quello che spira nell'età moderna.