

affermazioni: Non esiste che l'essere materiale — la nostra ragione ha valore solo nel campo fenomenico. Posizione materialistica e kantiana insieme.

Per rispondere, se ne valesse la pena, bisognerebbe dunque portarsi sul terreno ontologico e gnoseologico.

Date quelle posizioni e un certo ingegno si capisce come non potendosi liberare da figurazioni sensibili, volendo predicare a Dio l'essere in modo univoco, anziché analogo, senta l'assurdità di una posizione simile chi volesse conciliare quelle idee con la credenza in Dio. Così egli nega il pensiero divino perché all'Intelletto divino crede si attribuisca il modo di ragionare, componendo, dividendo, sillogizzando, proprio della mente umana, così nega tutti gli attributi di Dio perché li sa pensare altro che con caratteri antropomorfici e questi, d'accordo, non convengono a Dio.

Accettando la prima parte della filosofia kantiana, più logico di Kant, rifiuta la seconda e vede che un Dio non conosciuto dalla ragione non può essere creato o riconosciuto dalla volontà, e si scaglia con giuste considerazioni contro i falsi Dei dei filosofi che fanno Dio l'universo, il cosmo, la natura, o l'idea, l'io, il processo dello spirito; ma egli arriva sempre alla stessa conclusione: non è Dio tutto questo; tutto ciò che è (preso essere sempre nel senso materialistico), bisogna cercarlo fuori, ma fuori dell'essere non c'è nulla, dunque assurdo dire che Dio è il *non-essere*; egli *non è*. Per l'autore « la negazione dell'ateismo è una fuoruscita dalla sfera della ragione » e del pari « dalla sfera del buon gusto estetico ». « La credenza in Dio, scrive, è un peccato contro l'elevato senso del bello », e se la prende con le oleografie di cattivo gusto; ma ha il torto di generalizzare e di non capire la potenza dell'ispirazione religiosa nell'arte e nella letteratura. Eppure questa è storia, e son cose che si possono « vedere, toccare, percepire ».

Cade poi nel paradosso affermando che l'ateismo è la sola religione che bandisca completamente ogni egoismo, e, naturalmente non abbia bisogno, a tal uopo, d'alcun immoralismo. Si capisce, egli che non sa farsi un'idea di Dio non può pensare conciliabile l'onniscienza di Dio e la libertà, la responsabilità umana, quindi la dice paralizzatrice dell'attività morale.

Ma tutte queste cose sono dettagli della sua costruzione che egli sarebbe il primo a riconoscere per falsi, erronei se si soffermasse seriamente nel concetto di essere e rifacesse con rettitudine d'intenti il suo cammino gnoseologico.

Sarebbe da augurarcelo, perché è sempre penoso vedere una bella intelligenza annaspere nel buio per partito preso o per un falso passo iniziale. Cerchi nel suo strumento, fra le corde che non ha toccate, forse ne troverà una che saprà dare altre note più sincere e più sensate.

A. M. PENNÈ

PIETRO MIGNOSI, *Critica dell'identità*, Sandron, 1926. Vol. in-8° di pag. 230.

Genialmente l'Autore si prefigge tale scopo, ciò dimostra che egli ha sentito tutta la debolezza di una posizione monistica e lodevoli sono gli sforzi fatti per

ANALISI D'OPERE

superarla. In linea intenzionale siamo d'accordo: l'identità in filosofia non regge, più e deve essere criticata; ma possiamo noi dire, dopo aver letto attentamente l'opera del Mignosi, ch'egli sia riuscito a superarle di fatto? Non bastano certe affermazioni, p. es. l'oggettività della coscienza, la posizione antinomica del processo della sensazione, il principio di alterità fondato sul concetto di limite, quindi di un dualismo di soggetto e oggetto di materia e forma, di essenza ed esistenza, spirito e natura, libertà e necessità; non basta neppure negare valore all'imperativo categorico kantiano perchè esso come sintesi a priori pratica si basa sul dogma dell'identità del pensiero e dell'azione, o rilevare l'assurdità di una equazione tra filosofia e storia, se genera l'impotenza del giudizio storico; non basta dico tutto questo per poter dire di aver superata la posizione che si vuol criticare. Infatti il Mignosi approda a un'opposizione puramente dialettica e come tale superabile dialetticamente, ed è così spinto a una teologia che non esito a chiamare fantastica. « La conoscenza si nega nella fede: Dio diventa così l'opposto e l'autorizzatore del mondo » Dio inteso come categoria e come tale limite. « Il giudizio di questi opposti, l'atto per cui il mondo si nega in Dio (Chiesa) e Dio si nega nel mondo (Verbo incarnato), è l'atto religioso » oltre al quale non è costruibile dialettica alcuna. E ci si domanda s'egli non abbia avuto l'illusione di contrapporsi all'idealismo, e se in realtà non sia vittima degli stessi principi.

La concezione per esempio di *sostanza* nel Mignosi dice un ondeggiamento, uno sforzo del pensiero per affermare l'esistenza; ma dicendo che la coscienza è sempre mediazione e mediazione del sensibile è escludere la sostanza dal campo della coscienza. E che valore ha allora l'affermazione: « chiamiamo sostanza ciò che è; ma ciò che è in quanto si pensi che sia — in questo senso la sostanza è il fine razionale ». Naturalmente la critica dovrebbe muovere i suoi passi da un punto più profondo. Come concepisce la coscienza, il sapere l'Autore? Nelle poche pagine consacrate alla coscienza non si rivela un pensiero chiaro. La preoccupazione di salvare l'oggettività lo porta a un estremo opposto all'identità: l'extratualità della nostra coscienza come « liberazione della coscienza dei suoi vincoli di soggetto, per la conquista dell'oggetto ». Ed egli dice espressamente: « Il punto sul quale bisogna insistere è questo: che pensare, cioè aver coscienza di qualche cosa, sia un uscir di sè, un negare sè per altro ».

Qui sarebbe agli antipodi dell'idealismo che tutto risolve nell'atto di pensiero, e l'altro assolve nell'io. In realtà però è la stessa illusione nota da due punti diversi, voglio dire: un'alterità affermata nella negazione dell'io nell'altro, e una identità proclamata nella risoluzione dell'altro nell'io.

Ancor più chiara appare la posizione critica dell'Autore da quegli - scritturelli - posti in appendice per « dare qualche barlume e qualche favilla » e per « documentare qualche palmo della *sua* strada ». Sono veramente note palpitanti di passione, e come tali degne di rispetto, ma se qua e là ha buone osservazioni, ad esempio, sul significato del centenario vichiano, sulla Rivoluzione Protestante, sull'atteggiamento dei teosofi, sul mito del « fatto », ha anche delle concezioni che degenerano in concessioni. Dove potrebbe portare un'affermazione come questa anche pronunciata colla migliore intenzione del mondo: il mistero è cugino del paradosso e il paradosso è fratello carnale dell'istinto mistico »?

Ma le incertezze, per non dire le confusioni si fanno più palesi quando entra nel campo politico, pur avendo anche qui dei colpi d'occhio sicuri e profondi.

Verissimo è dire che « la critica al fascismo non può cominciare che in sede filosofica » perchè « il fascismo... è l'attualismo che si è tradotto in prassi politica », Ma come può poi ritenere il fascismo quale « sbocco glorioso di una naturale politica cattolica, di una superiore politica cattolica »? e come può giudicare il Gioberti: « necessario precedente - che Mussolini si pone - nella storia del risorgimento italiano, nella storia cioè del Cattolicesimo Romano »?

Forse anche queste affermazioni hanno le medesime colpe d'origine della tesi che si era prefisso di combattere. Contro l'identità sta bene, ma allora dovrebbe schierarsi dalla parte del realismo, e invece egli, si dibatte ancora nell'illusione di criticare l'idealismo con una forma larvata ancora di idealismo.

A. M. PENNÈ

SEBASTIANO MATURI, *Bruno e Hegel* a cura di Augusto Guzzo. Vallecchi, Firenze, 1926. Vol. in-16 di pag. 95.

Il Guzzo, che è stato discepolo del Maturi, raccoglie in questo volume due monografie del maestro facendole precedere da alcuni saggi suoi che sintetizzano il pensiero religioso e metafisico del Maturi stesso, il quale si riallaccia alla corrente filosofica hegeliana giuntagli attraverso l'insegnamento di Spaventa e di Vera.

Il saggio intorno al Bruno fu letto dal Maturi nella festa letteraria del 17 marzo 1872 nel liceo di Trapani. Bruno vi è celebrato come il più grande filosofo italiano per la sua difesa dei diritti della ragione e per la sua comprensione del valore della scienza. Alle soglie del pensiero moderno e del suo disgiungersi ed opporsi alla Scolastica. Bruno da una parte combatte la Scolastica in quanto per essa « Dio resta spogliato di quei principi ideali che si svolgono nella natura e nello spirito umano » e gli esseri sono privati della verità: dall'altra ne attua la duplice esigenza: « esigenza di una natura ideale, di una natura spiritualizzata e in cui si possa davvero ravvisare il regno e la realtà di Dio »; e la esigenza « di un intelletto superiore, di un pensiero tale che, contenendo in sè la verità, sia, perciò stesso, in grado di attingere dal suo fondo medesimo e di provarla in un modo assolutamente razionale ». Bruno pone Dio essenzialmente e necessariamente creatore, immanente all'universo, eliminando così il dualismo tra spirito e materia e facendo tutte le cose eternamente, idealmente esistenti. Tale deificazione dell'universo è la vera essenza del cristianesimo, come il principio unificatore del panteismo è l'essenza della filosofia. Bruno però non è panteista in quanto il dio bruniano conserva un minimo di trascendenza in ciò che non rivela e perchè l'unità bruniana non elimina le differenze ma ha una sua originalità la quale consiste « nel contemplare l'atto proprio del differenziarsi della unità ».