Prolusione e Introduzione

alle

Prestiti

Lezioni di Filosofia

Nella

Università di Napoli

23 Novembre — 23 Dicembre 1861

Per

B. Spaventa

Napoli

Stabilimento Tipografico di Francesco Vitale

2 e 4 - Largo Regina Coeli

1862
Le copie non munite della firma dell'autore saranno come contraffatte sottoposte al rigore delle leggi vigenti.

PREFAZIONE

In un breve programma, pubblicato or fa pochi mesi, io ho dichiarato così la intenzione del presente lavoro:

« La Prolusione tratta della Nazionalità nella Filosofia. — Sono possibili, dopo il medio evo e ne' tempi moderni, tante filosofie nazionali, quanti sono i popoli civili di Europa? O invece quelle che si dicono filosofie nazionali non sono altro che momenti particolari del lo sviluppo comune della filosofia moderna nelle diverse nazioni? Si può dire p. e., che ci sia una filosofia italiana essenzialmente diversa da una filosofia francese, inglese, tedesca, come si dice che ci è stata una filosofia greca essenzialmente diversa da una filosofia indiana? E in generale, il genio proprio originario d'un na- zione, il quale si specchia e riconosce così nettamente nella lingua, nella letteratura e nell'arte in generale, e ne' costumi, deve e può discernersi anche — oggi-
giorno e in Europa — in quella forma e attività universale dello spirito, che si chiama filosofia? E discernersi in essa, non già come differenza e carattere naturale, letterario o artistico, ma come intuizione universale o pensiero della realtà delle cose: come problema, indirizzo, soluzione?

L’autore, compendiando gli ultimi risultati della storia della filosofia, ed esponendo la differenza essenziale della nazionalità moderna dall’antica, mostra che — se è vero che la filosofia indiana e la greca sono, più o meno, intimamente nazionali — comune, invece, ed unico è il carattere, lo sviluppo e l’indirizzo generale della filosofia nei popoli moderni; che, se ci ha una differenza tra il genio filosofico italiano e quello delle altre nazioni, o in altre parole se esso ha o almeno ebbe un privilegio sopra gli altri popoli — questo fu solo l’aver precorsò due volte i due principali periodi della filosofia moderna: cioè il cartesiano nei filosofi del Risorgimento e specialmente in Bruno e Campanella, e il Kantiano in Vico; e val quanto dire il nuovo Naturalismo e il nuovo Spiritualismo; e che se noi vogliamo ancora e possiamo avere un privilegio, questo è quello di precorrere ed effettuare un nuovo e più largo indirizzo, una nuova e più ampia soluzione del problema dello spirito. Ma ciò a un patto; e questo è di non rigettare tutto quel che si è fatto da un gran pezzo fuori d’Italia o meglio che in Italia, ma studiarlo, comprenderlo, appropriarcelo; e solo così, entrati in più largo orizzonte, conosciuto meglio noi medesimi, e ritemperata la nostra vita nella perpetua corrente della vita universale, fare un gran passo innanzi, non nel vuoto, ma colla piena coscienza delle nostre forze, del nostro còmpito, del còmpito comune.

E posto anche, che ci sia stata o ci sia una filosofia propria italiana, distinta essenzialmente o opposta a quelle delle altre nazioni, quale è e dove si trova ella mai? Si sa, che di libertà filosofica in Italia ce n’è stata sempre poca o niente, e chi se l’ha presa, gli è costato assai caro. Dov’è dunque la filosofia italiana, no libri della victimale o in quelli de’ persecutori? Il problema più difficile per noi — quello senza la cui soluzione noi non possiamo fare e progredire davvero — è il riconoscere qual sia e dove sia il vero pensiero italiano. Finché non si fa ciò — e il farlo non è cosa così agevole — il gridare nazionalità in ogni cosa servirà bene a eccitare e intorbidire il sentimento e talvolta anche le passioni, ma non produrrà niente di serio nella scienza.

La Introduzione è lo sviluppo e la dimostrazione della intenzione principale della Prolusione. L’autore espone il carattere e il progresso del pensiero italiano nei maggiori nostri filosofi dal secolo XVI sino al nostro tempo: Campanella, Bruno, Vico, Galuppi, Rosmini, Gioberti; e dimostra come questo pensiero non solo non si oppone al pensiero europeo, ma concorda schiettamente con esso; che Campanella e Bruno sono i precursori di Cartesio e Spinoza (e in parole di Locke e Leibniz); che Vico, eseguendo una nuova Metafisica e fondando la filosofia della storia, anticipa il nuovo antropologismo, quello che il Gioberti chiama trascendente e identico al vero ontologismo; che Galuppi, Rosmini e Gioberti rappresentano in Italia questo nuovo indirizzo; e che Gioberti specialmente non è, come si crede, l’antitesi di tutta la filosofia moderna, ma differisce dall’ultimo gran filosofo europeo in tutto altro che nel vero principio, metodo e risultato della sua filosofia.

A questa dichiarazione mi rimane ad aggiungere poche parole.
Questo lavoro non avrà buona accoglienza da due specie di lettori; da coloro che hanno per un errore dello spirito umano o almeno per una cosa che non interessa noi altri italiani, tutto il movimento filosofico da Cartesio sino ad Hegel, e da coloro che credono che da due secoli e mezzo non si sia più pensato in Italia. Pe' primi Hegel, Schelling, Fichte e lo stesso Kant non valgono niente, e già qualcuno di loro ha gravemente pronotizzato, che da qui a un anno non se ne parlerà più; pe' secondi Galluppi, Rosmini e Gioberti sono ingegni mediocri, e lo stesso genio di Vico è una delle solite esagerazioni degli italiani.

Io ho considerato sempre queste opinioni estreme come misere gare di parte; o almeno come pregiudizi egualmente nocivi al progresso della cultura filosofica in Italia. Ciò che solo può convincere e rimettere sulla retta via gli uni e gli altri — parlo di coloro che sono di buona fede — è lo studio sincero de' filosofi nostri e stranieri. Questo scritto, sebbene principalmente indirizzato a combattere il primo di questi pregiudizi, pure per la sua stessa natura non ha minor valore contro l'altro.

Non essendomi io proposto qui di fare una storia della nostra filosofia, ma solo di determinare in modo generale e sommario il carattere e il progresso del pensiero filosofico italiano, non ho esposto in tutta la loro ampiezza i sistemi de' nostri filosofi, ma solo quanto bastava per far intendere la loro relazione ideale, cioè appunto quel carattere e quel progresso. Così di Campanella ho considerato soltanto la tendenza generale e il principio della sua filosofia; tanto più, che di questo filosofo io avea già discorso largamente in un altro mio scritto. Di Bruno ho detto quanto era necessario per passare a Spinoza, e quindi a Vico, e di Vi-
INDICE

PROLUSIONE: Dalla nazionalità nella filosofia ... pag. 4-24
Nota alla Prolusione. ... 22-27

INTRODUZIONE ALE LEZIONI DI FILOSOFIA: Carattere e svolgimento della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. ... 29-156

Lezione prima: Motivo e soggetto della Introduzione. — Preghiera della nostra coscienza nazionale. — Necessità di una storia del pensiero italiano nella sua relazione col pensiero europeo. ... 31-56

Lezione seconda: L'antica filosofia italiana — L'antiquissima italorum sapientia di Vico. — Critica di questa ipotesi. ... 37-48


Lezione quarta: Tommaso Campanella. — Concetto della Restaurazione cattolica. — Carattere generale della filosofia di Campanella. ... 64, 70


Lezione settima: Pasquale Galluppi. — A) Vico e Kant. — Il problema del conoscere nella filosofia antelantiana. — Il problema del conoscere in Kant. — B) Kantismo del Galluppi. 105-115

Lezione otta: Antonio Rosmini. — A) Difetto di Kant, e sviluppo del Kantismo in Alemagna. — B) Galluppi e Rosmini; l'ente; il puro conoscere; unità sintetica originaria; passaggio a Gioberti. 114-125


Parte seconda: Il sistema. 132-136

Appendice alla introduzione. 137

Avvertenza 139

Preliminari 140-141

I. Filosofia antica 142-143

II. Filosofia moderna 144-205

A) Prima di Kant. 146-147

B) Kant 147-170

C) Fichte 170-175

D) Schelling 176-181

E) Hegel 181-188

F) Conclusione ed enunciazione delle difficoltà principali della scienza. 189-205

Nota all'Appendice: Spinoza e Cartesio 206-214

Prolusione
Signori

Nella solenne inaugurazione del nuovo anno universitario fu udita una voce (1) far appello al sentimento nazionale. Piaudenendo unanimemente, voi mostraste di voler tutti la stessa cosa: la manifestazione del genio italiano in tutte le forme della nostra vita. Quella voce si rivolse a tutte le Facoltà riunite, a' professori e a' giovani studenti. Agli uni suonò come un saluto amichevole, agli altri come un consiglio; quanto a me, uscita di bocca al mio predecessore su questa cattedra, ella parve un po' di tutto questo, e dirò anche di più, una benevolà ammonizione.

Signori, all'udir pronunciare in questa Università i nomi di Telesio, di Campanella, di Vico, di Gioberti, e forse la prima volta dopo tanti anni il nome di Giordano Bruno, l'animo mio si aperse a una vivissima gioia. Anche io ho pensato sempre, che il nostro genio nazionale deve spechiarsi nella nostra filosofia. L'ho pensato, e l'ho detto, in tutti i modi che ho potuto. Se la filosofia non è una vana esercitazione dell'intelletto, ma quella forma reale della vita umana, nella quale si compendiano e trovano il loro vero significato tutti i momenti anteriori dello spirito, è cosa naturale che un popolo libero si riconosca e abbia la vera coscienza di se stesso anche ne' suoi filosofi. Dove manca questo riconoscimento, la importazione forestiera non giova; giacchè la coscienza di sè non è una

(1) Orazione inaugurale del Prof. Palmieri recitata il 16 Novembre.
merce, che se non ci è, si acquista; ma è noi stessi, il vero noi.

Ma il difficile ora o Signori, non è avere il sentimento nazionale e la convinzione, che il nostro genio deve riflettersi in tutte le forme della nostra vita, e per conseguenza anche nella filosofia; non è dire, che bisogna amare i nostri filosofi. Essere italiani vogliamo tutti; non è più quistione di ciò. Il punto sta — specialmente per noi altri professori e studenti — nel fare che questo amore diventi conoscenza; giacché quando si tratta di filosofi, amarli è principalmente conoscerli. Il punto sta nel comprendere questo sentimento, perché non degeneri in vuota boria; e soprattutto nel formarsi una chiara e netta notizia di questo genio, perché sotto un tal sacro nome non passi ciò che non è nostro, e noi possiamo rigettarlo da noi come una falsa moneta, e d’altra parte non ci accada di ripudiare ciò che è veramente nostro per la falsa apparenza che non sia; e di gridare, insomma, come si doveva il Macchiavelli, viva la nostra morte e muoia la nostra vita.

Io mi restringo a trattare il mio tema particolare. Per vedere in che possa stare la nazionalità della nostra filosofia, bisogna intendere il significato della nazionalità nella vita della filosofia in generale. E a tal fine a me non basta il dire: la filosofia è l’ultima e più chiara espressione della vita di un popolo. Oltre questa determinazione astratta, io devo mostrare come tale espression abbia avuto un’esistenza storica.

Ora mai, siamo tutti, più o meno, della stessa opinione, quanto al concetto stesso della nazionalità. Questa non è più per noi, anzi non è stata mai, una semplice espressione geografica, come diceva il ministro d’Austria. È più che il semplice costume, la lingua stessa, l’arte e la letteratura, il sentimento e la intuizione. Questa nazionalità noi l’abbiamo da un pezzo; e non ce ne siamo contentati. Nazionalità è per noi Unità: unità viva, libera e potente come Stato. E perché noi vogliamo questa unità come libero Stato? Perché noi sappiamo che solo nella unità come libero Stato possono spiegarsi liberamente tutte le potenze della nostra vita; solo in quello
stesso signifiato di prima. Non appare più come qualcosa che è dato naturalmente e immediatamente e dirò quasi cioèmente da un insensibile destino; ma come un prodotto assolutamente spirituale, come il posto che ciascun popolo piglia dalla sua, per sua propria e conscia energia, nello splendido banchetto della nuova vita. D'ora innanzi nazionalità non significa più esclusione o assorbimento delle altre nazioni, ma l'autonomia d'un popolo nella vita comune dei popoli; come la personalità dell'individuo consiste nel conservare la propria autonomia nella comunità dello Stato.

L'antichità ci presenta due grandi Filosofie: l'indiana e la greca. In ambedue si riflette nettamente lo spirito nazionale.

E noto, che uno degli elementi più intimi e fondamentali della vita dei popoli, è la loro rappresentazione religiosa del l'universo. Naturalmente quale è l'idea di Dio, tale è l'idea dell'essenza dell'uomo e della comunità umana, e in generale di tutte le relazioni della vita. Se non che nei popoli antichi la religione è la nazionalità stessa; essi hanno, nel vero senso, religioni nazionali. Nei popoli moderni all'opposto la relazione tra religione e nazionalità è più larga e indeterminata; l'intuizione religiosa è essenzialmente la stessa in tutti, nonostante le differenze nazionali, e spesso le specificazioni di questa identica essenza vivono insieme nella stessa nazione. Ora nell'India, non solo la religione è la nazionalità stessa, ma tutte le forme della vita, lo stesso pensiero speculativo, ha questo carattere religioso; la sua filosofia è immediatamente filosofia religiosa; e in generale la coscienza indiana non è giunta mai a sciogliersi dalle legami della religione. Avvolta fin dal principio nella moltiplicità della rappresentazione naturale, ella non sa liberarsene che negando ad un tratto ogni exteriorità, ogni determinazione, ogni concretà. Varuna, Indra, Aghni, le antiche divinità de' Vedi, devono cedere il posto a Brama, che è il puro essere, vuoto, indeterminato; identità indifferentielle delle cose, il dio della riflessione teologica. Lo spirito indiano non ha la potenza di trasformare, come fece il greco, quelle sue divinità impersonali, generali, vaghe, in un olimpo d'in-

dividualità determine e viventi. Non sa trovare la vera vita che nella negazione della materia stessa della vita. Ma non reggendosi in questa vuota altalena, riconosce nella trivialità della rappresentazione naturale; Brama neutro diventa Brama masculino: una bassa personificazione. Questa alternativa della realtà empircia all'unità assolutamente vuota e astratta e da questa a quella, la coesistenza di questi due estremi nella stessa coscienza, senza che possano compenetrarsi l'un l'altro: tale è lo spirito indiano. Sospeso così quasi a mezz'aria tra l'intelligibile senza determinazioni e il concreto senza l'intelligibile, egli non può fissare in volto la natura e intenderla, ma è come affascinata da essa; la sua esistenza è come un sogno, un mondo vago, senza limite e misura. Così egli non arriva mai ad una spiegazione sistematica dei fenomeni dalle loro cause naturali, né alla libertà della vita civile e politica, né alla civiltà umana propriamente detta. L'oggetto che egli contempla non è il vero e reale, nel quale addentrandosi l'occhio dell'intelletto si leva poi gradatamente, come avvenne in Grecia, all'essenza intelligibile, ma è un oggetto mobile e fantastico, nel quale l'intelletto non trova il suo punto di appoggio. Così la filosofia non può aver mai una forma e un metodo rigorosamente scientifico, ma si arresta in parte a uno schematismo esterno logico e grammaticale, come nel medio evo: in parte a precetti ed osservazioni aforistiche, in parte a descrizioni fantastiche e poetiche. Contuttociò il gran valore dell'intelletto indiano è l'essersi elevato alla coscienza dell'altalena del pensiero: alla separazione del soprasensibile dal sensibile, dell'universale dal moltiplice empirico, naturale ed umano: alla concentrazione dello spirito in se stesso, mediante la negazione di ogni esistenza finita e determinata. Questa potenza di astrazione e di negazione, questo puro concentrarsi in se stesso—questa soggettività assoluta—è come la forma universale dello spirito ariano. È la condizione assoluta d'ogni filosofia, proprietà della stirpe comune, e non della nazione. Così l'India segna quasi lo schema di questo spirito: del nostro spirito. Ma tale potenza è nel fatto poi nell'India una vera impoten-
za; giacché la negazione qui non consiste nel vincere e domare la realtà senza distruggerla, né tradisfigurarla spiritualmente, né renderla intelligibile e ideale, né conservarla insomma ed eternarla nella vita infinita dello spirito; ma si nel metterla da parte, nello sbarrarla e; e perciò invece della piena e assoluta personalità, si ha solo il vuoto essere, l'essere stesso di questa vuota astrazione. Questo concentrarsi che non piglia nulla, questa coscienza che non ha coscienza di nulla, questo puro se stesso senza altro: tale è Brahma. Brahma è lo stesso spirito indiano. L'infinita distanza di questo vuoto essere dalla personalità piena ed assoluta, tale è l'abisso che separa questa coscienza dalla coscienza moderna.

Anche in Grecia, come nell'India, la religione è l'intima sostanza dello spirito nazionale. Anche qui tutti i lati del contenuto etico della vita comune, religione, morale, diritto, non sono ancora distinti e formano come una massa sola. Ma qui vediamo la prima volta nel mondo due fatti importanti: il contenuto etico della vita è libero da ogni oppressione esterna, da ogni dispotismo, e perciò si sviluppa liberamente; e d'altra parte la filosofia non comincia che col far astrazione da ogni intuizione religiosa, senza essere però astrazione assoluta come la coscienza indiana. Tale è, il primo filosofo greco, introducendo, come è stato detto, la presa della schietta riflessione nell'olimpo poetico di Omero e di Esiodo: nel luogo di Giove padre degli uomini e degli Dei, egli pone l'acqua come principio universale delle cose. Così lo spirito greco ha quella potenza che non ha l'indiano; di trascendere, cioè, come speculazione il contenuto religioso. Il che non vuol dire che la filosofia greca non rappresenti più lo spirito nazionale; tutt'altro. Vuol dire solamente che la relazione tra nazionalità e filosofia è in Grecia ben diversa, un po' più larga, che nell'India; o, se mi permetteste di dirlo, che la filosofia indiana è più nazionale che la greca — nel senso, beninteso, che questa si muove più liberamente nel grembo della vita schiettamente greca, si oppone a poco a poco a questa vita, va oltre di essa, ed è la leva più potente della sua distrut-

zione. Ma d'altra parte la filosofia greca è profondamente nazionale, giacché non è giù un altro spirito, ma lo stesso spirito ellenico che consuma se stesso; si consuma come stato, come comunità, come popolo vivente, e da questa cenere sorgerà e s'imporrà, vera fenice del pensiero, alle età future. Anche in quanto trascede la vita nazionale e la distrugge, ella procede in modo veramente ellenico. Così lo spirito greco spira da per tutto nella sua filosofia. In fatti, in Grecia lo spirito è di certo ancora limitato dalla natura, ma non soggetto ad essa, come nell'India; egli si distingue dalla natura, sebbene senza lotta ed opposizione. Egli se ne serve come fondamento e materia della sua vita, in forma organico e mezzo di sua manifestazione, come l'anima del corpo; di maniera che l'elemento spirituale non sopraggiunge e quasi compaia la forma sensibile, ma si esprime in essa solo in quanto può esprimersi sensibilmente; e così questa risposta e si adeguì a quello perfettamente. La vita greca non è altrove che questa unità armonica di natura e spirito: tale è la individualità degli Dei, tale è lo Stato, e tale è anche la filosofia in generale, cioè libero abbandono e ingenua fede del pensiero nell'oggetto. L'oggetto da prima è l'oggetto puramente naturale (filosofia antiscettica); poi diventa oggetto ideale (filosofia scettica: Socrate, Platone, Aristotele); e quando il soggetto o lo spirito comincia a ritirarsi in se stesso dall'oggetto (nello Stoicismo e nell'Epicureismo) ed a dubitare dell'oggetto stesso (nello Scetticismo), lo spirito greco conserva quella serena ingenuità sua propria: lo scettico si riposa nel suo scetticismo. Finalmente, allorché desiderando di trovare nell'oggetto e nella scienza (come contemplazione dell'oggetto) la verità, la cerca fuori della scienza, nelle antichissime tradizioni greche ed orientali, e in rivelazioni straordinarie della divinità, anche qui egli conserva il suo carattere: muore, ma muore da greco; giacché gli ideali neoplatonici, ne quali finisce e si dissolve la filosofia ellenica, hanno sempre qualcosa di plastico, e sempre l'esser, l'oggetto, è il primo, da cui deriva come secondo il pensiero. Così tutta la filosofia greca
è ontologismo; l’assoluto è sempre l’Ente, non ancora lo spirito. Perciò i greci non intesero la creazione.

Quanto a Roma, sanno tutti che ella non ebbe una filosofia propria. Pe’Romani la pura speculazione è già qualche cosa di indifferente, e la pigliano dai greci. Così la relazione tra nazionalità e filosofia diventa ancora più larga; la stessa nazionalità romana non è così esclusiva come la greca; assorbe, non esclude; e così cessa di essere una determinazione puramente naturale: è già, come ho detto, qualcosa di umano. I Romani avevano altrove a fare nel mondo che teorizzare sull’universo; il loro interesse era il volere, l’attività, la potenza: non contemplare l’universo naturale, ma fare l’universo umano. E ne fecero uno, ma a loro modo, cioè da un lato solo. Per fare l’universo veramente umano, ciò levava una nuova contemplazione, un nuovo oggetto, una nuova idea di Dio, una nuova religione, una nuova filosofia. Essi non compresero l’umanità che come diritto, come pura ed astratta manifestazione del volere. Il diritto romano trascende i limiti di una nazionalità determinata; come diritto privato esso è già diritto umano. Questa forza di astrazione, questo separare il diritto da tutta la sostanza etica della vita, dalla morale e dalla religione, questa potenza che non ebbero i greci, è il più gran pregio dello spirito romano. Il filosofo romano, Cicerone, era inferiore alla stessa realtà romana. La romana coscienza era arrivata a separare il diritto dalla morale; e Cicerone filosofando — cioè riflettendo sulla realtà (qui umana) — confondeva ancora come i greci diritto e morale.

Il germe della filosofia moderna bisogna cercarlo nelle rovine della filosofia greco-romana. Il processo della filosofia greca è evidente: — La verità per l’intelletto greco è l’oggetto, l’ente, qualcosa di esterno sempre; non è lo spirito come per noi altri moderni. E l’oggetto è prima naturale, semplicemente esterno; poi ideale, cioè l’esterno divenuto interno senza cessare di essere esterno; finalmente la esteriorità, l’oggettività, sapisce, e la verità è la pura idealità, il puro soggetto senza l’oggetto. Lo scetticismo conclude: dunque la verità non è nulla; giacché per lo spirito greco la verità è l’oggetto, e ora l’oggetto è scomparso. E pure questo nulla non è lo stesso che zero; anzi è qualcosa di più dello stesso oggetto naturale e dello stesso oggetto ideale. È zero solo per la coscienza scettica, non già in se stesso. Se fosse zero in se stesso, la filosofia sarebbe finita collo scetticismo antico; noi non avremmo avuto più filosofia, o, che è lo stesso, la nostra filosofia sarebbe stata solo una ripetizione meccanica della filosofia greca. Questo nulla non è altro in sé che il negare l’oggetto, sia naturale sia ideale, come l’assoluto, e l’affermare come l’assoluto il puro e vuoto soggetto, la pura intimità. L’assoluto diventa sempre più intimo allo spirito: tale è il processo della filosofia greca da Talete allo scetticismo. Ora, questo nulla che è la soggettività vuota, diventa un esterno di nuovo, un nuovo oggetto, la nuova verità. Tale è il significato del Neoplatonismo. Il Neoplatonismo è l’ultimo sforzo dello spirito greco: scompare l’oggetto, la soggettività vuota si espande e getta, direi quasi, se stessa al di fuori, a un tratto, e però si pone a sé dima mondo come un altro esterno, un altro oggetto. E un altro esterno; perché ha origine e radice nella intimità vuota del soggetto, e invece l’esterno di prima aveva radice nell’oggetto naturale. Qui dunque abbiamo come una conversione dello spirito, una — per dira così metafisica — mutazione di segno, un nuovo indirizzo, e piuttosto il principio di una novella era, che la fine dell’antica. Ma nel fatto non è che la fine. E in vero l’intelletto greco si leva gradatamente, come ho già notato, dall’oggetto naturale al concetto intelligibile. L’indiano movendo dall’oggetto fantastico, erasi levato immediatamente, per subitanea astrazione, al puro essere, al vuoto intelligibile; e così doveva procedere e a ciò riuscir, appunto perché, l’oggetto essendo fantastico, l’intelletto non avea in esso né misura né contenuto. Lo stesso ora avviene, sebbene in senso inverso, all’intelletto neoplatontico; il soggetto da cui esso muove, non è il soggetto concreto come soggetto, come soggetto umano, ma è il soggetto...
che era stato concreto come soggetto greco, non umano, e ora non è più greco, ma vuoto e non ancora umano. E però, mancando la concretà, da una parte l'intelletto non è processo, ma intuizione immediata, come l'indiano era stato astrazione immediata; e d'altra parte l'oggetto di questa intuizione, il nuovo oggetto, non ha nessuna determinazione in quanto nuovo oggetto, cioè come soggetto, ma è assolutamente indeterminato, e quindi incomprensibile. Questa contraddizione, in cui si vede da una parte il carattereellenico, l'oggettività, e dall'altra la negazione di questo carattere, cioè un oggetto non intelligibile e quindi non più oggetto: tale è il Neoplatonismo. Perciò è la fine, cioè la dissoluzione della filosofia greca. — Perché dunque questa situazione dello spirito fosse il principio di una nuova filosofia, bisognava che il soggetto fosse concreto come soggetto, cioè umano, siccome l'oggetto dell'intelletto greco era già concreto come oggetto, cioè come natura. Questa concretà, cioè la formazione pratica del soggetto, questa se così posso dire seconda natura, questa prima educazione dell'uomo come uomo, e non già solo come cittadino di una data nazione, è l'opera di più secoli, e presumono l'apparecchio romano, l'avvenimento del cristianesimo, la caduta dell'impero, la mescolanza de' popoli, il medio evo. Solo dopo questa opera prodigiosa, dopo questo rinnovamento del cuore, era possibile il dire davvero, come fece Cartesio: Cogito ergo sum. Deus cogitat ergo est: cioè una nuova filosofia, che ponesse per principio il soggetto e non l'oggetto, il pensiero e non l'ente, l'intelligente e non l'intelligibile, e che dalla coscienza di sé, dalla notizia intuitiva dell'essere contenuto nel pensiero, procedesse alla vera concezione della natura e di se stesso: — nella quale concezione la natura (l'essere) fosse non più l'assoluto (come nella India) o un limite insuperabile dello spirito (come in Grecia); ma come dice Bruno, l'infinita genitura dell'infinito generante: la creatura dello Spirito.

Così epilogando il detto fin qui sulle due filosofie dell'antichità, si vede che il punto più alto a cui esse riescono, ma-
nifesta lo stesso schema, come ho già osservato, dello spirito armeno, e rappresenta come due grandi tentativi, nei quali questo spirito intende a realizzare se stesso. Questo spirito è in se il vero spirito, cioè intimità, relazione assoluta verso se stesso, e se posso dir così il Sé stesso. Ma la differenza tra India e Grecia è immensa, e si vede chiaro che il tentativo greco è più felice. L'India infatti riesce al Sé stesso come vuoto Esse, come l'indeterminato, come quello la cui determinazione consiste nell'astrarre da ogni determinazione; e, giacché determinazione è intelligibilità, riesce al non intelligibile, al puro Nulla. — La Grecia invece riesce al Sé stesso, già assolutamente determinato come natura, come intelligibile, come Ente, e però non assolutamente vuoto, ma vuoto soltanto come vero soggetto. Solo lo spirito moderno — lo dico antipaticamente — nel quale si raccolgono i popoli del gran ceppo armeno, — giacché ora l'India stessa ci è presente, se non come attrice, almeno come monumento — solo questo spirito poteva concepire il vero Sé stesso, e dire: Egli non è l'Esse, non l'Ente, ma il Creatore.

Signori, il mio intento non era e non è di fare una storia della filosofia, ma solo di determinare la relazione tra la nazionalità e la filosofia, per conoscere qual significato e quindi quali limiti deve avere la esigenza, che la nostra filosofia abbia ad essere nazionale. Io mi sono dilungato nella caratteristica della filosofia antica, perché, da un lato, solo essa, l'indiana come la greca, si può dire nazionale nel vero significato della parola; e dall'altro lato, compresa la filosofia antica e quindi il suo difetto, noi abbiamo già compreso il problema e l'indirizzo principale della moderna, che nasce da quella, ed è appunto il suo compimento. Sarà dunque breve nel resto; e tanto più, che l'ho già esposto ampiamente in un'altra scrittura, pronunciata da un'altra cattedra, e che forma con questo discorso un sol tutto. (1)

Il problema della filosofia moderna e il fondamento neces-

(1) Vedi la mia Prolegomeni alle lezioni di storia della filosofia nella Università di Bologna.
sario alla sua instaurazione, richiedono che essa non sia l’opera di una sola nazione, ma di tutte. Il problema è il concetto dello spirito nella pienezza della sua vita, nella sua umanità, e non già come spirito di questo o di quel popolo; il fondamento è la educazione comune già avvenuta. Laonde nel medio evo e nel nuovo tempo tutte le nazioni hanno i loro rappresentanti; ciascuna contribuisce la sua vita alla vita comune del pensiero; ciascuna pone un elemento della soluzione del problema, e non già la intera soluzione. Specialmente dopo il risorgimento quelle che appariscono come filosofie nazionali, il Cartesiansimo in Francia, il Lockismo in Inghilterra, e così via via, non sono che tante stazioni per le quali passa il pensiero nel suo corso immortale. La filosofia moderna non è dunque né inglese, né francese, né italiana, nè alemana solamente, ma europea. Un popolo che si arrestasse ad una di queste stazioni o le girasse intorno senza andare avanti, non avrebbe più vita filosofica, e gli si potrebbe applicare il detto di Cristo: « lasciate i morti seppellire i loro morti ».

Di queste stazioni dirò solo le più cospizie. — Nel medio evo, fatta già la prima educazione umana, quella che io direi umanità naturale, riapparisce l’oggetto neoplatonico, il trascendente, ma con altro carattere. Esso è già in sé spirito, soggetto e non oggetto; è immaginato come tale nella rappresentazione religiosa. Pure appare all’intelletto come oggetto, come un esterno, perché quel concreto spirituale o umano, che mancava al neoplatonismo e che noi abbiamo visto essere il presupposto necessario della nuova èra filosofica, appariva anch’esso alla coscienza come un’opera straordinaria ed esterna, non come l’opera della coscienza stessa. Questa contraddizione — cioè quest’intimo, che non è più vuoto come il soggetto neoplatonico, ma già concreto in sé, e nondimeno apparisce come esterno; un esterno, che, appunto perché già concreto in s, come soggetto, lascia, dirò così, trapelare e già quasi crompire la sua intimità, e quindi accenna a più di quel che esso apparecse, e nondimeno l’esprime solo nella propria insufficienza ad esprimerlo, cioè negativamente — questa contraddizione è l’Incomprensibile degli Scolastici. Non è l’assurdo, ma il Soverintelligibile.

Così abbiamo due moti nell’Scolastica. — L’esteriorità è il motivo del formalismo, nel quale il nuovo Assoluto è trattato come Ente, come oggetto, colle stesse categorie dell’Assoluto antico, le quali non gli si attagliano; e ciò confessano gli stessi scolastici, dichiarandolo superiore ad ogni categoria. La interiorità è il motivo della prova a priori o ontologica, che gli antichi non conoscevano, e, come ora è chiaro, potevano conoscere. La contraddizione già notata, cioè l’intimo che appare come non intimo, si vede nella prima ed imperfetta forma di questa prova, in quella di Anselmo. Anselmo vuol dimostrare l’Assoluto, l’essere, dal pensiero, dall’intelletto; e intanto non è l’Essere che si dimostra da sé all’intelletto, ma è l’intelletto che dimostra extrinsecamente l’Essere, cioè solo se stesso come vuoto intelletto.

Riassumendo ora i tre grandi periodi già esposti, pare che, dove l’India riesce al Sè stesso come assolutamente vuoto, come pure essere, e la Grecia al Sè stesso concreto, ma solo come Ente (Natura) e vuoto come soggetto, il medio evo in verità non riesca ad un concetto nuovo e più profondo del Sè stesso, giacché quella concretezza (l’umanità naturale) del soggetto che la differenzia dal neoplatonismo, è un dato estradislofico, e quindi la posizione dell’intelletto rispetto alla Verità sia la stessa che nella filosofia neoplatonica. Pare insomma che il medio evo non sia altro che la contraddizione stessa del Neoplatonismo, posta in più chiara luce. E pure è altro di più; e perciò fa un vero periodo della storia della filosofia. Forse m’inganno, ma a me sembra che lo spirito del medio evo sia rispetto alla nuova natura quel che è lo spirito indiano rispetto alla natura immediata e dirò pure naturale; l’oggetto è fantastico nell’India, fantastico nel medio evo; nell’uno e nell’altro, è dato dalla rappresentazione religiosa, e inseparabile da essa; ci si vede lo stesso schematismo, lo stesso vuoto formalismo, la stessa conoscere di determinazio-
ni, che non arriva mai a determinare l'oggetto intellettuale, e finalmente la stessa confessione dell'insufficienza di tutte le categorie e il loro annichilamento nell'indeterminato Assoluto. L'India e il medio evo riescono dunque ambedue al Nulla; ma la differenza tra loro è tanto infinita, quanto la differenza delle due nature. L'India riesce a Brahma; il medio evo all'Actus purus.

La prova a priori ha in Cartesio un'altra forma: non è il pensiero che dimostra estrinsecamente l'essere e come dato fuori del pensiero: ma è l'essere che si dimostra da sé al pensiero, in quanto è contenuto originariamente e immediatamente in esso. Questa presenza immediata, questa evidenza, è l'esistenza dell'essere. L'esistenza di Dio, dice Cartesio, è la stessa sua idea in noi, cioè nel pensiero; giacché questa idea non me la fo io, non mi viene da fuori; essa è infinita; è dunque l'atto stesso di Dio in me. Così i due principi, cogito ergo sum, Deus cogitat ergo est, sono un solo principio: certezza e verità sono, la prima volta, una cosa sola. Questo è il gran pregio di Cartesio.

Ora questa presenza immediata è una nuova natura, appunto perché immediata; è una idea innata, cioè data in noi naturalmente. È natura nuova, perché non è data solo estrinsecamente come la greca, non nella intuizione religiosa e fantastica come l'indiana e quella del medio evo, ma è contenuta originariamente nel pensiero. È concreta, perché in tutto il tempo del Risorgimento, caduta la teocracia, fondata la monarchia, aperta la via dell'oceano, inventata la stampa, fatte tante altre scoperte, l'uomo avea incominciato a riaver fede in se stesso e nel suo valore, a non credersi più straniero in questo mondo, e a rivolgere gli occhi seriamente sopra di esso.

Da Cartesio a Spinoza non vi ha che un passo. Quella immediatezza dell'essere nel pensiero, questa nuova natura, è appunto la Sostanza. Deus = Substantia, sive natura. Ma appunto perché uno immediatamente, l'essere ed il pensiero non sono veramente uno; sono paralleli tra loro, e non si risol-
Ora il conoscere è, dirò così, una nuova natura. È un immediato; ma un immediato, che consta di due immediati, che sono il pensiero ed il sentire, il concetto e l’intuizione, l’a priori e l’a posteriori. Nel conoscere, l’immediato non è il solo concetto, come voleva Cartesio, e né anche la sola intuizione, come voleva Locke. Coi solo concetto non si conosce nulla, e però è falsa l’idea immediata o innata cartesiana; e dall’altra parte, colla semplice intuizione nè meno si conosce niente, e però è falsa la percezione o l’idea lockiana. Adunque il conoscere è un immediato sui generis; un immediato, che è immediatamente due immediati, una mediazione immediata: non una unità che risulti dagli elementi di cui consta come l’effetto dalla causa, e perciò sia posteriore ad essi; ma una unità originaria, cioè che pone sè stessa e perciò pone gli stessi elementi di cui consta, o quindi è essenzialmente triplità. Così il conoscere è assolutamente e originariamente attiva, produttività, atto; il suo essere è il suo prodursi. Essò è dunque una natura, che non è più natura. — Tale è il gran pregio di Kant; il significato del suo problema del giudizio sintetico a priori — Il difetto di Kant è l’avere presupposto il conoscere, il non aver compreso come sia possibile l’atto, cioè quella unità originaria degli opposti scoperta da lui stesso, l’aver ridotto questa unità a una unità vuota ed astratta (1). —

È noto il risultato della critica Kantiana. Essa nega i tre grandi risultati della filosofia anteriore: la Sostanza, l’Essere supremo e la Materia. Non rimane adunque che il conoscere come vuoto o meglio, pura conoscere, la nuova soggettività, il puro Io di Fichte. Quest’Io è puro, in quanto non è l’Io empirico di Cartesio o di Locke, ma quello per cui l’Io è Io, cioè posizione di se stesso e posizione del non-l’Io in quanto posizione di se stesso. Quest’Io assoluto, questa pura e assoluta posizione, è la Ragione di Schelling, come indifferenza assoluta del reale e dell’ideale. E la ragione come tale

(1) Vedi il mio scritto: La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana. Torino 1860.
indifferenza è il pensiero puro di Hegel. Questo pensiero, il quale appunto perché puro è dialettico, come assoluta e reale mediazione con se stesso è lo Spirito assoluto o il Creatore.
Questo processo è la terza e vera forma della prova ontologica. Questa prova è tutta la scienza.
Tale, o Signori, è l'ultimo punto a cui è arrivata la speculazione moderna. Il pensiero è puro, non in quanto sia assolutamente vuoto, come Brama, ma in quanto è libero da tutte le opposizioni e imperfezioni de' precedenti principi, perché gli ha già risolti e compensi in se stesso; in quanto ha in sé trasfigurato tutta la realtà della coscienza umana, e perciò è perfettamente adeguato alla realtà stessa. Questo pensiero come posizione storica dell'intelletto rispetto alla Verità, è il risultato di tutta la storia della filosofia, e quindi di tutta la storia in generale; come scienza, cioè come cognizione di tutto il processo inconsapevole della coscienza umana nella produzione di questo risultato storico, esso è una nuova critica del conoscere e nello stesso tempo uno schema della filosofia della storia. Come assoluta indifferenza, e non altro che assoluta indifferenza, esso è il vero immediato e originario; quello, che non presuppone nulla; e quindi è il vero cominciamento. Ma non altro che il cominciamento, non il vero e assoluto principio, che è in sé anche fine, e perciò relazione assoluta. E non rimane semplice cominciamento, appunto perché è puro; cioè, trasparenza assoluta, vero pensiero, ossia vero se stesso. Come cominciamento è essere. Se esso non fosse altro che essere, non sarebbe se stesso. Deve dunque negarsi come semplice essere; deve dire: Io sono il non essere. Il che non vuol dire: Io sono il niente. Tutt'altro. Vuol dire: Io sono più che il puro essere. Questa negazione, che scaturisce dalla pura affermazione, e che non è zero, ma più che la pura affermazione — è la scintilla eterna del pensiero, la dialettica. Essa è viva e palese, solo dove e quando il pensiero è puro, cioè vero pensiero; dove il pensiero ha, come lo già detto, trasfigurato in sé storicamente tutta la realtà, e perciò sa se stesso come se stesso.

L'Indian si arresta a Brama, perché Brama non è pensiero puro, ma solo astratto. Nei moderni, all'opposto, non possiamo arrestarci al pensiero puro come assoluta indifferenza, ma dobbiamo — per la stessa sua forza, che è la dialettica — concepirlo e comprenderlo come reale mediazione verso se stesso, cioè come Spirito.
Così tutta la storia della filosofia corre tra due estremi, i quali si riuniscono in un cerchio, e sono il vuoto essere dell'astrazione indiana e lo spirito assoluto o il Creatore, della speculazione alemanna. Quello si riproduce come il cominciamento; questo come il risultato assoluto della Scienza. Così la filosofia nella sua storia è, come la scienza stessa, un continuo progresso. Questo cerchio è il vero Spirito, il vero Se stesso. Il quale, dunque, non è l'Essere, non l'Ente o l'Intelligibile, non il Sopra-ente, non l'Actus purus, non la Sostanza, non l'Essere supremo, non la Materia, e così via; non è nessuno di questi predicati semplisticamente, ma è quello in cui essi tutti si risolvono e che non si risolve in altro; e perciò è tutto se stesso, non più predicato, ma unico soggetto, cioè l'Unico o il vero Dio.
Questi predicati, presi come soggetto, sono le principali stazioni della storia della filosofia. Noi abbiamo visitato queste stazioni, e visto quale di esse appartiene a ciascuna nazione. Così l'Essere astratto appartiene agli Indiani, l'Intelligibile agli Elleni, il Soprainterliggibile agli Alessandrini, l'Actus purus agli Scolastici, che erano di tutte le nazioni, il Pensiero astratto e la Materia a Francesi, la Sostanza a Spinosi che nasce in Olanda, la Percezione agli Inglesi, e tutto il resto all'Alemagna. Dove è dunque, direte voi, la filosofia italiana?

Signori, la filosofia italiana è da per tutto; è in sé tutta la filosofia moderna. Ella non è un particolare indirizzo del pensiero, ma, direi quasi, il pensiero nella sua pienezza, la totalità di tutti gli indirizzi. Io non parlo dell'Italia antica; la sua filosofia è parte della greca. Parlo dell'Italia moderna, di quella che deve essere, come ha detto una verace parola, l'Ita-
ita dagli Italiani. Questa universalità, in cui si raccolgono tutti gli oppositi, questa unità armonica in cui si riassumono tutti i lati dell'ingegno europeo, è appunto il nostro genio nazionale. Essa ci ricorda l'universalismo dell'antica Roma, meno la sua forma astratta. Questa natura potente, varia, complicata, esige per formarsi un lungo e difficile lavoro. Essa ha a lottare non solo con gli altri popoli, ma con se stessa. Per essere davvero, essa deve superare se medesima. Così non è senza ragione, se l'Italia è venuta l'ultima ad assiduarsi nel convito delle nazioni, e se deve ancora lottare per essere signora di sé.


Dopo Vico, la spontaneità dell'ingegno filosofico italiano pare smarrita. I nostri filosofi ricevono l'impulso dagli altri paesi. Solo Vico non ha origine da se stesso. Galluppi, Rosmini e Mambani pigliano da Kant il problema del conoscere, il loro difetto è di esaurirsi in esso. Non si avvedono che il significato vero di questo problema è la necessità di una nuova filosofia: della filosofia dello Spirito, in luogo di quella dell'Ente. Solo Gioberti, nel quale si può dire ritornata tutta la spontaneità dell'ingegno italiano, si accorge che la psicologia è mezzo e non fine, e mezzo di porre un nuovo principio e non già di consolidare l'antico. Questo nuovo principio è espresso nella formulade ideale, la quale non è altro, ciò che intende, che il nuovo concetto dello spirito, il concetto di Dio come il Creatore (1).

Così l'ultimo grado, a cui si è levata la speculazione italiana, coincide coll'ultimo risultato della speculazione alemana. Questa coincidenza ci addita la via che dobbiamo tenere per progredire. Studiamo noi stessi, la storia del nostro pensiero, ma senza temere di spregiare il pensiero di un'altra nazione, in cui si raccoglie egualmente il patrimonio della speculazione europea. Studiando anche questo pensiero, noi studieremo meglio noi stessi; giacché esso non è altro in sostanza che lo stesso nostro pensiero in altra forma. Così noi avremo come due coscienze in una, cioè una maggior coscienza. Noi abbiamo tanto più bisogno di specchiarsi in questa seconda coscienza, in quanto che, per la malvagità degli uomini e della fortuna, la nostra non è stata sino quel che avrebbe potuto essere. Dopo le lunghe torture di Campanella e il rogo di Bruno, si formarono in Italia come due correnti contrarie: quella dei nostri sommi pensatori e quella de' loro carnefici. Questi ricevano naturalmente, che la loro era la vera corrente della nostra vita, la vera filosofia italiana. Questa corrente non è ancora del tutto estinta; anche oggi dicono che l'Italia, che noi stiamo facendo, non è la vera, ma la vera è quella che abbiamo disfatta. Tale contraddizione nel seno stesso della vita nazionale impedisce lo sviluppo della filosofia del Risorsimento, e fu cagione che Vico e Gioberti poco fossero compresi, anzi, dirò francamente, non comprendessero perfettamente se stessi. Così la mancanza di libertà ci fece per lungo tempo come stranieri a noi medesimi, e il nostro vero pensiero divenne quasi un segreto per noi, prosperando in altre contrade. E tempo di ripigliarlo, che è nostro, ora che siamo liberi.

(1) Vedi la mia Profusione nella Università di Bologna: Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo.
NOTA ALLA PROLUSIONE

Il fine principale di questa mia prolusione è stato di mostrare la insussistenza della opinione di coloro, che parlano oggigiorno di una filosofia nazionale, come gli Ebrei, tanti secoli fa, parlavano del loro Dio. Perciò se qualcuno mi rimpoverasse che nelle brevi parole che ho detto sull’India, io abbia fatto d’ogni erba faccio, non distinguendo il bramanismo dal buddismo, e la filosofia del Vedanta da quella del Sankhya e dalla speculazione buddistica, e in generale i tempi più o meno naturali dell’India, direbbe Vico, da’ tempi umani, io potrei rispondere: questo rimpovero dimostra più di quel che io voleva. Io voleva provare che l’umanità ci è o almeno ci ha da essere né tempi moderni, e il rimprovero dice che ci è stata, a suo modo, anche ne tempi antichi; cioè, che nel l’India stessa la coscienza siasi levata a tale altezza, da superare i limiti dei preparatizi nazionali. Adunque, potrei dire: tanto meglio; e basterebbe. Contuttociò, giacchè la dimostrazione del mio tema si connette necessariamente colla caratteristica della filosofia e in generale dello spirito de’ tre popoli ariani antichi (India, Grecia e Roma), io devo provare che questa caratteristica non esclude, anzi contiene in sè, quel progresso dalla coscienza puramente naturale e nazionale all’uman. È in vero, ei pare che io abbia fatto d’ogni erba faccio, perché ho detto: « lo spirito indiano non arriva mai alla cultura umana propriamente detta»; e: «Brama è lo stesso spirito indiano». E simili. Tutto ciò, si osserverà, stava bene 20 o 30 anni fa, ma oggi, dopo le nuove ricerche sull’India e specialmente sul Buddhismo, è un errore, che non si può scusare. Chi non sa oggi che il Buddhismo è l’umanità indiana, e tale umanismo che spesso, al paragone, noi altri popoli moderni d’Europa, che diciamo di rappresentare tutta l’umanità, ab-

bianno cagione di arrossire? Chi non sa oggi insomma, che Bramanismo e Buddhismo sono essenzialmente differenti, e che il Bramanismo non è o almeno non è stato tutta l’India? — Io so bene che l’ignoranza non è una scusa, né anche quella così facile, e direi quasi così scusabile, delle cose indiane. Io non sono di quelli, che hanno l’India, anzi tutto l’Oriente in tasca, e di questo Oriente — veramente lascabile — parlano a ogni momento e occasione. Nè, d’altra parte, sono di que’ pochissimi, che se cominciano a parlare dell’India tra noi, hanno il diritto di farlo, perché o la studiano o l’hanno studiata davvero. Io non pretendo, insomma, di esser annoverato tra i dotti, ma nello stesso tempo rigetto ogni società o parentela coi ciarlatani. Quel che ho detto, l’ho detto perché l’ho pensato, conoscendo — almeno in parte — le difficoltà che si sarebbero potute fare a questo modo di pensare. Queste difficoltà le ho meditate, e scrivo questa nota appunto per esporre brevemente le mie ragioni; il che non avrei potuto fare nel testo senza spezzare il filo del discorso.

1. Ripetendo quel che è stato affermato da altri anche di recente (1), cioè che « lo spirito indiano non arriva mai alla cultura umana propriamente detta », io non ho avuto intenzione di confondere il Buddhismo col Bramanismo, e negare all’India ogni senso di civiltà ed umanità, ma solo, invece, di distinguere la civiltà così detta classica e specialmente la moderna, e come esiste e come s’intende, da tutta la civiltà indiana. Conosco bene, che il Bramanismo come sistema gerarchico e castale, che determina, abbraccia e incatena tutte le relazioni universali e particolari della vita e perché le azioni più indifferenti, è tutt’altro che un’istituzione umana, e che al paragone, anzi senza paragone, il Buddhismo — almeno nella sua genuina originalità —, è l’umanità stessa. Sottoscrivo a tutti i paragoni, che sono stati fatti e si possono fare per rappresentare la radicale differenza tra la coscienza bramani ca e la buddistica; quella sia la coscienza del farisco o

(1) Zeller, Filosofia de’ Greci, 2 ediz. Part. 1.
dell'uomo del medio evo, e questa la coscienza del cristiano o dell'uomo dopo la Riforma, ecc., ecc. Se l'India buddistica non avesse avuto un mostrare al mondo, che la sua etica (1), ciò basterrebbe a provare la gran potenza e originale profondità dello spirito indiano, e come l'umanità — il valore dell'uomo come uomo, senza differenza di nazioni, di nascita, di classi, di ricchezza, e simili, ma come semplice effetto della sua propria libera attività teoretica e pratica, del vero sapere e del puro volere — sia qualcosa di assai più antico che lo stesso cristianesimo. Io non so, se in alcuna religione — come spiegazione della vita — si trovi un concetto più serio e più profondamente umano di quello del Carma: un concetto, nel quale si veda espressa più energicamente la convinzione, che l'uomo sia il vero e unico artificice del suo proprio destino, e che lo spirito, come attività etica — come efficacia e processo continuo delle opere — come perennità morale — sia l'unica suprema potenza, che regge e ordina ogni cosa, la legge, a cui tutto è soggetto e da cui dipende il corso del mondo. Contuttociò, vi ha umanità e umanità, e nelle parole: umanità propriamente detta, io ho voluto dinotare appunto questa differenza. L'umanità buddistica, per quanto sia il suo pregio, è, come è stato già osservato da uomini molto versati in tal materia, sempre negativa; è un'etica di pietanza e di annequizione, non di azione ed energia: una morale da cenobita, la quale al far de' conti stanca e dissolve ogni forza dell'animo. Invano tu cercheri in essa quel vigore efficace, quella operosità e accorgimento individuale, quella maschìa virtù, che noi tanto ammiriamo nella antichità classica. « A chi ti dà una guanciala, offri l'altra guanciala. » Politicamente, essa favorisce le servitù; giacché, in segnando che si deve sopportare pazientemente ogni ingiuria e ingiustizia, e proibendo ogni resistenza contro l'usurpazione e la violenza, predica naturalmente l'ubbidienza cieca e passiva verso la potestà anche tirannica, e perciò, nonostante il suo principio dell'eguaglianza di tutti gli uomini, è stata di aiuto al dispotismo, dovunque sì è introdotta. Questo suo carattere negativo nasce dalla sua trascendenza, e specialmente dal concetto che il Budismo ha di quel che noi diciamo comunemente l'altro mondo e in generale del principio e fine delle cose.

Per l'Elleno il vero mondo è questo mondo, la terra con tutto quel che essa sostiene è alimenta; e perciò l'etica greca, sebbene apparisca da un lato umana, perché più nazionale e più limitata della buddistica, pure dall'altro lato si accosta di più all'umanità concreta dei tempi moderni, perché in questa stessa misura essa ha un contenuto positivo e determinato. Per buddista al contrario i grandi interessi terreni e mondani non hanno nessun valore: la nazione, lo stato, la società civile — tutto quello appunto che noi diciamo vita umana — sono qualcosa d'indifferente, o valgono soltanto come mezzi per conseguire il suprema fine, che è al di là della vita. Questo fine è il Niente; il Niente, da cui deriva e a cui ritorne ogni cosa. Questo è l'ideale umano; io devo pensare, volere e operare, solo per estinguerci assolutamente come individualità che pensa, vuole e opera. E però, per quanto questo fine, come assoluto e universale, come la perfetta liberazione di tutti gli esseri viventi senza differenza di nazioni e di classi, come scopo a cui devono essere indirizzate e nel quale devono risolversi tutte le potenze dell'anima, possa essere causa e motivo di una gran virtù operativa, ciò non di meno la sua stessa vacuità si riflette nell'attività individuale, e il cuore del buddista è al far de' conti vuoto come l'ideale a cui esso aspira. Quelli che si potrebbero chiamare risultati positivi dell'Etica buddistica, o sono una inconseguenza, una de-viazione pratica dal suo stesso principio, overo di quegli effetti che sogliono essere prodotti anche da cause negative: giacché operare, anche per un ultimo fine quale è quello del Niente, è sempre qualcosa di positivo. La negatività e quindi la vacuità buddistica non consiste tanto nella trascendenza, quanto nella natura del trascendente. Così l'ideale cristiano, specialmente come fu elaborato nel medio evo,
è trascendentale, ma non è il Niente. E sebbene il cristianesimo per lunga età, specialmente nei primi tempi e anche dopo la Riforma, abbia avuto e conservato sempre o non mai smesso del tutto quella tendenza ascetica, che è inseparabile da ogni nuovo trascendentale, e la umanità come si annunzia nel Vangelo sia principalmente astratta, indeterminata, negativa, e direi quasi livellatrice come la buddhistica; pure, appunto perché il suo ideale non è il Niente, è avvenuto che la civiltà, come si dice cristiana o in altre parole la umanità moderna, avesse quel carattere di universalità e di concretezza insieme, di celeste e di mondano, di trascendenza e d'immanenza, che tanto la diversifica così dalla buddhistica come dall'ellenica. So bene, che si attribuirà tutto questo a tante diverse ragioni, più che al principio cristiano: alla natura de' popoli che lo ricevettero, alla preesistenza e al rinascimento della civiltà classica, alle condizioni geografiche, ecc. Ma per quanto parte tutte queste cause abbiano potuto avere nella produzione della civiltà moderna, non si potrà mai negare che se il principio cristiano non fosse stato quel che è stato, i popoli o non l'avrebbero ricevuto, o ricevendolo avrebbero tenuto un'altra via nello sviluppo della loro coltura. — Per esprimere questa differenza dell'umanità negativa indiana dalla umanità europea, io ho detto nella prologo: «l'infinita distanza di questo vuoto essere (Brama) dalla personalità piena e assoluta, tale è l'abisso che separa questa coscienza dalla coscienza moderna.»

2. Brama è per me «la (vuota) concentrazione dello spirito in se stesso, mediante la negazione d'ogni esistenza finita e determinata»; e perciò ho detto: «Brama è lo stesso spirito indiano.» Il Buddhismo, infatti, — quest'ultimo grado dello sviluppo della coscienza indiana — per quanto differisca essenzialmente dal bramanismo, non si leva al di là di questa vuota concentrazione; di questo vuoto Essere, che è il puro Nulla. Inteso così il concetto di Brama, il buddhismo appare come una conseguenza logica di questo concetto: più logica dello stesso bramanismo, come istituzione gerarchica e ca-

3. Paragonando l'India, la Grecia, Roma e il mondo moderno, si può dire, che nell'India l'umanità apparisce la prima volta come religione (nel buddhismo); nella Grecia come filosofia (nel principio socratico); e in Roma come diritto. Solo l'umanità moderna è davvero concreta ed abbraccia ed esprime tutto l'uomo; e perciò essa sola è degna di questo nome.
INTRODUZIONE
ALLE LEZIONI
DI FILOSOFIA
LEZIONE PRIMA

SOMMARIO

Motivo e soggetto della introduzione.—Pregiudizio della nostra coscienza nazionale.—Necessità d'una storia del pensiero italiano nella sua relazione col pensiero europeo.

« Sono alcuni, che per qualche credula pazzia, temendo che per vedere non si guastino, vogliono ostinatamente perseverare nelle tenebre di quello che hanno una volta malamente appreso. Altri poi sono i felici e ben nati ingegni, verso i quali nessuno onorato studio è perso; temerariamente non giudicano, hanno libero' intelletto, terzo il vedere, e sono prodotti dal cielo, se non inventori, degni però esaminatori, scrutatori, giudici e testimoni della verità. Di questi ha guadagnato, guadagna e guadagnerà l'assenso e l'amore il Nolano.—Quello, al che dobbiamo fissar l'occhio della considerazione, è se noi siamo nel giorno e la luce della verità è sopra il nostro orizzonte, o vero in quello degli avversari nostri; se siamo noi in tenebre, o vero essi, e in conclusione, se noi che diamo principio a rinnovare l'antica filosofia siamo nella mattina per dar fine alla notte, o pur nella sera per dar fine al giorno. »

BRUNO, Cena delle ceneri, 132-134.

Signori

La giustificazione della scienza — il vedere che ella è non solo la mattina, come dice Bruno nelle parole che ho lette, ma il pien meriggio, e che i suoi avversari sono non solo
nella sera, ma in piena notte —, questa giustificazione o piena testimonianza che la Scienza fa di sè, è la Scienza stessa, tutta la Scienza.

La Scienza non si può dir davvero giustificata, se non quando è giunta al suo ultimo risultato, quando ha toccato la sua meta. Questa meta è la Scienza stessa, la Scienza come oggetto della Scienza, la Scienza che spiega se stessa.

Questa proprietà della Scienza — di giustificare assolutamente se stessa — forma il suo privilegio e la sua difficoltà. Da un lato, essa non deve presupporre nulla che non sia la Scienza, ed esiste solo a questa condizione. E dall’altro lato, ella deve spiegare non solo, come si dice, il reale, le esistenze, le cose del mondo, ma se stessa come suprema e assoluta realtà. La Scienza non è, come si crede comunemente — come credono spesso gli stessi scienziati —, una semplice immagine o copia, più o meno fedele, del reale o delle cose: una fotografia, che riproduca più o meno fedelmente un mondo, di cui il fotografo e la fotografia stessa non facciano parte. Il reale o il mondo senza la Scienza — preso così per sè — non è il vero reale, il vero mondo. Questo è solo la Scienza, giacché Scienza non vuol dir altro che la verità del mondo. Il reale senza la Scienza è solo una parte del reale; la quale presa per tutto e riprodotta semplicemente dalla Scienza, è falsa, perché solo in quella unità che è il Tutto, essa ha il suo vero significato.

Le scienze particolari, p. e., la matematica, la fisica, non hanno né questo privilegio, né questa difficoltà. Da una parte esse presuppongono i propri principii, e dall’altra non giustificano se stesse come scienze. Così la materia della geometria sono le pure dimensioni dello spazio, e non già la stessa geometria; la materia della fisiologia è la vita, e non già la scienza stessa della vita. Solo la filosofia ha per ultimo oggetto se stessa; e può dire di aver spiegato il reale, solo quando ha spiegato se stessa. Però la filosofia non è una scienza fra le scienze, ma la Scienza; non è solo, come si dice, la prima scienza, la scienza

— 33 —

za fondamentale, ma la scienza, dirò così, finale. Non è un punto, un luogo comune, da cui partono tutte le scienze particolari, e poi viaggiano e vanno — ciascuna per sè —, non si sa dove; ma è anche l’indirizzo e la meta comune del loro viaggio. Non è, insomma, per le scienze particolari una semplice reminiscenza, una formula imparata nella fanciullezza, un primo battesimo, le cui tracce si disperdono nella corrente della vita; ma è lo scopo dell’uomo maturo, l’avvenire, l’ultima consacrazione.

Chiunque si fa a imparare la Scienza deve avere, più che altri, una certa buona disposizione, una certa fede in che la scienza, una certa dose di pazienza: deve aspettare, che la luce venga quando ha da venire. Tali sono i felici e ben nati ingegni, verso i quali nessuno onorato studio è perso. Di questi, se io non presumo troppo di me, io spero di guadagnar l’assenso e l’amore.

Ma pur troppo tali ingegni non sono molti! E fossero pur molti, vi ha sempre di coloro, che hanno qualche credula pazzia, che temono che per vedere non si guastino, che perseverino in quel che hanno una volta male appreso.

Dirò a questi ultimi: « Aspettate, abbatte pazienza; la Scienza si giustificherà pienamente alla fine », è tempo perso, falso sperato.

Voi gli invitate a entrare nel tempio della Scienza, a visitarne gli altari, a penetrare nel Santuario; ed essi o si arrestano innanzi alla porta, o vi voltano le spalle. Perché? Perché non vedono in voi, in qualche vostra prima parola, qualcosa che offende la loro creduta pazzia, il loro timore, quello che hanno malamente appreso.

Con costoro dunque il dire: la giustificazione verrà, non fa niente. Questa giustificazione fa per quelli, che sono già entrati. Come adoperare con quelli che non vogliono entrare?

Io vi vedo entrambi già tutti in questa sala, e parlo a coloro che sono entrati. Ma io vorrei che la vostra presenza qui fosse una vera entrata: un’entrata spirituale. Su quella soglia
bisogna deporre le credule pazzie, ogni vano timore, tutte le cose malamente apprese: insomma, ogni pregiudizio.

A me pare l’unica via sia questa: guardare in faccia questi pregiudizi; lottare, dirò così, con essi corpo a corpo, franamente, senza vani rispetti; far vedere, che la credula pazzia non è che credula pazzia; il timore, timore; le cose mal apprese, cose mal apprese. Insomma, che il pregiudizio o la falsa coscienza, è pregiudizio o falsa coscienza.

Ora uno dei più funesti pregiudizi nostri è:
- il falso concetto della nostra filosofia,
- il falso concetto della storia della filosofia in generale;
- il credere, insomma, che l’ultimo risultato a cui è giunta la speculazione moderna europea, sia in opposizione all’ultimo risultato, a cui è giunta la nostra.

Lo scopo della mia Prolusione è stato di vincere l’uno e l’altro pregiudizio, che sono in sostanza uno solo; cioè esporre il vero concetto — quello che io credo vero — della filosofia nostra e della europea, e far vedere come coincidono e devono coincidere.

E infatti lo spirito veramente filosofico è solo lo spirito ariano, il nostro spirito. A principio, noi altri popoli indogermanici, o se volete, indo-europei, eravamo una sola stirpe, una sola famiglia, una massa sola. Naturalmente, non ci era ancora filosofia; non c’erano ancora tante altre cose, che la filosofia presuppone. Poi, a poco a poco, l’uno dopo l’altro, ci separammo, forse senza direci addio, e senza pensare che un giorno ci saremmo riveduti; chi andò di qua, chi di là, di spinsersi, come si è detto, sulla faccia della terra. Questa separazione fu un gran progresso: cominciamo ad diventare nazioni, ad avere una vita propria, distinta, nazionale; a svolgere in tanti modi e forme diverse tutta la ricchezza della nostra originale natura. Qualcuno di noi giunse, prima degli altri, a tal grado di sviluppo, che poté esprimere la sua propria intuizione e celebrare il mistero della vita in quella chiara ed alta coscienza, che è solo la filosofia. Così la nostra antichità — devo dire tutta l’antichità — ebbe due grandi filosofi: l’indiana e la greca, nelle quali lo spirito ariano si specchia perfettamente come indiano e greco. Altri non si elevarono da sé a questa coscienza. Tali furono, che si dice in contrario, i latini. Di poi, dopo tanto tempo, tante vicende, tante lotte, dalle quali usciamo, più o meno, con diverso volto e quasi con altra natura, noi cominciamo ad unirici di nuovo: a sentire e conoscere la nostra unità, la nostra comune natura, non solo tra noi, ma coi popoli di altre stirpi. L’espressione più chiara e genuina di questa coscienza — della coscienza della nostra umanità — è la filosofia moderna. Togliete questa coscienza, e la filosofia moderna non ha più significato. Ho detto la filosofia moderna, che dovrei dire la filosofia antica: la greca, da Socrate in poi; giacché il principio Socratico — inteso in un modo più o meno ristretto, cioè come semplice oggettività ideale da Platone ed Aristotele, — nella sua pura ed ampia virtualità è appunto l’ontologismo. Con Socrate la filosofia precorre, almeno — ripeto — virtualmente, i nuovi tempi: i tempi umani.

Questo ora vedono anche i ciechi; ma non i nostri nuovi Bramani. Costoro s’hanno foggiato una storia della filosofia a loro modo, e l’hanno gerarchicamente divisa in caste, come gli antichi divisero la società indiana. Ogni nazione, essi dicono, ha la sua propria e particolare filosofia, e ciascuna filosofia è una casta. Guai, se si confondono le caste! In Europa oggi si nasce ontologiste o psicologi, puro o impuro, teista o panteista, come nella valle del Gange si nasce e si nasce tuttavia Bramano, Kshatrija, Vaisja e Sudra. Naturalmente i Bramani — la primogenitura di Brama — siamo noi italiani; e non ci è bisogno di dire che ci siano i Sudri, anzi i Tschandali, gli imputri, i reietti, gli esili. Se costoro avessero ragione, o tanto potere quant’hanno poca ragione, farebbero davvero dell’Italia una nuova India bramana, e noi dormiremmo tranquilli i nostri sonni sulle rovine del nuovo budismo!

Mostrare questa coincidenza dell’indirizzo della nostra filosofia colla filosofia europea, è opera della storia della filosofia.
Io non farò, né posso fare qui questa storia come si deve. Solo mi propongo di fare una breve esposizione del nostro pensiero filosofico dal secolo XVI sino al Gioberti nella sua relazione col pensiero europeo.

Questa sarà la mia *Introduzione* alle lezioni di filosofia: la mia Propedeutica. Sono bene, che essa non è la vera Propedeutica; giacché io non considero qui il *pregiudizio* o la serie dei pregiudizi (tutto il falso sapere) della coscienza come tale, né mediante la critica di questi pregiudizi le elevo all'orizzonte della scienza. Vi ha un pregiudizio più forte di quel generale della coscienza; e questo è appunto il pregiudizio nazionale, e proprio della nostra coscienza, del quale ho parlato. Questo particolare e tenace pregiudizio io devo superare.

Fermato così, che la Verità — come risultato del processo storico — è sopra il nostro orizzonte; che noi siamo nella mattina per dar fine alla notte, e non nella sera per dar fine al giorno, solo allora noi potremo muoverci liberamente e sicuramente in questo orizzonte e costruire il sistema della scienza.

L'introduzione sarà breve; e per questa ragione — tra le altre — credo che non contenterà tutti, e in tutto. A questo difetto io cercherò di supplire con corsi speciali su sistemi delle filosofie d'italiani (1).

---

(1) Nel corso speciale di quest'anno — cioè oltre il corso di logica e metafisica, che aveva l'obbligo di fare — ho esposto una buona parte della filosofia di Gioberti.
deve dire greco-romana — com'è romana è ben poca cosa: Ci-
cerone è filosofo popolare, eclettico (Vedi Proluzione pag. 8); 
Marco Aurelio è anche popolare, e stoico: ec. ec.

I nostri brahmani, nella più intenzione di rigettare come il-
legittimo e spuri tutto quel po' di progresso che ha fatto lo 
spirito umano e per conseguenza — disgraziatamente—anche 
noi altri italiani da più centinaia d'anni, non contenti dell'an-
ticità storica de' Pitagorei e degli Eleati, sono ricorsi al mito 
d'un'antichissima filosofia italiana; e vi ha di certo taluni, che 
s'immaginano un' accademia, un peripato, una stoa ne' tempi 
aurei di Saturno, quando l'acqua d'eruscelli, e creata anche la 
filosofia, era latte e mele.

A chi dubita di questa scoperta, costoro rispondono: « L'ha 
detto Giambattista Vico; leggete il libro: De antquisima ita-
lorum sapiencia, Voi dunque ne sapete più di Vico? »

Anch'io ho letto un po' questo libro di Vico; e devo dirvi 
qui quel che ne penso, lasciando a chi si sia eguale libertà di 
dire ingenuamente, che io ne so più di Vico.

Vico dice: « Dum linguæ latinae origines meditarer, mul-
torum bene sane verborum tam doctas animadverter, ut non a 
vulgari populi usu, sed interiórui aíqua doctrina, protexa esse 
videamur ». 

Ora questa interior doctrina, rintracciata da Vico e rivedu-
ta, corretta e migliorata ad usum puerorum dai nostri bra-
mani, è appunto l'antichissima filosofia italiana !

La ricerca di Vico — intesa in un senso generale e come è 
espressa nel luogo citato—equivarirebbe ad ammettere e con-
trapporre l'una all'altra due origini della lingua latina e, cre-
do, d'ogni lingua originale come quella: cioè l'uso volgare 
del popolo e l'interna dottrina. Ora, che nella lingua ci sia 
una interna dottrina — che ci sia più o meno in ogni lingua —
non si può negare. Ma il punto sta nel vedere, se questa 
interna dottrina sia ciò che si chiama propriamente dottrina, 
cioè un sapere o coscienza riflessa, colta, filosofica, come dice 
il luogo di Vico, ovvero solo una dottrina, dirò così, inconsa-
pevole, spontanea, e proprio dello spirito originario di ogni 
popolo che parla: quella dottrina che è contenuta necessaria-
mente nell'uso volgare e senza la quale lo stesso parlare — 
l'uso volgare, popolare, nazionale della parola — non sareb-
be possibile. L'uomo parla, perchè è uomo, cioè pensiero, 
ragione, spirito. La parola non è una parte dello spirito, ma 
lo spirito, tutto lo spirito, come parola. L'uomo, la società, 
il popolo, lo spirito che parla, depone nella parola la sua rap-
presentazione o intuizione originaria delle cose e di se stessi, 
ella sua esistenza, delle relazioni della sua vita; e in generale, 
del mondo, dell'universo. La parola è essa stessa un mondo; è l'u-
iverso in quanto rappresentato e immaginato originariamente 
dallo spirito. Questa immaginazione—questo mondo immagina-
to—è in sé pensiero, ragione, ma non sussiste ancora compen-
siero, come ragione; è una interna dottrina, un organismo, 
un sistema, ma che non sussiste ancora come riflessione, 
scienza, filosofia: come vera dottrina. Perché questa immagi-
nazione diventi nello sviluppo della vita di un popolo vera 
dottrina; perchè l'intuizione originaria diventi piena e ri-
flessa coscienza, cioè scienza, si richiede un lungo lavoro della 
riflessione; la filosofia è l'ultimo grado della riflessione. Ta-
le è il concetto che Vico ha della lingua e anche della filo-
sofia nella Scienza nuova. L'origine della lingua è una; ed è 
lo spirito come rappresentazione o immaginazione dell'un-
iverso. Cito un solo luogo: « Gli universali fantastici furono 
dettati naturalmente da quella innata proprietà della mente 
umana di dilettarsi dell'uniforme; lo che non potendo fare 
coll'astrazione per generi, il fecero nella fantasia per ritratti; 
ai quali universali poetici riducevano tutte le particolari specie 
ad alcuni generi appartenenti. I quali generi fantastici, con 
avezzarsi possa la mente umana ad astrarre le forme e le 
proprietà de' sussi, passarono in generi intelligibili; onde 
provvérno appresso i filosof. » (410-11. Ediz. Predari — 
Bibliot: de' Com: italiani). L'universale o genero fantastico, 
poético o mitico, di cui discorre Vico, è appunto la parola, 
cioè lo spirito o la mente come parola; è la mente, che non 
è più semplice senso (affezione sensibile: corpo, tempi muti).
e non è ancora vera mente (ragione umana tutta spiegata, vero delle idee), ma è solamente favela, certe idee, formole di parole (466-7); universale, che non è il vero universale, e non il semplice particolare, ma universale immaginato, non pensato. In questo luogo — in questo concetto dell' universale fantastico — è tutta la teoria della parola. Ora cosa vuol dire che questo genere passa in genere intelligibile, e così provengono i filosofi? Vuol dire, che quelle parole che Vico nella Antiquissima Italorum sapientia dice originate da interno dottrina (da sapienza riposta, filosofica, non volgare), — tutte le determinazioni di cui consta la sua metafisica, Verum, factum, genus, formo, species, individuum, causa ecc. — erano a principio, più o meno, generi fantastici, cioè sapienza volgare, e appresso passarono in intelligibili. Vico stesso nella Scienza nuova deride e non crede alla sapienza riposta delle origini. Direi quasi che il passare di quelle determinazioni in nozioni intelligibili è il libro stesso di Vico; giacché quella antichissima metafisica degli Italiani non pare che abbia mai esistito. Vico determina così nella Scienza nuova lo sviluppo dello spirito: dalla religione (favela, mito) alle repubbliche (Stato); da queste alle leggi, e dalle leggi alla filosofia. La filosofia è la corona dello sviluppo.

Contuttoccio io non voglio negare, che la formazione di certi vocaboli, come quelli che Vico reca nel Proemio: ens, essentia, substantia, etc. presupponga di necessità una coltura filosofica. È un fatto, che i latini, imparando la filosofia greca, li formarono per rendere nella loro favela ἅνε, ἄκατα etc. (1). Ma non si deve confondere la natura di tali vocaboli, che sono molto astratti, con quella delle voci, da cui Vico vuol dedurre l' antichissima sapienza degli Italiani. Ens, essentia, substantia, etc. presuppongono non solo un alto grado di riflessione, ma le voci primitive esse, sub, stare, etc.; come generalis presuppone la voce genus, possibilitas la voce posse, etc. Ma ciò non vuol dire, che queste voci, e in generale tutte quelle recate da Vico, presuppone una dottrina filosofica. Chi può asserire, che per dire: esse, sub, stare, etc. bisognò prima esser filosofo?

Adunque la ricerca di Vico nella sua generalità, se ha un senso, vuol dire: determinare la relazione tra la lingua e il pensiero d'un' nazione; cioè, data la lingua, investigare quale possa essere, più o meno e sempre dentro certi limiti, il carattere generale della speculazione nel corso del tempo. Il risultato di questa ricerca è una specie di prognosi; la quale, se è presa per una realtà storica che preceda o accompagni la formazione e lo sviluppo primitivo della lingua, contradice alla natura dello spirito e — ciò che forse più importa a qualcuno — al concetto principale della Scienza nuova. Questo sarebbe lo stesso che dire contro Vico: i generi intelligibili precedono o accompagnano i generi fantastici.

Ma, anche intesa così la cosa, perchè quella prognosi nella stessa sua generalità si avveri, si richiedono certe condizioni, che non sempre hanno luogo. E la principale è, che la nazione viva come in campo chiuso, tutta a sé, nella sua solitudine, e non accada niente — non si dia un caso o necessità più universale sotto forma di caso — che ne modifichi o muti in qualche modo l'indirizzo. E in verità pare che a questo stato di patriarcale isolamento vogliano ridurci costoro, che si danno tanta briga di risuscitare un morto, che non è stato mai vivo; o, se è stato mai vivo, il che non pare, è tutti' altra persona etc.; di tutti l'altra razza di quella che essi s'immaginano.

Infatti, cos' è al far de' conti questa antichissima filosofia de' l'Itali? dove' nata? chi n' è stato autore?

Il senso proprio e particolare della ricerca di Vico è il seguente:

Due fatti sono certi. Il primo è, che molte voci nella lingua latina originale, sono così dotte, che non possono essere prove- nute dall' uso del volgo, ma piuttosto da qualche dottrina intrinseca. Il secondo è, che gli antichi Romani infino a' tempi di Pirro furono affatto sorniti di ogni scienza, e allesero solo

(1) Cfr. Prantl, Ster. della Logica, tom. I, Sec. VIII.
alla agricoltura e alle cose di guerra. Da questi due fatti insieme si deve inferire, che i Romani non abbiano creato essi medesimi quelle voci, ma le abbiano invece ricevute da altre nazioni circonvicine, e usate così pregne come erano di filosofici sentimenti, senza intenderne la forza del significato; tali sentimenti, proprii di queste nazioni, abbiano formato il tesoro antichissimo dell’italica sapienza.

Sul primo di questi fatti ho detto abbastanza, nel considerare il significato generale della ricerca. È pure, se questo fatto non è vero, la conclusione di Vico non è giusta. Se, dovunque vi ha vocaboli, che poi ci appariscono pregni d’un certa dottrina, o anche di un sentimento filosofico, si dovesse presupporre originalmente l’esistenza d’un’filosofia, non saprei come si potrebbe principiare a filosofare, e nè anche a parlare. È dottrina o sapienza la intuizione o la rappresentazione contenuta nella parola e nel mito; e nondimeno la parola e il mito non sono ancora la filosofia. Vico risolve — quanto ’e Romani — la difficoltà della esistenza di que’ vocaboli, supponendo che fossero stati creati da filosofi di altre nazioni; ma la difficoltà rinascce in tutta la sua forza rispetto a queste medesime nazioni. Come si formarono tali vocaboli nel seno di queste nazioni? Per una qualche interna dottrina, cioè, per opera di filosofi. E come fu possibile tal filosofia, prima di que’ vocaboli; cioè, come, p. e., si potè aver prima il concetto proprio e filosofico del genere, della specie, della causa, etc., senza i vocaboli genus, species, causa, etc., e creare tali vocaboli dopo aver pensato i concetti? Ammettere che ci siano stati uomini nel seno di queste nazioni, i quali abbiano prima pensato i concetti e poi formato, anzi creato i vocaboli, equivale a separare assolutamente questi uomini — i filosofi (devo dire i primi filosofi) — dalla vita delle loro nazioni medesime, giacchè il primo legame comune è appunto la lingua. Una filosofia primitiva, che non presuppone la parola nazionale (cioè la parola), non è dottrina intrinseca, ma estrinseca alla nazione; e in quanto estrinseca presuppone altre nazioni più antiche e altri filosofi, e così via via, finchè si arrivi ad un filosofo assolutamente primo, il quale abbia prima pensato senza parlare, e poi parlato dopo aver pensato. Questo primo filosofo non può esser altro che il primo uomo, anzi Dio stesso; e così la vera ed antichissima filosofia, non solo propria particolarmente di noi altri italiani, ma comune (contro la intenzione de’ nostri separatisti) a tutti i popoli del mondo, sarebbe quella stessa dell’Eden: filosofia non italica, ma preadmatica. Questa ipotesi, che capovolge tutto il cammino naturale dello spirito umano e a cui riuscì necessariamente la prima asserzione di Vico, non spiega niente, nè la parola nè la filosofia. Essa fa indondere nel cervello degli uomini e delle nazioni i concetti e le parole, come il primo cibo è messo dalle madri nella bocca de’ bambini: l’uomo pensa e parla, non perchè tale è la sua intima natura, ma perchè altri da fuori operando lo fa pensare e parlare; potrebbe nè pensare nè parlare, e nondimeno essere ancora uomo. Così si può dire di tutti i popoli quel che Vico dice degli antichi romani: parlavano lingua di filosofi senza essere filosofi.

Credo che non ci possa essere una dottrina più falsa e più contraria, ripeto, a tutto lo spirito della Scienza nuova. Un popolo che non capisce niente di filosofia e non sente affatto il bisogno di filosofare, piglia da un altro popolo dei vocaboli filosofici, se ne serve, gli’introduce nel tesoro della sua lingua, e intanto non intende quello che dice! Ma perchè lì piglia, e se ne serve? I vocaboli si pigliano a prestito, e se ne fa uso, quando si sente un certo bisogno della cosa, che que’ vocaboli esprimono; e co’ vocaboli si piglia la cosa. Pigliare i vocaboli senza la cosa, non mi pare possibile. Perchè i romani dalle voci esse, genus, substrare etc. formarono essentia, generalis, substantia, etc.? Perchè aveano già appreso i concetti e le voci corrispondenti da’ greci? E intendevasi più o meno tali concetti. Ora il caso, di cui parla Vico, è ben diverso: non si tratta di pigliare i concetti e poi formare, secondo l’indole della propria lingua e da voci della propria lingua, i vocaboli; ma si tratta di pigliare vocaboli originari forestieri così senza i concetti e senza il bisogno di tali concetti. E quali vocaboli! Ge-
Vico nel proemio dice: da due nazioni, cioè dagli Ionii e dagli Etruschi. «Nationes autem doctas, a quibus eas locutiones accipere possent (Romani), duas inveni, Jones et Hetruscos... In Jonibus Italia Philosophorum secta, et quidem doctissima praestantissimaque floruit. Hetruscos autem eruditissimam gentem.... Ab Jonibus bonam et magnum linguae partem ad Latinos importatam Ethnologica testatum faciunt. Ab Hetrusciis autem religiones Deorum, et cum illis locutiones etiam sacras, et pontificia verba Romanos accessisse, constat. Quamobrem certe coniugio ab ea utraque gente doctas verborum originis Lahitorum provenisse; et ea de causa animum adiici ad antiquissimam Italorum sapientiam ex ipsius latinae linguae originibus erendum ». Nella seconda Risposta al Giornale dei Letterati Vico spiega meglio, anzi, dovrei dire, correge questa sua congettura. « Ripeterla (l'antica nostra sapienza) fin dalla Ionia e dalla pitagorica scuola, egli non era investigare la filosofia antichissima dell'Italia, ma una più novella di Grecia... Io la ripeto si da Pitagora, ma non la trovò di Grecia, e la la più antica di quella di Grecia... Quando nell'Egitto fioriva quel grandissimo impero che si distendeva per quasi tutto l'Oriente e per l'Asia, verisimile anzi necessaria cosa egli è, che gli Egizi signoreggiano tutto il mare interno, facilmente per le sue riviere avessero dotato colonie, e così portato in Toscana la loro filosofia. E quivi essendo poi sorto un regno ben grande..., forza è che anche fosse diffusa la lingua, e di questa ne avessero più preso i popoli più vicini del Lazio... Ora, per tutto il ragionato, ardisco asseverantemente
dire, che Pitagora non avesse dalla Ionia portato in Italia la sua dottrina...; ma menato in Italia dal desiderio di acquisire nuove conoscenze, e qui avendo apparato l'italiana filosofia, e riusciti dottissimo, gli fosse piaciuto fermarsi nella Magna Grecia, in Crotone, e quivi fondar la sua scuola...; talché, se vi ha voce di sapiente significazione che abbia indi l'origine» (ab Jonibus bonam magnanque linguae partem ad Latinos partam Ethnologica testatum faciunt), «ella s'abbia a stimare essere stata quella molto innanzi portata da Toscana in Magna Grecia, e prima che in Magna Grecia, nel Lazio. » (1) (Cioè: non più, come è detto nel Proemio, dalla Ionia, e quindi dalla Magna Grecia nel Lazio, ma piuttosto dal Lazio nella Magna Grecia, o almeno in tutte e due dall'Etruria successivamente o contemporaneamente senza che passasse dall'una all'altra). (2)

Adunque, secondo Vico, il Pitagorismo — quella che tutti gli storici della filosofia riconoscono concordemente come la più antica filosofia italiana (dell'Italia greca) — non solo non ha originalemente niente di greco, ma l'auto di esso non è meno Pitagora; non già nel senso, come vogliono taluni, che fosse nato dopo Pitagora da pitagorei, ma invece nel senso, che esisteva già — chi sa quanto tempo! — prima dello stesso Pitagora. Pitagora, quando nacque in Italia, la trovò bella e fatta; l'avevano inventata gli Etruschi, anzi portata per mare dall'Egitto, giacché pare che l'opinione di Vico sugli Etruschi sia, che fossero Egizi; di maniera che quella che noi diciamo filosofia italiana, in origine è egiziana. E noi dobbiamo seguire ad essere egiziani, se non vogliamo cedere di essere italiani. Ecco di che si tratta! — Cito lo stesso esempio di Vico. *Anima e animus*, dicono i Letterati d'Italia, non ci è bisogno di cercarli in Egitto; guardate la voce greca *èpēs*; e vi persuaderete che i greci la portarono in Italia. — E Vico risponde: « dalle prove ivi fatte si può dedurre facilmente (!) che

(1) Pag. 190, 192. Edit. Fratelli

(2) Cfr. pag. 194 cc. « d'argomento che l'antica favella etrusca fosse spar-sa fra tutti popoli d'Italia ed anche nella Magna Grecia.»
Quello che è degno di nota nella ricerca di Vico si è, che egli non si contenta delle origini greche. A' suoi tempi si credeva ancora, che la lingua latina derivasse dalla greca. Vico, invece, va cercando un'origine più antica: un'origine comune a latini e greci, e non sa trovarla altrove che in Egitto! Se Vico avesse saputo tutto quel che si sa ora di lingua, di filologia e di storia, e anche meno, non ci avrebbe parlato di Egitto, e nè meno della necessità d'una antichissima sapienza per la creazione di quei suoi vocaboli. Egli avrebbe visto — conformemente al vero concetto della lingua nella Scienza nuova — che tutta la sapienza p. e. de' vocaboli genus e mens, consiste nella intuizione primitiva — e comune a tutti i popoli della nostra stirpe, — contenuta nelle radici gen (sanscrito: gan, greco: γένος), e men (sans. man, greco μένα), etc.

Che Vico, un secolo e mezzo fa, abbia sbagliato, s'intende da sè; ma che ora, dopo tanto tempo e tanti progressi in tutto, ci si venga a ripetere tali errori, questo è quello che io non so capire. O piuttosto lo capisco; si tratta di consacrare il sistema delle caste, e l'autorità di Vico deve servire a questo pio intendimento! Adunque noi, per far onore a Vico dobbiamo essere Etruschi, anzi Egiziani in filosofia. Ma perché non anche in religione? La filosofia egizia doveva avere un nesso intimo colla religione egizia; e non so perché la religione deve essere qualcosa di più universale e di meno nazionale che la filosofia. Questo vorrei che mi spiegassero i nostri bramani.

Per me non ho bisogno di dire, che io rispetto Vico; ma credo nello stesso tempo, che il maggior onore che gli si possa fare da noi sia quello di metter da parte i suoi errori e di svolgere e ampliare con tutti i sussidi della nuove investigazioni ciò che vi ha di vero nella Scienza nuova. Facendo altrimenti, noi facciamo ridere appunto i nostri nemici, gli stranieri; e spero che, quando tutti questi pregiudizii saranno passati — non riderranno meno i nostri nipoti.

Ora concluendo questa lezione già troppo lunga, e dico che nella esposizione del pensiero italiano io non posso cominciare dall'antiquissima italorum sapiens, per la semplicissima ra-
gione che essa non ha mai esistito. La sapienza contenuta nel Libro, di cui ho discorso, sarà la metafisica di Vico; ma tanto manca che sia quella degli Etruschi e degli Egizi, che non è né pure quella de’ Pitagorici. E io non comincio da Pitagorei, perché la loro filosofia è parte della greca. Non comincio dalla Scolastica, perché la Scolastica appartiene a tutte le nazioni europee. Non posso dunque cominciare che dalla filosofia del Risorgimento.

**LEZIONE TERZA**

**SOMMARIO**


I.

Io devo determinare il carattere e lo sviluppo della nostra filosofia.

Dico carattere e sviluppo; perché il semplice carattere senz’altro è sempre qualcosa di astratto, e la sua attualità — direi quasi la sua vita — è appunto lo sviluppo. Così nella filosofia greca il carattere è l'oggettività, e lo sviluppo è l'internorità sempre più profonda dell'oggetto, infino a che l'oggetto è negato come semplice oggetto (1).

Il carattere della nostra filosofia è quello stesso di tutta la filosofia moderna, essenzialmente diverso dal carattere dell'antica: cioè la ricerca del principio di ogni cosa non nella assoluta oggettività, materiale o ideale, ma nella mente assoluta.

Lo sviluppo è la esplicazione, la opposizione e finalmente la unità de' due momenti della mente assoluta, cioè l'oggettività e la soggettività infinita: la realtà vivente della natura e l'autonomia della coscienza umana. (2).

(1) V. Prolusione.
(2) V. la mia Prolusione alle lezioni di Stor. della Filosofia nella Università di Bologna.
Dicendo carattere e sviluppo, io non affermo che i nostri filosofi abbiano avuto chiara coscienza del processo del nostro pensiero, come è avvenuto nei giorni nostri in Alemania, e anche in parte in Grecia nel tempo antico. Dico solo, che quando si determina l'idea propria di ciascun sistema e la loro comune tendenza, ci si vede chiaro quel carattere e quello sviluppo. La chiara coscienza e quindi il vero, ampio e libero sviluppo è mancato in Italia, appunto perché è mancata la libertà della vita.

La nostra filosofia comincia come critica o negazione (più o meno espressa e vivace) di quella del medio evo: della Scolastica. Per intendere il valore di questa negazione, bisogna intendere ciò che essa negava, cioè avere il concetto della Scolastica.

Il Reale che era oggetto della Scolastica, era in generale un reale fantastico, dato dalla rappresentazione religiosa, dalla quale la filosofia del medio evo non seppe mai liberarsi interamente. La Filosofia, è stato detto, era ancella della Teologia.

Da questa posizione risultano le seguenti determinazioni: Pretensione di comprendere l'Assoluto mediante l'intelletto finito e formale; e così l'Assoluto diventa qualcosa di vuoto ed astratto: una creatura dello stesso intelletto. E nel medesimo tempo:

- rappresentazione di Dio come fuori del mondo della natura e dello spirito, e quindi:
- degradazione dell'umanità e della natura;
- astrazione da ogni elemento concreto e reale della vita;
- difetto di certezza nella coscienza;
- prevalenza della fede e intuizione mistica, in luogo della osservazione, della esperienza, del senso e della coscienza.

Questa determinazioni si riducono alle due seguenti:

- Negazione della natura: della realtà;
- Negazione della soggettività: della certezza.

La critica di questa posizione, cioè la filosofia del Risorgimento, doveva essere:

Separazione della filosofia dalla teologia; Negazione del misticismo;
Critica dell'intelletto finito, e dimostrazione della impossibilità di arrivare all'Assoluto mediante le categorie (isolatate le une dalle altre, e sciolte dalla loro unità razionale, che è appunto il loro vero significato).—Scetticismo, dotta ignoranza; la conoscenza non altro che semplice congettura;

Naturalismo: cioè la necessità di conoscere e studiare la natura; perché solo questa conoscenza è scala alla conoscenza di Dio, non essendo altro la natura che o la immaginazione di Dio, o Dio medesimo come essenza immancabile delle cose—(Natura est Deus in rebus: Bruno);
Il principio della dignità dell'uomo come pensiero e come volere, come intelletto teoretico e come intelletto pratico;
Legittimità del piacere e dell'elemento mondano in generale come momento essenziale della virtù e della vita dello spirito;
Ricerca di un principio immediato della certezza e della prova scientifica, il quale non è altro che l'io, il pensiero (Ego cogito): da prima come senso o esperienza in generale, di poi come coscienza o pensiero razionale.

Tutte queste determinazioni sono sparse, un po' confusamente, nelle opere degli filosofi nostri e stranieri di quel tempo. Sono semplici indizi, semi e germi, i quali si raccogliono più o meno e hanno maggiore vita nella coscienza di Bruno e Campanella, e si riducono alle due seguenti:

Valore della natura,
Valore della soggettività.

Bruno e Campanella chiudono l'epoca del Risorgimento in Italia. Già sin d'allora è evidente la comunità d'indirizzo tra noi e gli altri popoli. Io mi sono proposto di considerare particolarmente questo nuovo indirizzo soltanto in Campanella e Bruno (1).

(1) Sul carattere della Scolastica e della Fisica, del Risorgimento vedi i
Intanto, perché qualcuno non dica che queste determinazioni lo abbia immaginato io stesso per instinuire negli animi ingenui il sentimento di quella comunità d'indirizzo, che secondo la sentenza de' nostri bramani non ci è né ci può essere, e vituperare così la nazionalità propria della nostra filosofia, e che in ogni caso Campanella e Bruno non siano tutta la filosofia italiana del Risorgimento, e tanto più che quegli puzza di congiura e di carcere, e questi di crescia e di rogo, io sento l'obligo di far precedere ancora alcune notizie all'esposizione particolare del pensiero di questi due nostri filosofi. La dimostrazione di quella comunità d'indirizzo e della verità storica di quelle determinazioni è solo la storia della filosofia del Risorgimento: opera lunga, difficile, e laboriosa, che è ancora un desiderio. Non potendo nè volendo io fare qui questa storia, mi contenterò di leggere o testualmente o compendiati e accompagnare di qualche comento alcuni luoghi de' filosofi di quel tempo, ne' quali il nuovo indirizzo e le nuove determinazioni a me paiono immediatamente evidenti. Del resto, questa lettura, che non merita nè anche il nome di semplice cronica, servirà in ogni caso, se non a formare, almeno a preparare nell'animo vostro quella convinzione, che è lo scopo di queste mie lezioni.

a) A un tale, che nella precedente lezione quasi mi accusava di voler distruggere la Scolastica (sue!), io risposi: non sono io, ma la storia che si è incaricata da un pezzo di questa faccenda. Ora potrei dire a colui: pigliatevela col Cardinale di Cusa; giacchè egli primo, il Cardinale, scosse quel giogo, che il mio accusatore si duole che voglia scuotere io. Si rassicurì pure il mio accusatore, e stia tranquillo; quel giogo è non solo scosso, ma infranto da più secoli, e, seccchè

miei articoli pubblicati nel Cimento di Torino: Principio della Riforma religiosa, politica e filosofia nel secolo XVI.
nessione intima e universale di tutte le cose: il sistema delle cose, il Tutto. Ora, ogni cosa è il tutto, ma contratto. Se non fosse il Tutto contratto, sarebbe Dio. Dio solo è il Mondo stesso — il Tutto — senza contrazione: absoluta quidditas mundi.

Noi non possiamo conoscere questa connessione (complacatio) o quiddità assoluta, perché tre sono le nostre potenze conoscitive: senso, ragione, intelletto. Il senso ci fa apprendere il particolare, senza nesso; la ragione, quel nesso ubi contraria se comministantur ut opposita differentiae in genere; l' intelletto, quel nesso ubi contradictoria se comministantur. Sopra questo nesso vi ha quello — il divino —, ubi omnia absque differentia coincidunt. Questa coincidenza noi non possiamo apprendere. Essa è la summa praecisio intellectus, come l'intelletto è della ragione, e la ragione è del senso.


b) Tra i greci venuti in Italia, Pteone raccomanda di non dare nessuna importanza alle opinioni ecclesiastiche nelle cose filosofiche. E sebbene dica che la teologia è la scienza fondamentale, pure — quando si va a vedere — questa teologia non è cristiana, ma politeistica; i suoi iddi non sono altro che le forze della natura; promovendo la teologia, egli promuove la contemplazione fisica delle cose. — Pteone fu maestro del cardinale Bessarione.

c) Tra i filologi latini il Valia — spirito irrequieito, malédico, nemico de' pregugusti, avido di novità — nega la donazione di Costantino, mette in dubbio la tradizione sulla origine della confessione degli apostoli, mostra i difetti dell'antica traduzione della Bibbia; e — ciò che più importa qui — combatte la Scolastica, il linguaggio barbaro de' suoi dottori e le regole syllogistiche a nome della rettorica e della filologia, della natura e del senso comune. Valia considera il senso comune nell'uso della lingua. Biasima la pretensione de' filosofi che vogliono conoscere tutto, e dice che i misteri non sipossano conoscere. Naturam... in omnibus esse duecem. — Idem est Natura quod Deus, aut fere Deus. — Vuole una morale più libera e meno astratta; il vero bene non sia la virtù, ma il piacere, cioè il fine della virtù. Ubi sunt, qui honestum propter se dicunt expetendum? Ne Deo guidem sine spe remunerations servire fas est. — Qui si vede insieme scetticismo e naturalismo.

Anche Rodolfo Agricola, che visse nello stesso secolo di Valia, antepone la rettorica a ogni altra disciplina e vuole in tutto la chiarezza. Nello stesso tempo afferma che non si può sapere tutto, e che alcuni enimmi non hanno ancora trovato il loro Edipo né lo troveranno mai.

d) Tra i platonici e teosofi Marsilio Ficino raccomanda, come il Cusano, la tolleranza religiosa. L'unico mezzo di ricondurre alla fede i filosofi, che non credono, essere la buona filosofia, non le prediche. Esalta la dignità dell'umanomorando Dio, noi oramai noi medesimi, perchè riconosciamo in noi la dignità divina. Noi conosciamo Dio mediante il divino che è in noi, e non altri menti.

Giovanni Pico della Mirandola non vede altra via di conoscere il mistero della natura: che la rivelazione: alla quale nondimeno si deve aggiungere lo studio delle tradizioni pagane, che contengono una rivelazione antichissima. Esalta, anche più che il Ficino, la dignità dell' uomo. L'uomo non è limitato da una natura particolare, ma ha una natura universale. Definita ceteris natura, dice Dio all'uomo, inter prae scripta a nobis leges coercetur. Tu nullis angustis coercitius pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illum praefitis. Medium te mundi posuit, ut circumspecieres eude commodius, quidquid est in mundo. Nec te coelestem, neque terrenum, neque mortalem, neque immortalem fecitus, ut tuis quasi arbitrariis honora risque plastos et factor, in quam malueris tu te formam effin-
gas. Poteris in inferiora, quae sunt bruta, degenerare. Poteris in superiora, quae sunt divina, ex tua animi sententia regenerari. — Hominis substantia... omnia in se naturarum substantias et totius universitatis plenitudinem va epse complectitur.... Est autem hae diversitas inter Deum et hominem, quod Deus in se omnia continet uti omnium principium, homo autem in se omnia continet uti omnium medium (cioè, centro di ogni cosa). — La conoscenza umana può abbracciare tutto; in certo modo il conoscitore diventa ciò che egli conosce. L'essenza di ogni ente è nel suo interno; nella conoscenza l'uomo può appropriarsi questa essenza interna; siccome insegna anche Aristotele, che l'anima è tutto, perché conosce tutto. Senonché la conoscenza è solo un possesso parziale delle cose. L'uomo si appropria davvero tutte le cose solo coll'amore: colla volontà. — Doversi investigare la natura; questo essere il vero modo di vincere la superstizione. L'esistenza materiale essere la condizione necessaria della nostra vita mondana e il cominciamento d'ogni sviluppo.

Francesco Zorzi venexiano (frate de' Minori) celebra l'armonia di ogni cosa con ogni cosa, e di tutte le cose con l'uomo (Harmonia mundi totius). Dio essere la suprema concordia di tutte le cose; e noi ci eleviamo alla conoscenza di Dio dalla investigazione della natura.

Giovanni Reuchlin predica anche lui la tolleranza religiosa, e difende — come fa anche Cornelio Agrippa — gli'Israeliti contro i teologi di Colonia. — Dice, che il sillogismo, il ragionamento, il discorso non basta per conoscere le cose, ma si richiede la fede. Ma la fede cristiana neanche basta: il Dio immancante si rivela al nostro spirito, e questa rivelazione è più profonda della cristiana. — Il ragionamento non può comprendere l'unità degli opposti. In mentis regione aliqua sunt necessaria, quae in ratione sunt impossibilita. In mente datur coincidere contraria et contradictoria, quae in ratione longissi- me separantur. Non bastare l'intuito interiore di Dio senza la contemplazione della natura (misticismo); ma dalla conoscenza del mondo si procede a quella di Dio. Omnes res inferiores sunt representa teaeae superiorn, et uti fit inferior, sic agitur superior. Per ben morire, per godere della beaitudine, si deve anche ben vivere e cercare di godere della felicità: si abbia cura del corpo, e non solo dell'anima. — La volontà è più potente della natura. La volontà di Dio si conosce dalle sue rivelazioni nell'universo.

Il platonismo non era, di certo, favorevole alla Scolastica, e se il mio oppositore fosse nato in quei tempi non avrebbe man- cato di accusarlo nelle debite forme. Questi filosofi scrivevano con una certa eleganza; allargavano i limiti della teologia, che sino allora era stata unicamente cristiana, senza veruna rela- zione colle altre religioni e colla natura in generale; e considerando gli ideali platonici come tipi delle cose favorivano e promovevano lo studio della natura come rivelazione di Dio, e anche lo studio delle azioni umane. Queste novità non avrebbero potuto formare tanti capi di accusa?


Uno studio più diligente di Aristotele, dice il Ritter, avea già fatto vedere che l'aristotelismo non era favorevole al nominalismo. Il nominalismo negando la realtà degli universalis, era contrario alla investigazione di Dio nella natura, e fa- voriva la opposizione tra il soprannaturale e il naturale.
Pomponazzi (mantovano) investiga i limiti dell'intelletto umano. La nostra conoscenza non apprende la verità per intuizione, è solamente ombra e vestigio dell'intelletto. Verius et ratio quam intellectus appellari dicitur. Non enim, ut ita dicevano, intellectus est, sed vestigium et umbra intellectus. L'unione dell'intelletto possibile coll'attivo non può essere lo scopo dell'attività umana; l'uomo aliquid immaterialitatis odorat, e non altro; anzi sa poco della stessa natura. Ha più autorità il senso che la ragione, più l'esperienza che i principi razionali. I primi principi non si possono provare, ma solamente credere. E se ciò avviene nella cognizione naturale, tanto più avrà luogo nella cognizione del soprannaturale. In questa è necessaria la fede. — Non solo l'attività speculativa, ma anche l'attività pratica dell'uomo è limitata, sebbene meno della prima. Praticamente l'uomo può arrivare a quella perfezione, a cui non può giungere speculativamente. — Diversi ammettere la contingenza della creazione, ma non potersi comprendere dalla nostra intelligenza. Nello stesso modo, la ragione naturale non può conciliare la libertà umana e la providenza divina; nè risolvere il problema dell'immortalità dell'anima. — Senza il corpo non è possibile né l'intelletto teoretico, né il pratico: quello non conosce l'universale che nel particolare, e per la rappresentazione del particolare ha bisogno del senso e della immaginazione; questo, senza il corpo come oggetto della sua attività, non può far nulla; la volontà non opera senza strumenti corporei. Così la vita morale, nella quale consiste tutta la dignità dell'uomo, non è possibile senza il corpo. — Questa necessità del corpo, così per la speculazione come per la pratica, limita di tal maniera il nostro intelletto, che, posto anche che noi fossimo immortali, non potremmo mai conoscere davvero la verità. (Pomponazzi nega la visione intuitiva in Paradiso). In che dunque deve esercitarsi l'intelletto? Non nel cercare di conoscere degli oggetti trascendenti, ma nell'attendere a bisogni pratici della vita.

Pomponazzi esprime ardimente la opposizione tra l'autorità filosofica e la religiosa, tra la conoscenza naturale e la soprannaturale, e nega perfino che questa abbia un privilegio su quella; il soprannaturale non poter essere conosciuto nè meno dopo la morte. — Questo scetticismo di Pomponazzi è temperato dalla sua filosofia pratica; la vita pratica sia appunto la destinazione dell'uomo. — Nessuno dei suoi contemporanei, dice il Ritter, ha investito meglio di lui la connessione della scienza colla vita reale. Questa gloria non gli si può negare.

f) Tra i nuovi filologi, Ludovico Vives crede impossibile una dottrina della prova scientifica: la scienza umana essere limitata, e riuscire alla semplice verisimiglianza, non alla verità assoluta. L'elemento pratico sia da preferire allo speculativo.

Nizolio nega la realtà delle idee universali; solo le cose materiali essere conoscibili, e il vero metodo essere l'induzione. Quindi impossibile la scienza, che è appunto la cognizione degli universali; la conoscenza non poter essere altro che opinione: conoscenza di sensibili e di particolari. — Questo indirizzo favoriva lo studio delle cose naturali. — Nizolio distingueva, come anche Vives, l'elemento formale dall'elemento materiale della cognizione; quello costituisce la filologia, questo la filosofia; quello è l'animus, questo il corpo. — La stessa distinzione è fatta da Pietro de la Ramée (Ramus), il quale preferisce anche il lato formale al materiale.

L'indirizzo dei filologi aveva questo significato: si stia alla natura, e si riconosca come legge ciò che essa c'insegna; il suo vero insegnamento è nel senso retto. — Il clero in quel tempo era separato scolasticamente dal popolo, e i filologi contribuirono a togliere questa divisione tra i letterati e il popolo, facendo valere il senso comune e la maniera ordinaria di pensare e parlare. I filologi dicevano: se gli scienziati possono formarsi delle parole tecniche, non devono però separarsi dalla vita comune del popolo, in mezzo al quale vivono.

g) Tra i Riformatori, Melanotte dice, che la verità assoluta non si può conoscere, e bisogna contentarsi della esperienza; cominciare da 'sens' per elevanti alla conoscenza delle cose
spirituali. Il mondo essere una rivelazione di Dio; e come tale oggetto della filosofia. Teologia e filosofia devono essere separate; la filosofia deve essere popolare, e servire alla vita. Non si deve amare la sola virtù, ma anche la vita e i beni della vita: il matrimonio, la comunità politica, i placeri ordinati e concessi da Dio.

Paracelso espone la necessità, che l'uomo cerca la verità non solo in se stesso, ma anche fuori di se stesso, e conosce il piccolo mondo — il mondo interiore, — dal gran mondo, dall'esterno. L'arte umana consiste nel fare interno l'esterno, per modo che il gran mondo passi nel piccolo. Che altro è la natura, se non la filosofia? E che altro è la filosofia, se non la natura invisibile? Chi conosce, porta invisibilmente la cosa in se medesimo: è puro specchio delle cose. — Il filosofo deve fare del cielo o della terra un microcosmo, e non trovare nel cielo o nella terra, se non ciò che trova nell'uomo. — Dio si conosce mediante la natura. — L'uomo contiene in sè tutti gli elementi del mondo, ed è nato a fare che la natura si manifesti, cioè si appalesi l'intima essenza, posta da Dio nelle cose. Così nell'uomo si compie la destinazione del mondo. Ma ciò è impossibile senza l'esperienza; senza il lavoro dell'uomo, il quale deve separare e unire le cose, e trasportare l'interno nell'esterno.

b) In Italia — mentre la gerarchia, specialmente per opera de' gesuiti, si sforzava di rinnovare la Scolastica — il naturalismo prendeva una forma più schiatta e determinata. — Telesio professò di voler seguire il senso e la natura. Qui ante nos mundi hujus constructionem rerumque in eo contentarum naturam perscrutati sunt, diuturnus quidem vigiliis magnisque illam indagasse laboribus, at nequaquam inspexisseviduntur. — Sensum videlicet nos et naturam, aliquid praeterea nihil secuti sumus. — In questo luogo è enunciato il nuovo principio delle scienze naturali: il metodo naturale e di osservazione. Telesio precorre Bacon e Galileo. Il solo senso, egli dice in un altro luogo, ci fa conoscere la natura; anzi la prova derivata dal senso è migliore della matematica. In ea, certe naturalis (con-
pura agere videantur, per incoprecum quid, quod in ipsis est, id operantur. — Passiones nameque corporum sunt actiones. Nihii enim aliud agit corpus quam putitur. — Il merito di Patrizio sopra i suoi predecessori è di aver avuto un concetto più chiaro e rigoroso di questa dottrina.

k) Tra gli ultimi Aristotelici, Cecalpino — autore della prima botanica sistematica e della prima mineralogia, e scopritore della circolazione del sangue prima di Harvey — concepisce l'universo come un ente vivo, e tutte le cose come parti organiche di quest'ento. Le cose non hanno significato, che in quanto sono organi dell'universo ed hanno in sé la vita del tutto. L'essere di ogni sostanza non è altro che la sua stessa attività, e la connessione di tutte le attività è la vita universale del mondo. — Fondamento eterno e universale di tutte le cose è la materia, la quale come soggetto de' corpi è ingente e incorrottilibile, od è la estensione pura (ingenita et incorruptibilis substantia). La materia è l'essere intelligibile di Dio (pel cardinale di Cosa era la potenza); il quale, come intelligenza, non è che la forma universale del mondo. — L'esere delle cose intellettuali consiste nella conoscenza che hanno di se stessi. La moltiplicità delle intelligenze dipende dalla moltitudine delle forme materiali. Una è la intelligenza, la quale è in tutte le parti, per modo che un essere intelligente non è già un'intelligenza particolare, ma solo la intelligenza nel particolare. L'intelligenza è uno e molti, come la potenza sensitiva dell'anima nelle membra del corpo. Questa intelligenza è Dio. Esser vano domandare, se un essere intelligente abbia intelletto degli altri, giacché in verità non sono altre intelligenze, ma una e medesima intelligenza. Essi sono diversi come il piede e la mano, l'occhio e l'orecchio. — Il diverso in ogni cosa, e ogni cosa è in certo modo uno; altriamenti non sarebbe possibile il passare da una cosa a un'altra. La scienza dove comprendere quest'Uno che è in tutte le cose, e anche in noi. Comprendendo noi stessi, noi comprendiamo Dio, del quale siamo una partecipazione; e questa eterna intelligenza è la beatitudine. — Senza la materia, almeno co-

me materia pura, non esser possibile l'intelligenza; non esser possibile la molitudine delle intelligenze.

Zabarella pone anche la materia eterna, e dice anche, che come soggetto del corpo è l'estensione pura. La fisica è superiore alla metafisica, anzi il fondamento di essa. Dalla conoscenza del mondo si procede a quella di Dio. Il principio pensante è inseparabile dal corpo: dalla materia.

Cremonini (professore a Ferrara e a Padova) raccomanda l'induzione e l'esperienza come la vera via de' principii delle scienze. La fisica è la scienza per eccellenza: l'esistenza di Dio non si può provare che fisicamente. — L'essenza dello spirito è il pensiero: l'essere intelligente non conosce che se stesso. L'essenza della materia è l'estensione.

Da questa stessa scuola padovana provenne l'infelice Vanini; del quale taccio, perchè le sue opere e la sua filosofia sono abbastanza note.

Da tutte queste citazioni, prese così qua e là e quasi alla rinfusa, si vede chiaro dove debba andare a finire questo gran movimento di quasi duecento anni, il quale si fece principalmente in Italia e si compi in Bruno e Campanella. Cartesio, Bacon, Spinoza, Locke non si furono molto aspettare. Si dirà, che tutto questo periodo, a cui la Storia ha dato giustamente il nome di Risorgimento, non significhi altro che l'aberrazione dello spirito italiano. Si dica pure. Ma ciò che non si può negare, è appunto questo: che tale aberrazione ha durato due secoli, e coincide colle più grandi scoperte dello spirito moderno: la stampa, la circumnavigazione, il nuovo mondo, il sistema copernicano, e quel solenne avventimento, per non dir altro, che ebbe da un frate la gerarchia, e da cui essa trasse, al solito, quel profitto che tutti sanno! (1).

LEZIONE QUARTA

TOMMASO CAMPANELLA

SOMMARIO

Concetto della Restaurazione cattolica. — Carattere generale della filosofia del Campanella.


Campanella è il filosofo della Restaurazione cattolica. Si è dato questo nome a quel tentativo, più o meno serio e sincero, di conciliazione, iniziato e promosso dal clero in generale dopo la Riforma, tra il medio evo e la tendenza del nuovo tempo, tra la scolastica e il pensiero libero. Campanella è come due uomini e due coscienze in una: l’uomo del medio evo — il discepolo di S. Tommaso —; e l’uomo nuovo, con nuovi istinti e tendenze, il quale teme sempre di contra-}

dire al primo e quasi diffida di se stesso. Perché dunque sia ben compreso il significato di Campanella nella storia della nostra filosofia, io credo di dover esporre, quanto più brevemente potrò, il concetto di questa restaurazione. Si sa, che la filosofia non è mai qualcosa d’astratto e d’indifferente verso le altre forme reali della vita, ma nasce sempre o almeno viene determinata da una data posizione storica della vita stessa.

Ora la differenza tra il medio evo e il nuovo tempo, considerata in quelle forme principali della vita umana — che sono lo Stato, la Religione e la Filosofia — è la seguente:

1. Nel medio evo lo Stato dipende assolutamente dalla Chiesa, come si vede chiaramente dalla teorica della relazione tra le due spade: la spirituale e la temporale. Lo Stato non ha altro valore che quello di piedistallo della statua di Dio, che è la chiesa; non è in sé niente di divino (di legittimo e razionale), ma è sacro solo come piedistallo. Per Dante stesso — il quale non soltanto il concetto del nostro Stato autonomo e nazionale —, lo Stato non è altro ancora che il Sacro Romano Imperio, e l’Italia soltanto la prima gemma dell’imperiale corona. Lo Stato è uno ed universale, come una ed universale è la Chiesa; e non solo lo Stato come tale è soggetto alla Chiesa, ma lo Stato nazionale è una cosa secondaria.

La Religione è impacciata da forme esterne troppo materiali; le quali spengono, invece di manifestare, la vitalità dell’idea religiosa. Nella Chiesa, come governo di Dio su questa terra, come papato e gerarchia, si fa una mostruosa messalanza dell’inifinito e del finito, a quali si attribuisce egual valore; un tempio, un convento, una pietra sono sacri come la stessa legge divina, e sempre superiori a tutte le leggi umane. Tale è l’origine delle immunità e d’ogni maniera di privilegi locali e personali.

La scienza (e specialmente la filosofia, come ho già detto nella lezione terza) dipendeva assolutamente dalla teologia.

La Religione intende di liberarsi dalle forme esterne troppo materiali e raccogliersi nella purezza ed interiorità del sentimento; e pregiarono non le sole opere senza la fede (e neppure la sola fede senza le opere), ma le opere prodotte e vivificate dalla fede.

La Scienza, finalmente, intende di emanciparsi dalla teologia; cerca nel pensiero (nella natura e nella coscienza) la base della certezza, e già dice: penso, dunque sono.

In generale: Nel medio evo, il divino è solo l'elemento religioso, e l'umanità effettua il divino, solo nella religione. In un temo, invece, la religione è solo uno delle forme del divino nell'umanità, e le altre sono appunto lo Stato, la Scienza, l'Arte; e l'umanità può elevarsi a Dio ed effettuare il divino anche nella pratica della vita civile, nell'arte, nel sapere.

Ora ecco come i restauratori cattolici si misero a conciliare questa opposizione:

Quanto allo Stato, fecero questa gran concessione: Chiesa e Stato stanno tra loro come Anima e Corpo (non più come statua e piedistallo); sono due sostanze, due nature (dottrina tommistica: San Tommaso trascinde in parte il medio evo). Il corpo, come ente per sé, ha una certa indipendenza: vegeta, vive, mangia, digerisce, etc., etc. Ma nelle cose che interessano l'anima, e dove lasciar fare all'anima o deve dipendere dall'anima (nelle cosi dette funzioni miste). Egualmente lo Stato. Il quale apre strade, dissecca paludi, riscuote tasse, produce e consuma, etc., etc. Ma non può definire quel che è buono e giusto — non può far leggi veramente degne di questo nome —, senza consultare e obbedire l'oracolo supremo, che è la Chiesa. Non ci è bisogno di dire, che questa dipendenza dello Stato si estende anche alle azioni miste.

Questa relazione tra la Chiesa e lo Stato è da' moderni gesuiti rappresentata più grossolanamente così: la Chiesa è il medico che fa la ricetta, e lo Stato è lo speziale che la spedisce. Ovvero, meglio: La Chiesa è l'architetto, e lo Stato è il muratore (1). I primi gesuiti erano più larghi e liberali; e concependo le due potestà — la spirituale e la temporale — come immediate a Deo tutte e due, facevano conferire la prima a S. Pietro e successori, e la seconda al popolo solo, alla moltitudine, alla massa; la quale poi la trasferisce sub condicione o per contratto nel Principe. Perciò la potestà del Principe non è di origine divina, come quella del Papa; il diritto divino è solo nella massa. Così, i gesuiti d'allora per combattere la prima forma dell'autonomia dello Stato (la monarchia assoluta), mettevano innanzi la sovranità popolare e negavano il diritto divino de' principi; e i gesuiti d'oggi giorno, per combattere la vera forma dell'autonomia dello Stato, fondano nella volontà nazionale, mettono innanzi il vecchio diritto divino delle famiglie princiesche. Il fine è lo stesso; solo i mezzi sono differenti.

Quanto alla Religione in generale, la conciliazione fu l'opera, si sa, del concilio tridentino.

Nella filosofia finalmente essa ebbe la sua forma più schietta e direi quasi disinteressata appunto nel sistema di Campanella.

In generale, questa restaurazione, come tutte le restaurazioni fatte da coloro che hanno perso e vogliono rifarsi, non fu una vera conciliazione. Pure, fu in qualche modo un progresso. E il maggior bene fu questo: che si riconobbe che ci era qualcosa da fare e qualche opposizione da conciliare. Gli stessi restauratori ammettevano — almeno implicitamente — che il mondo non andava più come era andato nel medio evo. Questa convinzione era così profonda in Campanella, che tra lui e la schiera comune de' restauratori ci è da fare una gran differenza. Costoro più che a fondare il nuovo miravano a conservare o riedificare il vecchio mondo; Cam-

(1) Vedi il loro giornale la Civilta Cattolica, passim.
panella al contrario si sentiva come tirato dal nuovo, e il vecchio faceva su lui, died così, l'effetto d'un contrappeso. Gli altri guardavano indietro, e avrebbero volentieri voltato per sempre le spalle a ogni avvenire; Campanella guardava innanzi, e si volgeva indietro come il fanciullo verso la madre che l'ha allevato.

Infatti fin da giovine, come ho già notato in una mia scrittura (1), Campanella difende la fisica di Telesio, cioè la nuova scienza, la scienza della natura, opposta alle credenze ecclesiastiche; ma nel tempo stesso con pieta religiosa indaga la relazione della vita naturale della soprannaturale.

Vuol riformare la filosofia (cioè, non si contenta né della Scolastica, né davvero del medio evo) e la società (Città del Sole); ma conservando, anzi promuovendo sempre il rispetto della Chiesa cattolica.

Ammette il progresso; ma indirizzato ad una monarchia universale, capo il Papa, alla estirpazione dell'eresia, alla comunità de'beni e delle donne. Riconosce che lo Stato e le relazioni mondane non sono il puro nulla, sebbene non abbiamo in sé il divino, ma lo ricevano solo per partecipazione, in quanto servono a'fini della Chiesa; il vero Stato è l'ecclesiastico — laicale. E divino solo l'elemento religioso.

afferma il valore del senso e della esperienza, anzi nella esperienza fonda tutta la scienza delle cose umane e naturali, e pone come principio la coscienza di se e l'attività spontanea dello spirito (precorso l'empirismo ed il razionalismo). Ma con tuttociò la scienza naturale non è cosa divina, e ha radice principalmente nell'anima materiale, più che nella immateriale (cioè l'organza della religione). — Dualismo tra il naturale e il soprannaturale, come tra le due anime.

Insiste sulla necessità di studiare la natura, gran libro o codice di Dio: questo studio è tutta la filosofia. Ma il mondo in generale è solo la statua di Dio, non un lato della vita di Dio. Dio nella sua verità è assolutamente fuori del mondo, e

(1) Tommaso Campanella, nel Gimento di Torino.

ce lo fa conoscere solo la Religione, non la Filosofia; la quale così è di certo regina delle scienze naturali, ma sempre ancella della Teologia.

Ma se la filosofia e le scienze naturali non ci fanno conoscere la verità che è Dio stesso, a che servono? Come giustificare la necessità della loro esistenza? In generale, perché questa vita terrena, finita, mutabile? Non se ne sa niente: è pericoloso anche il congetturare su ciò, dice Campanella.

Campanella non comprende la necessità del finito in generale: la mondanità e umanità di Dio.

Quindi i due caratteri della sua filosofia: teologismo, e scetticismo. Questo è la convinzione che il sapere umano non basta a tutto, perché sempre imperfetto; quello è la convinzione della necessità di sussidii straordinarii per soccorrere la ragione.

Il suo teologismo si fonda dunque nel suo scetticismo. Allo stesso, il teologismo scolastico era puramente dommatico.

Questo scetticismo — diverso dall'antico, e prodotto dalla contemplazione della natura — è un elemento nuovo nella filosofia. (Anche oggi i naturalisti in generale non fanno constater la scienza umana che nell'osservazione e nella esperienza; nel resto sono scettici, e, o ricorrere alla rivelazione, o non ci credono affatto. A certi problemi — i quali interessano più che essi non credono lo spirito umano, perché concernono l'uomo stesso, non come mineral, pianta o semplice animale, ma appunto come uomo — i naturalisti non sanno rispondere altrimenti che o negando i problemi medesimi o facendone una girata al curato e al confessore). — Abbiamo visto le diverse forme di questo scetticismo nel Risorgimento (Cusano, Valla, Pomponazzi, etc.).

Adunque, epilogando, possiamo dire, che nella nostra filosofia Campanella ha questo significato: — è filosofo libero, che confida nel senso, nella esperienza e nella coscienza di se stesso; ma non è libero, non dico come Bruno, ma né meno come Pomponazzi, Achillini, Cesalpino; non è scolastico, e più che Bruno, in quanto cerca di fondare la filosofia nella co-
LEZIONE QUINTA

GIORDANO BRUNO

SOMMARIO


(1) Così noi siamo promossi a scoprire l’infinito effetto dell’infinita causa, il vero e vivo vestigio dell’infinito vigore, e abbiamo dottrina di non cer-

Siamo sinceri. Bruno è stato vendicato da un pezzo; e questa opera non solo pietosa ma giusta, questa riparazione che ha cancellato una vergogna nella storia umana e però è stata una riparazione dell’umanità stessa, noi la dobbiamo agli stranieri, se vi ha stranieri nella patria del libero pensiero (1). Gli stranieri sono verso i nostri filosofi più giusti e generosi che noi non siamo verso i loro.

La libertà è il carattere stesso di Bruno; è tutto Bruno. «Qua molti, che per sua bontà e dottrina non possono vendersi per dotti e buoni, facilmente potranno farsi innanzi mostrando, quanto noi siamo ignoranti e viziati. Ma se Dio, conosce la verità inaffabile, che, come tal sorte d’uomini sono stolti, perversi e scellerati, così io nei miei pensieri, parole e gesti non ho, non pretendendo altro, che sincerità, semplicità, verità. Talmente sarà giudicato, dove le opere ed effetti eroici non saran creduti frutti di nessun valore, e vani; dove non è giudicata somma sapienza il credere senza discrezione; dove si distinguono le imposture degli uomini da’ consigli divini; dove non è giudicato atto di religione e pietà soprannata il pervertire la legge naturale; dove la studiosa contemplazione non è pazzia; dove nell’avara possessione non consiste l’onore, in atti di gola la splendidezza, nella molitutudine de’ servitori, qual come si deve rimessa da noi, se l’abbiamo a presa, anzi di dentro, più che noi medesimi non siamo dentro a noi. — Vedi la mia filos. prat. di G. Bruno. Genova Saggi di filos. civ. 1852 — o Dell’amore dell’Eterno e del Divino di G. Bruno, Riv. Ital. 1854, Torino. (1) Jacobi, Buhle, Schelling, Steffens, Hegel. — Wagner fa l’edizione delle opere italiane; Ghiroer di gran parte delle Latine.

lunque sieno, la riputazione, nel meglio vestire la dignità, nel più avere la grandezza, nella meraviglia la verità, nella malizia la prudenza, nel tradimento l’accortezza, nel fingere il saper vivere, nel furor la fortezza, nella forza la legge, nella tirannia la giustizia, nella violenza il giudizio, e così si va discorrendo per tutto. Qua Giordano parla per volgere, non la liberamente, dona il proprio nome a chi la natura dona il proprio essere; non dice vergognoso quel che fa degno la natura; non copre quel che ella mostra aperto; chiama il pane pane, il vino vino, il capo capo, il piede piede, ed altre parti di proprio nome; dice il mangiare mangiare, il dormire dormire, il bere bere, e così gli altri atti naturali significa con proprio titolo. Ha i miracoli per miracoli, le prodezze e meraviglie per prodezze e meraviglie, la verità per verità, la dottrina per dottrina, la bontà e virtù per bontà e virtù, le imposture per imposture, etc. Stima i filosofi per filosofi, i pedanti per pedanti, i monachi per monachi — —, le sanguisughe per sanguisughe, i disi, montimbanchi, ciarlatani, bagattellieri, barattoni, istrioni, papagalli, per quel che si dicono, mostrano e sono, ecc. Orsù, orsù, questo, come cittadino e domestico del mondo, figlio del padre Sole e della Terra madre, perché amo troppo il mondo veggiommo dove debba essere odiato, biasimato, perseguitato e spinto da quello» (1).

Domenico, come Campanella, Bruno abbandona giovanissimo il chiostro, getta gli abiti monacali, va vagando per tutta l’Europa; visita Francia, Inghilterra, Alemania, predicando in ogni luogo le sue libere dottrine, cercando pace da per tutto, e non la trovando mai, scontento sempre di tutto e di tutti, fuorché d’una cosa sola, la verità. E grida: «l’università che mi dispiace, il volgo che odio, la moltitudine che non mi contenta, una che mi innamora, per cui sono libero in soggezione, contento in pena, ricco nella necessità, e vivo nella morte». Solo «per amore di essa io mi affatico, me cruccio, mi tormento». Finalmente come spinto dal suo fato ritorna...
in Italia; è imprigionato dalla inquisizione di Venezia, consegnato a quella di Roma, esaminato, torturato e arso. — Si suol dire che il maggior tormento e insieme la maggior consolazione de' filosofi sia la verità. Se ciò è vero, io credo che a nessun uomo la verità abbia fruttato più gran tormento e più grande consolazione che al povero Bruno.

E chi m'impenna e chi mi scorda il core?
Chi non mi fa temer fortuna o morte?
Chi lo catene ruppe o no?

Quindi l'ale sicuro all'aria porgo,
Nè temo intoppo di cristallo o vetro,
Ma fendici e all'infinito m'ergo.

E mentre dal mio globo agli altri sorgo,
E per l'eterno campo oltre penetro,
Quel che altri lungi vede, lascio al tergo.

Poi che spiegate ho l'ali al bel desio,
Quanto più sotto il più l'aria mi scorso,
Più le veloci penne al vento io porgo,
E spregio il mondo e verso il ciel m'invio.

Nè del figliuol di Dedalo il fin rio
Fa che giù pieghie, anzi via più risorgo.
Ch'io cadro morto a terra, ben mi accorgo;
Ma qual vita pareggia al morir mio?

La voce del mio cor per l'aria sento:
Ove mi porti, temerario? chiusa,
Chè raro è senza duol troppo ardimento.

Non temer, rispondi io, l'alta ruina
Fendi sicur le nubi e muor contento,
Se il ciel si illustra morte ne destineda! (1)

Bruno era presagio del suo destino! Onde tanto entusiasmo,

(1) Opp. ital. vol. II pag. 16; 336—7.

e quello spirito irrequieto che si mostra tranquillo e sereno solo innanzi alla morte? «In Bruno, scrive uno storico della filosofia, vi ha l'esaltazione di una grande anima, che sente in se stessa la immanenza dello spirito, e sa che nella unità del suo essere e di tutti gli esseri consiste tutta la vita del pensiero. Nella profondità di questa coscienza vi ha qualche cosa che rassomiglia al sacro furore di una baccante; essa trabocca, per divenire oggetto a se stessa ed esprimere tanta ricchezza.» E qui, ho detto io in una mia breve scrittura sulla filosofia italiana, tutta la differenza tra Bruno e Campanella. Per Campanella l'universo non è certo una cosa morta; tutte le cose vivono, anzi sentono e l'anima universale le nuove e alimenta. Ma questa vita è solo ombra della vita vera; la fonte di ogni vita è fuori di essa. A questa fonte non si perviene coll'intelletto, il quale è sempre condannato a cibarsi d'acqua e di fango; noi ne gustiamo appena qualche analogia mediante la fede. Anche Bruno lascia sussistere questo incomprensibile o almeno non lo nega assolutamente; ma affermandolo lo riduce a un punto oscuro picolissimo, il quale non reca alcun tormento all'animo umano, perché tutti i tesori che esso può nascondere egli li contempla vivi, reali ed esplicitati nella natura, nell'universo, nel mondo, cioè, al dir di Bruno, in quella celeste Annullità che è l'infinita genitura, perfetta somiglianza e imagine dell'infinito generante. Così l'universo per Bruno non è solo la statua di Dio, ma la sua infinità rivelazione; non la tomba della divinità morta, ma la sede della divinità vivente; anzi la vera e unica vita di Dio, perché vivere è rivelarsi, e si rivela chi genera e si contempla e specchia nella sua genitura. Senza l'universo Dio sarebbe infinità astratta, non reale. Bruno concede la prima all'attività de' teologi, e la seconda assegna ai filosofi come il loro unico e vero Dio.

B) È stato detto, che Bruno è il precursore di Spinoza, anzi lo Spinoza italiano. Ciò è in grandissima parte vero. Ma non sempre è stato inteso il vero concetto dello Spinozismo, e però quel che si voleva significare con un tal paragone.

Spinoza, si è detto, è il filosofo della Sostanza; per lui Dio
è la identità e la indifferenza assoluta del pensiero e dell’estensione, de’ due universi, del corporeo e dello spirituale, e come tale indifferenza è un essere immobile e senza vita: il carattere della Sostanza è l’immobilità assoluta.

Or tale non è il Dio di Bruno. Il Dio di Bruno è la vita stessa, infinita attività, infinita rivelazione di se stesso. Come dunque si può dire, che Bruno precorre Spinoza?

È vero che il Dio di Spinoza è la Sostanza, cioè assoluta indifferenza; ma non è solo questo. Il pregio di Spinoza nella storia della filosofia non è solo di aver concepito Dio come Sostanza; piuttosto, la Sostanza di Spinoza non è quella che comunemente s’intende sotto un tal nome.

Quella identità, che è la Sostanza, non è semplice: Ésere, pura immobilità, ma Causa sui. Causa sui — questo concetto che il nostro Muriani dice contraddittorio, assurdo, perché lo stesso ente non può essere a un tempo causa ed effetto di se medesimo — questo è quello che ha di nuovo e di proprio la Sostanza di Spinoza. Essa è di certo assoluta indifferenza dei due opposti (pensiero ed estensione); ma come tale indifferenza è assoluta attività, causalità infinita. Essa non è semplice immanenza (Sostanza), ma attività immanente (Sostanza Causa).

Il concetto di Dio come causalità immanente; tale è la novità dello Spinozismo.

Come indifferenza assoluta degli opposti, Dio è la Sostanza.

Come assoluta attività, Essenza, Actusitas, è l’Attributo. Come infinito effetto, o esistenza, è il Modo infinito.

Sostanza, Attributo, e Modo sono i tre concetti fondamentali dello Spinozismo. Ora il modo come tale — la res particularis — non si può comprendere senza il Modo infinito. Modo infinito è il finito infinito, l’effetto infinito, l’universo come universo, come sistema o eterno ordine delle cose, come infinita genitura. Così Dio è causa sui; l’universo è Dio stesso come effetto di se stesso.

In altri termini:

— 76 —

Dio è Natura;
Come semplice Natura è identità assoluta, Sostanza.
Come Natura naturante è Causa;
Come Natura naturata è Effetto.
Qui il vero Dio è la causa sui: la Natura che natura se stessa. L’essenza di questo Dio è il Naturare (Causare) (1).

Quindi lo schema dello Spinozismo è il seguente:

1. Substantia = Deus = Natura;
2. Natura naturans (attributi), Potentia infinita a); Infinita cognitioni potentia b). Infinita agenti potentia seu Quantitas infinita.

Il pregio dello Spinozismo è il concetto del Modo infinito: della Natura naturata (fatto ideale dei Gioberti); cioè della differenza nella stessa indifferenza assoluta. Il difetto è aver concepito Dio, solo come causa (efficiente).

In Bruno vi ha lo stesso schema: cioè Sostanza :Attributo (Sostanza come Causa): Modo infinito (Universo); Modi (cose dell’Universo). (2) — La differenza tra Bruno e Spinoza è questa, che in Bruno vi ha una certa perplessità nel concetto di Dio: Dio era principio soprannaturale e soprassostanziale, ora è la stessa Natura e Sostanza. Quello è, come ho già detto, il Dio de’ teologi, questo de’ filosofi — Io lascio stare questa per

(1) Per Naturam naturatam nobis intelligendum est id quod in se est et per se concepitur, sine aliqua substantiae attributura, quae aeternam et infinitam esse et communem Deus est omnibus attributis sequitur, hoc est Deus, quae est causa libera consideratione.

Per Naturam naturatam intelligi id omne, quod ex necessitate Dei naturae sive unius usqueque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus consideratur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esset, nec concepi possunt. Eth. I. 29, Schol.

(2) V. il § seg.
plessità, e considero in Bruno solo l'elemento nuovo, che riceve la sua vera forma in Spinoza.

Senonché, a scansare ogni equivoco, devo notare, che quando si parla del panteismo di Bruno — e in Italia già ricomin- ciano le vecchie accuse — come di un fatto incontrovertito, si offendono un po' — almeno così pare a me — la verità storica. Appunto perché in Bruno c'è questa perplessità, non credo si possa dire che sia quel panteista tutto di un pezzo, che si ammira o si teme nello Spinoza. In Bruno c'è ancora l'ente estramondano e soprannaturale del vecchio mondo, sebbene ridotto a minime proporzioni; e in Spinoza non ci è più. — D'altra parte, si casca in un errore opposto e non meno grave, quando di questo caput mortuum della vecchia teologia, come è rimasto in Bruno, si vuol fare come un'anticipazione dello spirito assoluto della filosofia moderna, e così ammirare nel nostro filosofo anche il precursore di Hegel. In una storia della filosofia non vi ha cosa peggiore di questi guazza-bugli.

C) Bruno è il precursore di Spinoza, ma come poteva essere prima di Cartesio.

1. Per Bruno l'Assoluto è l'identità o indifferenza assoluta del pensiero e dell'estensione (la Sostanza); ma concepita alla maniera Aristotelica (alla maniera antica), come unità della forma e della materia (potenza attiva di tutto e potenza passive di tutto; potenza di fare, e potenza di esser fatto). Senonché Bruno critica Aristotele di non aver posta davvero questa unità (e infatti è così); il Dio Aristotelico è pura forma. « Aristotele non conobbe l'ente come uno. Fu molto poco avveduto nella verità, per non profondare alla cognizione di questa unità e indifferenza della costante natura ed essere. Questa indifferenza è la Sostanza.» Principio materiale costante ed eterno; Principio formale simile costante ed eterno. E «quali si riducono ad uno essere ed una radice.»

« Questa unità e indifferenza è complicatamente e totalmente infinita; in tutto il mondo e in ciascuna parte del mondo infinitamente e totalmente. (All'opposto l'universo è esplicita-

mente infinito e non totalmente; la sua infinità è totalmente in tutto e non nelle parti). Quella unità è uno individuo in un finito semplicissimo. (All'opposto il mondo è uno amplissimo a dimensionale infinito). Dio è l'infinito implicato nel semplice cissimo primo principio (L'universo è l'infinito esplicito in un finitamente). »

2. Dio (Unità, Indifferenza, Sostanza) è essenzialmente Causa; la sua essenza è causare. Ed è perciò causalità infinita.

« In Dio il potere e il fare è tutti uno. — — Egli non può essere altro che quello che è; non può essere tale, quale non è; non può potere altro che quello che può; non può volere altro che quello che vuole; e necessariamente non può fare altro che quello che fa. — — L'azione sua è necessaria, perché procede da tale volontà, che è la stessa necessità. In lui libertà, volontà, necessità sono affatto medesima cosa, e il fare col potere, volere ed essere. »

Il gran pregio di Bruno è aver detto: Eseere è fare; Eseere è Causare.

Non faccia scandalo quello che dico, cioè che Dio per Bruno è necessariamente Causa. Come causa, esso è Causa sua, e perciò è causa del mondo. Dio non causa il mondo, che in quanto causa se stesso.

Similmente Gioberti dice: Dio è causa se stesso; l'Eseere è in lui il Creare. E crea il mondo, in quanto crea se stesso. Il che non vuol dire, che Dio sia l'effetto del mondo, ma l'opposto.

Dove Gioberti dice causa, Bruno ha detto causa. Gioberti: Eseere è creare; Bruno: Eseere è causare.

Il difetto di Bruno è aver concepito il Fare divino (l'Eseere divino) come Causare semplicemente.

3. L'universo — notei bene, non le cose dell'universo (e Bruno, come si vedrà, distingue quello da queste) — è Dio stesso come EFFETTO infinito di se stesso. Infinita generazione dell'infinite generante. — Potenza, operazione, effetto sono in Dio una medesima cosa. L'universo — l'operazione o effetto infinito, medesimo in Dio colla potenza — non è altro che le co-
se, in quanto sono in Dio (Natura naturata), non le cose per sè.

L’universo come Effetto infinito è identico e differente da Dio.

È identico, in quanto infinito; differente, in quanto effetto; identico differente, perché Infinito come effetto. Non è il vero infinito, ma l’infinito, come effetto, fatto, causato.

Come identico differente, l’universo è una differenza o distinzione in Dio; in Dio, e non fuori, appunto perché è infinito; se fosse finito, sarebbe semplice effetto, cioè fuori della sua causa.

Quest’idea dell’Universo in Dio come una differenza in Dio, è tanto contrastata, perché non si ha un concetto giusto di ciò che vuol dire Universo. Vuol dire: sistema, ordine, nesso, relazione universale. E ciò non solo è in Dio, ma non può non essere in Dio; non può essere che in Dio.

Identico: «È uno, immobile; non si genera (perché ha tutto l’essere); non si corrompe; non può né diminuire né crescere; perché infinito; non è alterabile, non è mutabile, non è misurabile.... è uno e medesimo; non è altro e altro; non ha essere e essere; non ha parte e parte.... è tutto indifferentemente, e perciò è uno; è tutto quello che può essere e in lui non è differente l’atto dalla potenza ».

Queste determinazioni sono le stesse determinazioni di Dio: Dio è per Bruno il tutto indifferentemente, e in lui non è differente l’atto dalla potenza.

Ma pure l’universo è differente: «Dico Dio termine interminato di cosa interminata, perché così Dio come l’universo è tutto infinito; ma Dio complicatamente e totalmente, l’universo esplicitamente e non totalmente. L’universo è tutto infinito, perché non ha margine, nè termine, nè superficie; non è totalmente infinito, perché ciascuna parte, che in quello possiamo prendere, è finita, e de’mondi innumerevoli che contiene, ciascuno è finito. Dio è tutto infinito, perché da sè esclude ogni termine, ed ogni suo attributo è uno ed infinito; è poi totalmente infinito, perché tutto lui è in tutto il mondo e in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente, al contrario della infinità dell’universo, la quale è totalmente in tutto e non in queste parti. E però Dio ha ragione di termine, l’altro di terminato, non per differenza di finito ed infinito, ma perché l’uno è infinito, e l’altro infinito e finiente ».

Adunque, ripeto, vi ha in Dio una differenza; e questa differenza — ciò è anche da notare — è essa stessa indifferenza: il tutto indifferentemente.

Dio dunque è indifferenza, che si differenzia indifferentemente.

Come Causa è indifferenza;

Come Causato è indifferenza.

La differenza è dunque pura forma. Questo è il difetto di Bruno (e anche di Spinoza). Ma anche come semplice forma è già un gran passo innanzi.

Come Infinito finiente Dio è già più che Sostanza Causa. Ma Bruno non sviluppa questo concetto del Fine. Questo concetto si riproduce — con più chiara coscienza — nei Gioberti; secondo il quale la vera infinità di Dio è apparso la preoccupazione o presunzione infinita del mondo. In Bruno non ci è vero Fine: non ci può essere, perché Dio è semplice Causa.


«L’universo comprende tutto l’essere e tutti i modi di essere; delle cose ciascuna ha tutto l’essere (tutta la sostanza: identità), ma non tutti i modi di essere.... Uno è l’ente, la sostanza e la essenza.... In essa si trova la moltitudine, il numero, ma come modo e moltiformità dell’ente; laonde non è più che uno, ma moltimodo, moltiforme e moltiformigurato.... Tutto ciò che fa differenza e numero è puro accidente, pura figura, pura complessione.... (La sostanza rimane sempre la stessa; è una, ente divino, immortale), diverso volto di medesima sostanza; volto labile, mobile, corruttibile, d’un’immobile, perseverante ed eterno essere.... Ciò che fa la moltitudine non è l’ente, non è la cosa, ma quello che appare, che si rappre-
senta al senso ed è nella superficie della cosa (1) (Auxilium imaginationis, diceva Spinoza).

Da questa sommessa comparazione io credo di poter concludere, che lo schema metafisico di Bruno e Spinoza è lo stesso, o almeno, che l’uno è precursore dell’altro.

---

LEZIONE SESTA

GIAMBATTISTA VICO

SOMMARIO


A) Da Bruno e Campanella a Vico corre un periodo di circa cento anni. In tutto questo tempo non vi ha un filosofo veramente originale in Italia; all’Italia non appartiene nessuna idea nuova. Cartesio, Spinoza, Locke, Leibniz non sono italiani. O piuttosto, i nuovi germi, nati in Italia, si formarono liberamente a sistemi fuori del nostro paese. Bruno diventa Spinoza; Campanella, Cartesio e (in quanto telesiano) Locke; la monade di Bruno, trasfigurata nell’Esse cognosco di Campanella, diventa la monade di Leibniz (rappresentazione assoluta del multiplice nella unità del pensiero).

Da Bruno e Campanella a Vico vi ha dunque come un vuoto nella storia del nostro pensiero. Perché Vico possa esser ben compreso, bisogna riempire questo vuoto colla storia della filosofia europea. Posti Bruno e Campanella, si vede — ora — la necessità di Vico; ma perché Vico nascesse, la necessità della sua nascita doveva manifestarsi e divenire una realtà storica: un fatto nella vita del pensiero umano. E ciò è dire, che dovevano mostrarsi in tutta la loro realtà i difetti della posizione di Campanella e di Bruno; anzi dovea prima compiersi questa posizione.
La posizione era questa: Dio è solamente Causa (causa efficienza), e perciò l'Universo è solamente Effetto.

Questa posizione annulla ogni distinzione essenziale tra i due universi: il naturale e lo spirituale, e assegna loro un'identica legge: la causalità o la semplice relazione causale.

Questa posizione è in generale il nuovo Naturalismo — di cui abbiamo visto le prime tracce, dopo la Scolastica, nel Cusanus —, applicato indifferenziamente alla considerazione della natura e dell'uomo; e la cui unica legge è la legge matematica o meccanica, e il metodo il processo dal principio alla conseguenza o dalla conseguenza al principio.

Ora l'uomo — il mondo umano — vuol dire libertà; e la libertà non è la semplice causalità.

Nella dottrina di Bruno non vi ha davvero libertà umana (né divina). In altri termini (così in Bruno come in Spinoza) è indiscutibile il concetto della Sostanza. Come il Modo può conoscere la Sostanza, la quale non conosce se stessa, e così essere superiore alla Sostanza stessa? Come l'uomo può elevarsi a Dio, se è semplice effetto? Come l'effetto ritorna alla Causa? E pure Bruno e Spinoza finiscono egualmente con questa contraddizione: — Bruno negli Erotici Furori, che sono appunto la liberazione dell'anima e la sua elevazione e unione con Dio; Spinoza nella parte quinta dell'Etica, che tratta della potentia intellectus, cioè de libertate humana, la quale per Spinoza è la stessa beatitudine (Amor Dei intellectualis).

Una semplicemente non può essere la legge della natura e dell'uomo.

L'essere naturale è immediatamente quel che è e può essere; è posto come qualche deve essere, e tutto il suo mondo è la sua nascita, che non è opera sua. L'uomo all'opposto fa se stesso, il suo mondo; e questo suo mondo è lui stesso: Carne della sua carne etc. Come uomo, come spirito, come mondo umano, egli è creatore di se stesso. — Con ciò non voglio dire — già s'intende — che egli crei se stesso come immediato uomo, come uomo animale o naturale.

In altri termini: È vero che tutte le cose sono in Dio. Sor-
Tale è, in brevi parole, il passaggio ideale e, direi quasi, logico da Bruno a Vico.

Perché questo passaggio fosse storico, era necessario che il Naturalismo (di Bruno) prendesse la sua forma schiatta e rigorosa nello Spinismo (e Spinoza richiede Cartesio, precorso da Campanella); che il principio della semplice efficienza si mostrasse in tutta la sua luce, come cartesianismo e come lockismo; che Leibniz posesse il concetto — sebbene imperfetto, cioè come identità immediata — dello spirito nella monade, e così protestasse contro il puro naturalismo (la monade in sé è più che causa efficiente); che, insomma, si vedessero e si intendessero le conseguenze della prima posizione.


Ho esposto altrove l’intenzione di Vico, quasi collo stesso suo parlare, così: «Finora i filosofi hanno contemplato Dio, non posso fare a meno di ridere ancb’io. E ridio non come avversario, ma perché... mi viene da ridere. In verità, tale è il decorso del tutto le formule, quando sono ridotte a non aver altro valore che quello di tre o quattro parole enfatiche messe insieme e sostenute dalla vaga rappresentazione, e capitano in mano de’soliti guastamentei. Non ci è angolo, dirò così, della presenza e della vita, in cui non l’abbiano portata e ficcata per forza, come un chiodo in un’asse, e credono che basti avere in tasca questo chiodo, per poter superare ogni difficoltà. Se devono dire, che piace, o che fa caldo, non sanno dirlo che incominciando dalla formula. L’Ente crea P resistente: dunque piace. L’Ente crea P resistente; dunque fa caldo, etc. E tutto questo, dunque, io lo so, e per esperienza oramai un po’lunga. Ma il ridicolo finisce qui, e la cosa diventa seria, quando si considera il nesso delle ricerche di Gioberti, la sua relazione con Rosmini, l’origine, dirò così, storica della formula e specialmente il significato di essa, come è espresso in tutti quei luoghi delle sue opere, specialmente delle postume, che non sono ne una paradisiaca del catechismo, ne uno sfoggio retorico. La cosa diventa seria, sebbene sia vero che la scienza non è una formula, e che il filo di Gioberti — diventato poi malattia cronica nel giobertian — era appunto quello di credere troppo all’efficienza delle formule.

Solo per l’ordine delle cose naturali; io più su innalzandomi contemplo in Dio il mondo delle menti umane, che è il mondo metafisico, per dimostrare la Provvidenza nel mondo degli animali umani, che è il mondo civile, ossia il mondo delle nazioni. Contemplando Dio solo per l’ordine naturale, cioè in quanto ha dato naturalmente l’essere alle cose e agli uomini e naturalmente lo conserva, i filosofi hanno dimostrato solo una parte o attributo della sua provvidenza; io lo contemplerò per la parte che è più propria degli uomini, la natura dei quali ha questa principale proprietà di essere socievoli, cioè come provvedute nelle cose morali politiche, ossia ne’ costumi civili, cui quali sono provenute al mondo e si conservano le nazioni. E questa nuova e più alta contemplazione è possibile, perché questo mondo civile è certamente stato fatto dagli uomini; onde se ne possono, perche se ne debbono, ritrovare i principii dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana. E de reca meraviglia, come tutti i filosofi si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, del quale perché l’io egli il fai, esso solo ne ha la scienza, e trascurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, del quale, perché l’avano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza degli uomini. Questo stravagante effetto è provenuto dalla miseria della mente umana; la quale resta immessa e sappiellita nel corpo è naturalmente inchinata a sentire le cose del corpo, e deve usare troppo sforzo e fatica per intendere se medesima. È pure l’uomo intanto si approssima a Dio, e questa scienza è d’un’specie veramente divina, in quanto il mondo che egli vuole con essa contemplare lo ha fatto egli stesso; perché in Dio il conoscere e il fare è una medesima cosa, e solo l’uomo parteccia della divina natura. La differenza tra l’uomo e Dio è, che l’uomo ha fatto a principio questo suo proprio mondo senza sapere ciò che si faceva, anzi credendo di fare tutto il contrario. E questa è come una benevol astuzia della Provvidenza; la quale senza forza di leggi, ma facendo uso degli costumi naturali, dice che i costumi naturali sono tanto libere di ogni forza, quanto appunto a quelli uomini cele-
brare la loro natura —, come una mente diversa, alle volte contraria e sempre superiore a’ fini particolari e ristrettì che gli uomini si propongono, ne fa mezzi per servire a fini più ampi e gli adopera sempre per conservare l’umana generazione. Così vogliono gli uomini usar la libidine bestiale e disperdere i loro parti, e ne fanno la castità de’matrimonii, onde sorgono le famiglie; vogliono i Padri esercitare modera-

tamente gli imperi paterni sopra i clienti, e sorgono le città; vogliono i nobili abusare la libertà signorile sopra i plebi, e vanno in servitù delle leggi, che fanno la libertà popolare; e simili. Questo, che fece tutto, fu pur Mente; perché il fece gli uomini con intelligenza; non fu Fato, perché il fece con elezione; non Casa, perché con perpetuità, sempre così facendo, escono nelle medesime cose. Questa Mente o Provvidenza è l’unità dello spirito che informa e dà vita a questo mondo di nazioni ».

Io devo considerare qui solamente questa unità dello Spirito, la quale è il nuovo Dio della filosofia, che sbalza di soglio l’antico (il Dio semplicemente Causa), e la vera negazione e il vero compimento della unità di Bruno e Spinoza: questa Unità, il cui concetto è la base e il principio in cui consistono e a cui ritornano tutti i concetti nuovi della Scienza nuova, e che è solo la possibilità reale di questa Scienza, cioè della filosofia della storia: questa Unità, che esige una nuova metafisica, la metafisica della mente umana, che procede sulla storia delle umane idee: quella metafisica, di cui Cartesio pose la base, quando disse: Pensare è essere (il vero essere); ma poi non ne fe niente, appunto perché non si avvide di tutto il tesoro che avea in mano, concependo in modo ristretto il pensare e perciò stesso il vero essere: quella metafisica, che non è il puro ontologismo — la vecchia metafisica fondata sull’essere —, ma che, appunto perché fondata nel pensare, è psicologismo, e appunto perché fondata nel pensare vero, cioè puro e non empirico, è psicologismo trascendentale, cioè il vero ontologismo: insomma, la metafisica della Mente, della Mente Umana, e non dell’Ente. Gioberti — che meglio intende e spiega se stesso — è in ciò di accordo con Vico (1).

Che cosa è dunque questa nuova e vera Unità, questa Unità dello Spirito?

Bisogna ripigliare — da questo punto di vista — la considerazione di Bruno e Spinoza.

« Chi vuol sapere i massimi segreti di natura, riguardi e contempli circa i massimi e minimi de’ contrarii ed oppositi. Profonda magia è trarre il contrario, dopo aver trovato il punto della unione ».

« A questo tendeva con il pensiero Aristotelico, ponendo la priorità, a cui è congiunta certa disposizione, come progenitrica, parente e madre della forma; ma non vi poté aggiungere. Non ha potuto arrivarsi, perché fermando il piè nel genere dell’opposizione, rimase inceppato di maniera, che, non discendendo alla specie della contrarietà, non giunse né fissò gli occhi allo scopo: dal quale errò a tutta passata, dicendo, i contrarii non poter attualmente convenire in un soggetto medesimo. (Bruno della Causa, Principio ed Uno).

Adundque, secondo Bruno, vi ha due cose a fare, che in verità sono una medesima; dati i contrarii, trovare il punto della unione; e trovato il punto della unione, trarre il contrario.

Sono una medesima cosa; giacché il punto della unione, che si dice trovato, non è veramente trovato — non è veramente unità de’ contrarii —, se da esso non si trae il contrario, cioè non si fa vedere che questo punto stesso si differenzia. Se non si

(1) Prot. II, 725-6: « La vita universale dell’esistenza è la evoluzione della mentalità, cioè la storia della coscienza da’ suoi primi principi sino agli ultimi progressi. Ogni realtà è coscienza o iniziale o attuale. La realtà non è tale, se non possiede se stessa, se in sé non si riflette, se non è identica a se medesima. E questa riflessione, medesimezza e la coscienza. Fuori della coscienza non vi ha nulla, ne nulla può essere. Esistenza, pensiero, coscienza è tutto uno. I vari gradi stati processi della realtà non sono altro che quelli della coscienza. Questo psicologismo trascendentale è il vero ontologismo. L’intuito di questo vero è la parie pollegrina e profonda del sistema di Pichte. Il resto è antropomorfismo. Cartesio ci prelude senza addursse, dicendo: lo penso, dunque sono. Ma non ebbe il merito sentore dei tesori che si accendono in questa sentenza ecc. »
trae da esso il contrario, ma si pone così estrinsecamente, questo punto non è il punto della unione.

Aristotele riceve i contrarii platonici: l'idea e il fenomeno (l'idea è fuori del fenomeno: dualismo), e fa di quella la forma, di questo la materia; questa è complicatamente e possibilmente quello stesso, che quella è esplicitamente e attualmente; l'una è l'esser meramente possibile, l'altro l'esser attuale. Così la relazione tra i contrarii non è più negativa come in Platonico, nel quale l'uno è l'essere, e l'altro il non essere. Ma è positiva: l'uno è l'essere attuale, l'altro l'essere possibile. Questa relazione positiva, questo uno essere, sotto i due aspetti della possibilità e dell'attualità, è il punto della unione aristotelico. Aristotele dunque procedendo da contrarii trova il punto della unione.

Ma lo trova davvero?

Bruno ha detto già, che non lo ha trovato; che «non conobbe l'Ente come Uno, per non aver profondato alla cognizione di questa» (la sua) «unità e indifferenza della costante natura ed essere».

Ora dica, che non ha saputo trarre il contrario; che, al più, si è arrestato al genere dell'opposizione, ma non è disceso sino alla specie della contrarietà.

La seconda critica è il compimento della prima. Aristotele non ha concepito l'Ente come Uno, perché non l'ha concepito come assoluta indifferenza; e non l'ha concepito come assoluta indifferenza, perché non l'ha concepito come coincidenza dei contrarii. Bruno seguendo il Casano, dice di concepirlo così: questo essere è il suo vantaggio sopra Aristotele. In realtà, questa indifferenza non è che la conseguenza esplicita della posizione aristotelica; giacché quella relazione positiva, quell'uno stesso essere sotto due aspetti, non è che l'esser indifferente. Ma non basta — ecco la seconda critica — dire: l'esser indifferente. Perché questo sia un vero concetto e non già un semplice presupposto; perché sia veramente l'essere indifferente, bisogna trarre da esso il contrario, non presupporlo; cioè, nel caso di Aristotele, non presupporre, ma derivare i due princi-
siero, e il pensiero non è tale che in quanto contiene o pone immediatamente o intuitivamente il suo contrario, l’essere. Il pensiero è quel punto (punctum mobile), che è insieme unire e tirare il contrario; il punto della unione è il punto stesso della differenza. Punto attivo, non morto; che unisce in quanto differenzia, e differenzia in quanto unisce. Similmente l’indifferenza come causa è oscura in Bruno, e si fa chiara in Spinoza. La Sostanza è Causa, attività, in quanto è il pensiero che contiene o pone immediatamente l’essere: l’essere è l’effetto del pensiero, è questo effetto è lo stesso essere del pensiero; il pensiero è causa sua. Infinità del pensiero, infinità dell’essere; Causa infinita, effetto infinito; Dio infinito, universo infinito. E la Sostanza è semplice causa, cioè sostanza, non soggetto, appunto perché è una posizione immediata dell’essere nel pensiero.

Adunque quello che è come implicito in Bruno (Sostanza Causa, cioè Indifferenza che si differenzia indifferente, ossia immediatamente), è chiaro in Spinoza. Questa chiarezza è il pensiero cartesiano.

Il pensiero, che contiene in sé e pone immediatamente l’essere, è la Causa. Causare: tale è la prima e immediata risposta all’esigenza di Bruno: tirare il contrario. Causare è tirare il contrario, ma in una forma immediata. Causare è pensare, ma pensare immediatamente. Causare senza pensare è impossibile. L’effetto è contenuto nella causa; e questa contenenza, che è produzione in sé, non è altro che pensiero, non già semplice essere. (Così la Sostanza è il Pensiero come immediata unità di se stesso e dell’essere: è l’Idea, ma non l’Idea Platonica).

Questa immediatezza è la Natura spinosiana, la nuova natura. Quindi il nuovo naturalismo.

Essere e pensare, immediatamente uno e immediatamente differenti: tale è il punto della unione e la derivazione spinosiana del contrario. Ora appunto perché immediatamente uno, essere e pensare non sono veramente uno; e appunto perché immediatamente differenti, non sono veramente differenti. Né la unità nè la differenza è reale: nè il punto della unione, nè la derivazione del contrario. Quindi si ha insieme: Parallelismo, e come unica legge degli due mondi, La relazione causale.

Questa determinazione, che sono la stessa determinazione, è il Naturalismo. È l’indifferenza differenziata indifferente; la Causa come Effetto, come semplice effetto. Così non si ha il vero Universo. Il vero Universo è fuori di questo Universo puramente formale.

Ma in Spinoza stesso c’è il principio della correzione di Spinoza: il principio del pensiero, il principio cartesianiano: solo bisogna intenderlo meglio (Psicologismo trascendentale). I due mondi paralleli, e che hanno una medesima legge (la causalità), non sono in sé davvero paralleli; giacché l’uno è l’esse objective e l’altro l’esse formatit; quello è dunque più che questo e lo contiene. Il pensiero contiene in sé l’essere, è l’essere oggettivo, e perciò non può esser parallelo all’essere, non può avere la stessa legge dell’essere; l’essere non deve essere eguale, ma sottoposto al pensiero, dire essere il fenomeno del pensiero.

Ecco Leibniz: la vera realtà è la monade, e l’estensione non è che il fenomeno delle monade.

Ma la monade è anch’essa qualcosa d’immediato, e perciò di naturale.

Ora Vico vede la vera differenza; nega davvero il parallelismo, distinguendo le due providenze, i due attributi, di maniera che uno di essi sia scala all’altro, e concipisce il pensiero, il punto di unione e la derivazione del contrario, come Sviluppo (Spiegamento); la natura è il fenomeno e la base propria dello spirito, il presupposto che lo spirito fa a se stesso, per essere veramente spirito, vera unità.

La vera Unità, il vero Uno, l’Unico è Sviluppo, sviluppo di se stesso: da se stesso, per se stesso, a se stesso: cioè veramente e totalmente Se stesso. Questo è il nuovo concetto, che più o meno espressamente, consapevolmente e inconsapevolmente, è l’anima di tutta la Scienza nuova: è il gran valore di Vico.
C) **Sviluppo** non vuol dire emanazione, semplice venir fuori, semplice eduzione; e non vuol dire semplice causazione, semplice posizione di un effetto. **Sviluppo** è moto, ma moto che è insieme riposo; non è andare da uno a un altro, ma da se a se, andare che è riandare; è produzione, ma produzione di se stesso; e non di se stesso come en passant, come meno di se, e però come non se stesso, come un altro (tale è l’effetto infinito della Causalità infinita di Bruno e Spinoza: pura esplicazione di quel che è complicato), ma di se come vero se stesso; è produzione, che è riduzione. **Sviluppo** è autogenesi.

Chi dice **Sviluppo**, dice gradi, stazioni, funzioni, forme diverse di attività. Ora quel che si sviluppa è il principio stesso universale della esplicazione, de’ vari gradi o funzioni. Questo principio — Psiche, Anima, Mente, Ragione, Pensiero, Spirito — dà a se stesso appunto in queste funzioni o forme una realtà determinata, e allora ha finito la sua esplicazione, quando è arrivato o meglio ritornato a se stesso; cioè quando si è attuato in una forma adeguata alla sua universalità o ideali-tà. Così tutte le altre funzioni della Psiche sono que’ gradi di esplicazione della Psiche stessa, nei quali la sua universalità o ideali-tà, che è il vero Principio, ha raggiunto solo una realtà particolare, non perfetta e universale. Perciò la Psiche — il Pensiero, la Mente — ha colto sue altre funzioni la segnata doppia relazione: da un lato ella è il loro principio, e così esse sono i suoi gradi di esplicazione; e dall’altro lato ella è il supremo e assoluto grado di esplicazione, ed esse sono gradi solamente relativi. (Principio e Fine).

Così quando si dice: «lo Spirito è senso, rappresentazione (immaginazione), pensiero », ciascuna forma è tutto lo spirito (il pensiero) in un suo grado di esplicazione, e il pensiero è il supremo grado, il vero Spirito.

Questo schema dello **Sviluppo** si può dire lo schema astratto della Scienza nuova: l’ultimo grado è per Vico la **Ragione umana tutta spiegata**. Così tutta la vita dello Spirito non è che Spiegamento di se: quello che io dico Sviluppo.

Ci è questo schema in Vico:

1. Come schema astrattissimo e, direi quasi, logico: **Uno, Molti, Uno**. È l’Uno che si pone — si spiega — come Uno immediato, come Molti, e come Uno vero e concreto: **Uno tutto spiegato**. «Sopra quest’ordine di cose umane civili corpulento e composto vi conviene l’ordine de’ numeri, che sono cose a-stratte e purissime. Incominciarono i governi dall’**Uno** colle monarchie famigliari, indi passarono a’ Pochi nelle aristocraticie erodie; s’inoltrarono ai **Molti e Tutti** nelle repubbliche popolari, nelle quali o tutti o la maggior parte fanno la ragion pubblica; finalmente ritornarono all’**Uno** nelle monarchie civili. I pochi, molti e tutti ritengono ciascuno nella sua specie la ragione dell’**Uno**. Così l’unanimità si contiene tutta tra le monarchie famigliari » (l’**Uno come principio»), «e le civili» (l’**Uno come fine»). (1) — È evidente, che questo movimento dell’**Uno** non è semplicemente deduzione, ma insieme riduzione (induzione); l’**Uno**, spiegandosi, non si disperde, ma cresce e insieme si raccoglie in se stesso: in modo e d’arte, direbbe Aristotele.

2. Come schema dell’animo umano o psiche individuale: **Corpo** (senso), **Favella** (immaginazione, fantasia), e **Mente**. «Non essendo altro l’uomo propriamente che mente, corpo e favella; e la favella essendo come posta in mezzo alla mente e al corpo; il certa intorno al giusto cominciò nel tempi muti dal corpo; di poi ritrovarle le favelle, che si dicono articolato, passò alle certe idee, ovvero formole di parole; finalmente, essendosi spiegata tutta la nostra umana ragione, andò a terminare nel vero delle idee d’intorno al giusto, determinate con la ragione dalle ultime circostanze de’ fatti; che è una formole informe di ogni forma particolare; ecc. » (2) — Al corpo (senso) corrispondono i tempi muti, perchè il senso è la percezione del semplice particolare, e finché l’uomo sente solamente e percepisce sensibilmente, non parla; la parola prospetterà una certa universalità della rappresentazione. Questo universale è quel che Vico

(1) S. Nova. 438.
(2) Ibid. 466-7.
Di questa psiche, che muove e dà vita a tutti gli individui che compongono una nazione, e che come la ragione e la personalità della nazione medesima si attua e spiega nella comunità politica, gli individui non hanno coscienza che nel corso del tempo, e specialmente come filosofi; la coscienza procede insieme coll'attuazione. Essa è la stessa provvidenza, considerata per rispetto a un popolo particolare, e pur sempre per rispetto al fine universale del mondo umano. Così lo spiegamento della ragione umana è lo spiegamento stesso della ragione eterna. Di questa ragione e del suo fine, gli uomini a principio non sapevano nulla; credono di fare soltanto il loro interesse particolare e immediato e conseguire solo i loro propri fini, e non fanno che servire di mezzi, come ho già notato, a fini più alti ed eterni. La vita degli uomini, così considerata, sarebbe qualcosa di comico, se questa astuzia della provvidenza non fosse la umanità stessa che si fa strada e si produce mediante l'attività particolare degli individui e del popoli. L'umanità è appunto questa eterna catena di cause ed effetti, che non è nella intenzione immediata del soggetto operante, e nondimeno è contenuta virtualmente nell'azione e nasce da essa come quel che vi ha in essa di vero e sostanziale. L'azione, come tale virtualità infinita, sorpassa il fine e la stessa esistenza finita dell'operante. Intanto, l'uomo, che opera così, è libero, e perché ha il suo proprio interesse immediato nella l'azione, e perché il grande effetto, che non era il fine proprio di quella, non realizza una natura estranea all'uomo, ma la stessa natura umana. « Jura a Dei posita sono state dette le ordinazioni del diritto naturale delle genti. Ma succeduto poi il diritto naturale delle genti umane......, sopra il quale i filosofi e i morali teologi si alzarono a intendere il diritto naturale della ragione eterna tutta spiegata: tal motto passò accanitamente a significare il diritto naturale delle genti ordinato dal vero Dio » (1) (Dio umano) — « Si rifletta... alla semplicità e naturalezza, con che la provvidenza ordinò queste cose degli

(1) Pag. 286.
uomini, che per falsi sensi gli uomini dicevano con verità che tutte facessero gli Dei » (1).

La vita della psiche nazionale ha tre gradi, o come dice Vico, tre età; le quali in generale corrispondono al senso, alla rappresentazione e all'intelletto, che si potrebbero chiamare le tre età della psiche individuale. Quindi i tre costumi, i tre diritti naturali, i tre governi, le tre lingue, i tre caratteri, ecc. ecc. (2) L'ultimo grado è sempre il più perfetto: quello, come ho già fatto osservare, della ragione umana tutta spiegata. Lo schema di questi tre gradi è il seguente:

L'uomo, la nazione, il genere umano è a principio unito immediatamente alla natura, al mondo esterno e visibile; è dominato e come affascinato da essa. Questo legame e dipendenza è la prima religione; ma religione sotto una forma falsa. La natura è Dio, e ogni cosa naturale è divina. L'uomo non ha ancora coscienza di sé come distinto e opposto alla natura; la natura è tutto, l'uomo è niente; tutto quel che fa l'uomo è opera della natura, e perché divino. È un falso divino, appunto perché è tutto naturale, e non umano.

Poi l'uomo comincia a distinguersi dalla natura, senza però romperla con essa. È una distinzione ancora naturale; la natura rimane come fondamento; l'uomo non è ancora davenport uomo. L'uomo si distingue dalla natura; ma questa distinzione è fatta nella natura stessa, e perché nell'uomo. Prima il naturale era tutto divino: ora vi ha una doppia natura, alta e bassa, divina e bestiale, e perché una doppia classe di uomini: uomini affatto naturali, bestiali, e uomini mezzo divini, non naturali, ma figli della natura (buona, degli Dei). Il buono non è più un immediato, anzi l'immediato è il male: i cattivi sono gli uomini che non si sono ancora distinti dalla natura. Il buono dunque, come qualcosa di derivato e mediato, è un'opera mezzo umana; e i buoni — gli ottimi — sono coloro che hanno fatta quella distinzione, senza però troncare ogni legame colla natura: la nobiltà naturale. La nobiltà è nella nascita;

ma non ogni nascita fa nobile: ci vuole una certa nascita. E ciò vuol dire: non ogni natura è divina, ma solo una certa natura. Questo certo è un'opera umana: una distinzione fatta dall'uomo stessò, sebbene non in sé — nella sua umanità —, ma nel seno stesso della natura. Così la divinità, che prima per l'uomo era solo la natura, comincia ad essere qualcosa d'umano, ma non è ancora davvero umana.

Finalmente l'uomo si pone come uomo; il divino è l'umanità stessa dell'uomo. Quindi non più distinzioni o classi naturali; ma tutti gli uomini hanno lo stesso diritto. La nascita non fa differenza. Rimangono le distinzioni; ma sono puramente spirituali, umane: opera dell'attività stessa dell'uomo libero.


(1) Pag. 284.
(2) 406 e segg.
i gradi — tutto lo spirito — in ciascuna nazione. Egli non ammette una nazione solo senso, un'altra solo immaginazione, etc; ma riconosce la pienezza de' tempi — i tempi umani — in ogni nazione; di maniera che da una parte lo sviluppo di ciascuna nazione ha come sua finale tendenza il trascendere i limiti della sua nazionalità naturale ed entrare appunto nel temi umani (che fauno tanta paura a' nostri bramani); e d'altra parte lo sviluppo dello spirito universale a traverso le nazioni non è solo correre, ma ricorrere, non è solo andare, ma riandare. Coloro che parlano con tanta leggerezza del risorgo vichiano, come di un'anticaglia, e si rappresentano il progresso umano come una linea retta indefinita — senza capo né coda —, dovrebbero pensare almeno, che l'India ebbe i suoi tempi umani nella nuova religione (in Budda), la Grecia nella nuova filosofia (Socrate), e Roma nel nuovo diritto.

Pare, che Vico ammetta questa unità dello spirito — l'unità come sviluppo — solo nel mondo umano, e tra questo e il naturale (tra le due provevità) non veda altro che la differenza, e così non arrivi al nuovo concetto (alla nuova unità) del Tutto. In fatti, egli dice del mondo naturale: « perché Dio egli il fece, esso solo ne ha la scienza ». Chisando questo luogo si potrebbe dire: « in Vico non solo è espressa una differenza essenziale tra i due mondi, ma manca quella unità universale, che Bruno e Spinoza concepireno, se non altro, come Sostanza; anzi, invece della nuova unità spirituale e del nuovo significato della natura come momento dello spirito, Vico afferma la superiorità di quella su questo, appunto perché la provvidenza naturale è tutta divina e saputa solo da Dio, e l'umana è divina e umana insieme, e saputa così dagli uomini come da Dio. In tal modo, la tanto vantata differenza posta da Vico tra i due mondi, non solo non è un passo innanzi, ma è davvero un passo indietro; perché riduce a niente il grand pregio del Naturalismo, che era appunto la unità, sebbene in una forma falsa, dell'universo corporeo e dello spirituale. » Certamente in Vico non è espresso il nuovo concetto come unità del Tutto; ma questa unità è implicita nel suo concetto dello spirito, ed è una conseguenza necessaria di tal concetto; appunto perché l'unità dello spirito è sviluppo, tale deve essere anche l'unità del Tutto. Questa unità è la Provenienza; e se la provvidenza umana è sviluppo, non si sa intender pare che tale non debba essere la provvidenza in sé stessa come unità delle due provevità. E già Vico, annunziando la sua nuova contemplazione e mettendola più sì dell'antica (della naturale), considera la seconda provevità (delle menti umane) come superiore alla prima (Dio, in quanto ordine delle cose naturali). E d'altra parte, l'uomo è in sè le due provevità (la loro unità); e non più nel senso, che all'uomo come essere naturale si aggiunga esteriormente l'uomo come mente, ma nel senso, che la mente (la provvidenza umana) contenga in sé come momento e sorpassi l'essere naturale, e solo così sia quello che è. L'uomo a principio fa il suo proprio mondo, e non ne sa niente, o sa tutt'altro di quel che fa davvero; di maniera che anche di questo mondo si può dire quel che Vico dice del mondo naturale: Dio solo ne ha la scienza. Poi, l'uomo sa quello che fa; ed ha del suo mondo, come Dio, la sua scienza anche lui, e questa scienza è il vero mondo umano. Si vede, che quella unità che è l'uomo o il mondo umano, — e che pare l'unico scopo della contemplazione di Vico —, in sè o quanto alla sua essenza è quella stessa che è il Tutto, e Dio medesimo come punto d'unione de' due infiniti attributi.

Lo schema dunque di Vico è non solo lo schema del pensiero astratto e della psiche umana individuale, nazionale e universale, ma anche dello spazio e di Dio stesso. Vico rappresenta la prima negazione del parallellismo; la differenza reale de' due attributi; e in luogo della Sostanza lo Spirito.

D) Tale è l'unità dello spirito di Vico. E un intuito profondo, una divinazione, una profezia, nata dalla seria e intima contemplazione del reale umano, della realtà dello spirito. Vico è la realtà umana — il positivo umano —, che parla a sè stesso che s'intende. Prima di Vico non l'aveano inteso. Ave-
vano considerato l'uomo come psiche astratta, non concreta. Vico è il primo autore d'una psicologia dei popoli. Aveano intesa la realtà umana — la vita dello spirito — naturalmente, non spiritualmente. Vico è una vera cometa tra i naturalisti e i matematici del secolo decimattavo.


LEZIONE SETTIMA

PASQUALE GALLUPPI

SOMMARIO


La unità, il vero punto di unione — quello che è insieme unire e trarre il contrario — era per Bruno la Causa.

Ma questo punto era oscuro in Bruno, e si fa chiaro solo in Spinoza mediante Cartesio. Appariva come coincidenza, e non già come contenenza o insidenza.

Il pensiero cartesiano, che contiene in sé e pone immediatamente l'essere, è la chiarezza di Bruno. Questo pensiero è la Causa: la unità come Causa.

Per Vico il vero punto di unione — che unisce e trae il contrario — è Sviluppo.

Sviluppo è più che Causa. Non è procedere da sé a un altro —, da sé a sé come diminutum — e perciò non procedere; ma è da sé, per sé, a sé al vero Sé.

In Vico manca la chiarezza dello Sviluppo. Questa chiarezza è il nuovo pensiero, il nuovo Cogito ergo sum, il nuovo
Cartesio, e quindi il nuovo Spinoza. È il conoscere di Kant, l'Io di Fichte, la Ragione di Schelling, lo Spirito assoluto di Hegel: la sensibilità di Galluppi, come percezione immediata del me e del fuor di me, la percezione intellettiva di Rosmini, la formula di Gioberti.


Questa esigenza d'une nuova metafisica è la esigenza stessa che fa la filosofia europea nel secolo di Vico. Questa esigenza, fatta dalla filosofia Europea, vuol dire: dissoluzione della filosofia che ha il suo principio in Cartesio (e Locke), e la necessità di una nuova filosofia.

Questa nuova esigenza è Kant.

Kant è la dissoluzione di tutta la filosofia europea dopo Cartesio, e la nascita della nuova filosofia.

Kant è filosofo europeo: risultato del movimento della filosofia europea: risultato chiaro, evidente, cosciente: una conseguenza logica, che si mostra conseguenza e realtà storica.

In Vico all'opposto questa stessa esigenza — nella sua relazione colla filosofia europea del suo tempo — è oscura: è una anticipazione, come è un'anticipazione il concetto dello Sviluppo. Ecco perché è oscura. Vico concepisce lo Sviluppo ed esige la nuova metafisica, prima che la vecchia filosofia — quella di Cartesio e Locke — sia esaurita; prima che la corruzione sia venuta a tal punto che sia generazione; prima di Wolf e Hume.

In questo senso Vico è precursore dell'avvenire: cioè quegli che pone qualcosa che è vero e ha da essere, perché è il risultato necessario di quel che è attualmente — il nuovo mondo, contenuto nel vecchio, e di cui, come si dice, il vecchio è gravido —; ma lo pone prima che sia venuta la pienzza dei tempi; quasi un parto precoce: un parto estemporaneo. Questo parto non è un falso parto. Quel che talvolta si dice parto, è semplice eduzione. Quel che si educe, è già formato, è già generato, già partorito. Allora il parto — il venir fuori — è, direi quasi — più una faccenda meccanica, che altro; il concepimento è tutto; questo è il difficile. Questo concepimento è Vico. È la nuova vita — l'infante posta, intuita, prima che si stacchi da sè dalla vecchia vita, dalla vita della madre.

In questo senso — quando si considera che Bruno è in sé Spinoza, e Campanella Cartesio, e Telesio Bacon e Locke — quando si considera quel che è Vico —, si può dire che l'ingegno italiano sia ingegno precursore. È stato tale: e questa è la sua eccellenza, e insieme la sua imperfezione.

Adunque la chiarezza della esigenza di Vico è la filosofia del suo tempo e dopo del suo tempo sino a Kant: è tutto il secolo decimottavo. La chiarezza dello Sviluppo è Kant e tutta la filosofia dopo Kant. In generale la chiarezza di Vico è il decimottavo e il decimono secolo.


Quella doppia direzione vuol dire: distinzione e opposizione de' due contrarii, posti come immediatamente uno da Cartesio. È la loro divergenza: l'apparizione della loro differenza. Ma nella loro divergenza, nella loro ultima divergenza, già manifestano la loro unità, la loro nuova unità: non più quella di prima, la cartesiana.

Nella loro ultima divergenza quelle due direzioni sono il Conoscere: il conoscere come concetto, come semplice intelletto, e il conoscere come percezione (intuizione), come sem-
plice senso. La loro unità — la nuova unità — è dunque il conoscersi, o meglio il puro conoscere.

Ho detto: il puro conoscere; puro, cioè non empirico, ma trascendentale. Quindi il psicologismo Kantiano è in se trascendentale. In questo concetto è il gran significato del Kantismo.

Il conoscere — questa è la scoperta di Kant — è un immediato (un originario), che consta di due immediati (di due originari), almeno appaiono così, che sono il pensare ed il sentire, il concetto e l’intuizione, l’universale ed il particolare, il così detto a priori e l’a posteriori. Nel conoscere, l’immediato non è il solo concetto, come voleva il Cartesianismo, né la sola intuizione come voleva il Lockismo. Col solo concetto non si conosce nulla (il concetto è vuoto) e però è falsa l’idea immediata o innata cartesiana; e d’altra parte, colla semplice intuizione nè meno si conosce nulla (l’intuizione è clea), e però è falsa la percezione o l’idea Lockiana. Adunque il conoscere è un’immediato sui generis: un’immediato che è immediatamente due immediati, una mediazione immediata (originaria), una unità, che non risulta dagli elementi di cui consta come l’effetto dalla causa, e perciò non è a posteriore ad essi; e che nè meno produce essa i suoi elementi, come la causa produce l’effetto, e perciò non è anteriore ad essi. Posteriore: i due elementi, presi per sé, non sono niente senza la loro unità — il conoscere — ; e perciò non possono produrli. Anteriore: il conoscere non è niente senza i due elementi, e perciò non può produrli. Il conoscere adunque non può essere nè semplicemente effetto o risultato, nè semplicemente causa o principio. Da una parte, il conoscere non può essere senza i due elementi; dunque il conoscere è risultato. E d’altra parte, gli elementi non possono essere senza il conoscere; dunque il conoscere è principio. Adunque il conoscere — non essendo nè semplice risultato nè semplice causa — è insieme risultato e causa. Ma di che? Di se stesso. Esso è il risultato dei suoi elementi: e gli elementi sono l’effetto del conoscere. Adunque il conoscere è l’effetto del suo effetto, cioè la causa di se stesso: *Causa sui* (1).

Eccoci, come pare, ritornati a Cartesio e Spinoza. E pure non è vero, Cartesio dice: *Pensare è essere*. Qui l’essere è contenuto nel pensare, è l’effetto del pensare; non è tutto il pensare, non è tutto la realtà del pensare, l’adeguatezza del pensare, ma meno di quel che è il pensare; è, insomma, il pensare come *ens diminutum*. È un semplice giudizio, un giudizio immediato. — Il pensiero è dunque qui causa di un’altra, più che di se stesso, cioè di se stesso come altro, e non come se stesso.

Kant al contrario vuol dire: *Pensare (conoscere) è essere* (senso, intuizione); *essere è pensare* (concetto); adunque pensare è pensare.

Pensare è essere

essere è pensare

Pensare è pensare

Conoscere è conoscere. Qui non abbiamo più un giudizio, ma un sillogismo.

Questo è il nuovo *Cogito ergo sum*, la nuova unità. Non è una unità vuota, *A=A*, pensare è pensare, come pare considerando solo l’ultimo giudizio. È una unità piena, concreta, perché è il risultato di due mediazioni: il pensare (il risultato) a cui si ritorna, è l’attualità assoluta del pensare da cui si comincia.

Questa unità non è dunque una semplice e monotona ripetizione di sé (*A=A*); non è l’Uno che produce l’Altro, e si degrada, si perde; ma è l’Unità che produce se stessa, come Unità, come vera Unità. L’Unità qui è il prodursi come Unità; e perciò è produrre se stessa, producendo i suoi opposti elementi e unendoli.

Questo è il vero punto della unione: il vero unire e trarre il contrario insieme.

Produrre se stesso, producendo e riducendo i suoi propri elementi opposti, è svilupparsi (spiegarsi). L’unità Kantiana — il conoscere — il nuovo *Cogito*, è dunque l’unità dello spirito di Vico, l’unità come *Sviluppo o Spiegamento*: come Processo. Questa unità è ciò che Kant chiama unità sintetica a priori, originaria, della coscienza. In essa è la possibilità e il vero significato del giudizio sintetico a priori.
Kant vuol spiegare la conoscenza empirica, reale, concreta: la esperienza. Ora la spiegazione della conoscenza empirica non può essere la stessa conoscenza empirica: ciò non sarebbe una spiegazione. La spiegazione del conoscere empirico è il puro conoscere: il conoscere, come dice Kant, trascendental.

Conoscere puro o trascendental è il conoscere, che è la possibilità del conoscere; che è fondato a ogni conoscere; il concetto del conoscere, senza il quale il conoscere non sarebbe tale. Il giudizio sintetico a priori è la possibilità di ogni giudizio, il giudizio come giudizio, il giudizio puro, trascendental.

Il giudizio puro, sintetico a priori, non è un dato giudizio, un giudizio empirico. Esso si fonda nella unità sintetica originaria; è (nel vero senso) questa stessa Unità, e come questa non consta di elementi empirici.

Essa non è, come si crede, l'unità di due concetti, de' quali l'uno non è contenuto nell'altro. È l'unità della intuizione e del concetto, del senso e dell'intelletto. Ed è l'unità di una data intuizione e di un dato concetto, ma della intuizione come intuizione e del concetto come concetto. Se il conoscere è la unità — quella tale unità già spiegata innanzi — del senso e dell'intelletto, spiegare il conoscere è spiegare questa unità: è far vedere come senso e intelletto fanno uno, cioè il conoscere: il senso come senso, come puro senso, e l'intelletto come intelletto, come puro intelletto: cioè intuizione pura, concetto puro. (Prima di Kant non si pensava alla intuizione pura, e nè meno al concetto puro nel vero senso). (Gran merito di Kant è la scoperta del puro, specialmente della intuizione pura). Ora la intuizione pura è il tempo, e quindi lo spazio; il concetto puro è la categoria. Quindi estetica e logica trascendentali, puro. Adunque il problema è: Come è possibile l'unità del tempo e della categoria (della intuizione pura e del concetto puro)?

Tale è il significato della questione: Come è possibile il giudizio sintetico a priori? E lo stesso che domandare: come è possibile il conoscere? Ciò: come è possibile quella unità sintetica originaria? L'Unità come Sviluppo?

Infatti, non è già che senso ed intelletto siano dati così come opposti, come l'uno la negazione dell'altro, e si tratti di unificare; nè che sia data l'Unità, e si tratti semplicemente di trasformare gli opposti. Si tratta invece della Unità che pone se stessa, ponendo e unendo gli opposti: della Unità come Sviluppo.

Sviluppo; quindi in altri termini: Come l'unità (il conoscere) si pone da prima come senso, per sorsi poi come intelletto, cioè come vero conoscere?

Intelletto (conoscere) è senso

Senso è intelletto (conoscere)

Intelletto (conoscere) è intelletto (conoscere)

Questo è il Problema — Come l'intelligibile si fa sensibile, e il sensibile intelligibile, e perciò l'intelligibile vero intelligibile? — Come l'intelligibile si fa sensibile, e l'intelligibile poi diventa sensibile? — Come la pura idea si fa immagine, e la sua immagine, e perciò lo spirito vero spirito? — È il problema della Creazione: il nuovo problema. È il problema dello Spirito, che in Kant si presenta come problema del conoscere.

La Critica di Kant è dunque psicologismo; ma psicologismo trascendental. Il suo difetto, come si vedrà poi (1), è di non essere veramente trascendental, di essere poco trascendental.

B) Il problema del conoscere è il problema de' due nostri filosofi Galuppi e Rosmini. Tutti e due pigliano questo problema da Kant; e senza saperlo — forse — essi rispondono alla esigenza da Vico.

Come rispondono?

Galuppi scrive una Critica della conoscenza, nella quale mostra grandissima erudizione e molto acume. Conosce assai bene la storia della filosofia da Cartesio a Kant; non così i Greci e i Tedeschi. Manca della conoscenza del fondamento e della corona dell'edificio della storia della filosofia. Quindi non conosce bene quel che conosce.

(1) V. la Lez. seg.
Pare pretto empirista, un nuovo Locke, puro psicologista. Procede empiricamente, colla semplice osservazione; nega il giudizio sintetico a priori, e non intende il senso di questo problema, come l'ha bene inteso il Rosmini; pare insomma di tutt'altro infetto, che di Kantismo.

E con tuttociò è Kantista; è Kantista quasi senza saperlo, quasi suo malgrado, per una forza superiore alla sua volontà.

Ègli dice: sensibilità interna (la coscienza) e sensibilità esterna; e su questa doppia base che — come sensibilità — è una sola, edifica tutto l'edificio del sapere, mediante l'intelletto vuoto, senza forma, e il volere. La sensibilità dà i materiali; l'intelletto e il volere fanno il resto. Così Galluppi dalla percezione sensibile si eleva gradatamente sino a Dio. È di Dio solo che è, ma non sa cos'è l'Essere supremo. Così Galluppi pare Lockiano: anche Locke comincia dal senso, che dà il materiale, lavora questo coll'intelletto e col volere, che sono vuoti, senza forma essenziale, e riesce all'astratto Essere supremo.

Ma già, in primo luogo, il volere di Galluppi non è perfettamente vuoto. Come volere etico, esso ha una forma, una originalità: quindi i così detti giudizii sintetici a priori pratici. Questi gli ammette. Essi scaturiscono dalla potenza produttiva della ragione; dall'unità sintetica dello spirito.

In secondo luogo, è vero che noi ci eleviamo dalla percezione a Dio. Ma noi non potremmo elevarcì a Dio e nè meno al concetto dell'universo come tale, come cosmo, ordine, sistema, se lo spirito non creasse dal suo proprio fondò alcune idee, cioè non fosse una unità sintetica originaria. Così oltre alcune idee semplici, identità, diversità, ecc., la stessa idea di unità deriva, secondo Galluppi, dall'unità sintetica dello spirito.

In terzo luogo, egli chiama la coscienza in generale dell'Io e del non-Io (me e fuor di me), sensibilità; la quale afferra la sostanzialità dell'Io e del non-Io immediatamente, direttamente; e perciò è senso, non giudizio (non intelletto): ricettività, non spontaneità. Galluppi non s'accorge che la sua sensibilità è tale solo di nome, e che quella sostanzialità dell'Io e del non-Io è tutt'altro che percezione sensibile, e non è altro che il contenuto necessario e originario della coscienza di sè (Kant e Fichte), cioè il puro conoscere: quel conoscere, che Galluppi vuole appunto combattere col suo realismo fondato nella percezione.

Infatti, Galluppi distingue tre cose: la sensazione, la percezione della sensazione e la coscienza, e l'oggetto della sensazione. Egli dice: «la coscienza di qualunque sensazione è inseparabile dalla coscienza del me». Ciò è vero, ma questa coscienza, e in generale la coscienza, non è senso interno; e Galluppi stesso la distingue dalla sensazione come tale; essa è intelletto, o senso divenuto intelletto. Come va dunque che Galluppi chiami la coscienza anche sensibilità interna? Ammesso che la coscienza della sensazione sia inseparabile dalla autoconoscenza, ne segue forse che la stessa sensazione come tale sia quest'autoconoscenza? La sensazione come tale non è coscienza; cioè la coscienza non è sensibilità. Qui dunque Galluppi sbaglia, e si contradice. Si contradice, perché se la coscienza è la stessa sensibilità interna, coscienza e sensazione devono essere la stessa cosa. Se la sensazione è distinta dalla coscienza della sensazione, e la coscienza è sensibilità, cioè sensazione, dobbiamo avere una sensazione della sensazione. Ma la così detta sensazione della sensazione non è sensazione (è intelletto), e Galluppi sbaglia tenendola per tale. Ciò vuol dire, che il puro senso, la pura sensazione, non è l'Io; l'Io è essenzialmente un a priori; non è posto da altro, ma pone se stesso. Galluppi potrebbe derivare dalla sensazione come tale quello che egli chiami il sentimento della sensazione, cioè la Coscienza.

Oltre a ciò, Galluppi dice: «la sensazione è di sua natura oggettiva; è la percezione immediata dell'oggetto, ecc.» Ma quale sensazione? La sensazione come tale, ovvero la sensazione in quanto percepita, cioè la coscienza stessa della sensazione? Galluppi scambia la seconda colla prima e attribuisce alla prima ciò che è proprio solo della seconda, cioè non più della sensazione, ma della coscienza, dell'intelletto. Non è la
sensazione come tale che percepisce l'oggetto (Rosmini ha ragione: la sensazione non ha oggetto, ma termine soltanto), ma si la coscienza della sensazione: cioè, la sensazione come oggetto della coscienza (Galluppi stesso dice: l'oggetto della coscienza è la sensazione) diventa essa stessa l'oggetto (l'oggetto reale). In altre parole, l'oggettività non appartiene alla sensazione, ma all'autocoscienza. Se Galluppi avesse ben posto mente alla sua distinzione di sensazione e coscienza della sensazione, sarebbe entrato nella buona via; avrebbe attribuito l'oggettività non alla sensazione come tale, ma alla sensazione in quanto intesa. E il fatto curioso è, che l'oggettività ch'egli vuol vendicare alla sensazione non è altro che l'oggettività in generale, quella appunto che consiste nell'autocoscienza; ciò ch'egli chiama il fuor di me non è altro che il non-io in generale, non è l'esteso, non è il corpo, ecc. Ma se si tratta di ciò, perché combattere quelli che parlano di oggettività reale e la provano col ragionamento? Galluppi, dicendo: la sensazione è la percezione immediata dell'oggetto, ha ragione se per sensazione si intende la coscienza, e per oggetto l'oggettività in generale, il non-io come tale; giacché nell'autocoscienza l'Io e il non-io sono posti immediatamente; il ragionamento fondato nel principio di causa, di ragione sufficiente, ecc., non ci entra. Quelli che Galluppi vuol confutare, perché non attribuiscono alla sensazione l'oggettività, parlano di oggettività reale, ed hanno ragione; giacché, se è vero, che senza la sensazione non si ha l'oggetto reale, senza l'intelletto non solo non si ha l'oggetto, ma senza l'intelletto stesso come ragionamento della causa, ecc., non si ha l'oggetto reale, un non-io reale.

Gioberti critica così Galluppi: "Il concetto di corpo include due elementi, la sostanza intima o forza, e le proprietà o modificazioni. La sensazione del Galluppi ci porge il secondo elemento, che consiste nei sensibili, ma non il primo, che è schiettamente intelligibile." (1). Questa critica vale contro la sensazione in generale, ma non contro la sensazione del Galluppi.

(1) Introd. vol. II, 193, ediz. Losanna.
gare la unità della intuizione e del concetto, del senso e del l'intelletto: la unità come fatto, il fatto della unità.

Questa spiegazione non può essere essa stessa un fatto, una esperienza, un conoscere reale, empirico: se fosse un fatto, una esperienza, avrebbe bisogno di essere spiegata, e perciò non sarebbe una spiegazione.

La spiegazione del conoscere — non potendo essere il fatto stesso del conoscere — deve essere l'idea (essenza, possibilità reale) del conoscere: il puro conoscere, il conoscere trascendentale.

Sino a Kant i filosofi non avevano compreso il problema del conoscere; non l'avevano posto, come dovuta esser posto. Avevano preso il conoscere un elemento del conoscere, non il fatto del conoscere; e questo elemento — preso per il fatto del conoscere, per tutto il conoscere — questo fatto falso, cioè monco, valeva per la stessa spiegazione del conoscere. L'intellettualismo piglia per conoscere il semplice pensare (il concetto), e questo fatto — questo dato immediato — è per esso la spiegazione del fatto. L'empirismo piglia per il conoscere il semplice percepire, e questo fatto è per esso la spiegazione del fatto.

Pensare, Percepire, Conoscere non sono la semplice realtà, ma la realtà conciante, la realtà come psiche: la Psiche. Così tutta la filosofia moderna da Cartesio sino a Kant, in quanto le sue stazioni e quindi i suoi problemi sono il pensare, il percepire, il conoscere, — in quanto il suo universale problema è la Psiche — si può dire psicologismo. Ma l'intellettualismo e l'empirismo sono psicologismo immediato, imperfetto, falso; e ciò per due ragioni: 1° perché pigliano per la psiche (per la realtà conciante) un fatto monco e quindi falso; 2° perché pigliano questo fatto stesso come spiegazione del fatto, di tutto il fatto.

Kant all'opposto studia il fatto (la psiche) nella sua integrità, come conoscere; e cerca la spiegazione del fatto non in un fatto, ma in ciò che trascende il fatto, e che perciò è la spiegazione del fatto. La spiegazione del conoscere è il puro conoscere.
re. Con Kant comincia dunque il vero e nuovo psicologismo, il psicologismo trascendentale.

Confondere i due psicologismi, e chiamare Kant psicologista come i cartesiani e i wolffiani, è non conoscere la profonda differenza che corre tra quello e questi.

Il puro conoscere è quella nuova unità (il nuovo pensiero, il nuovo Cogito (1)) che è il puro conoscere, non è il conoscere e la unità come fatto — come esperienza, — ma il conoscere e l'unità come fare, farsi, fare se stesso. Il fare o farsi trascendente il fatto: è la ragione, l'idea, la spiegazione del fatto. Il fatto, preso così per sè, senza il fare, è come il corpo senza anima.

Ora il conoscere (la realtà consciente, la Psiche) è tal fatto, che il fare o farsi non può essere semplice fare o causare, ma fare che è Sviluppo. Aver visto ciò — sebbene non chiaramente, come mostrerò più innanzi, — tale è il gran merito di Kant. Cartesio e Locke non aveano ben compreso il fare, che è la Psiche. Cartesio l'avea compreso come semplice causa, come attività immediata, come qualcosa d'innato (di naturale); Locke come il fare di altro, e perciò come semplice effetto (risultato della impressione degli oggetti). Kant, invece, concepisce la Psiche — il conoscere — nè come fare che è semplice causa nè come fare che è fare di altro o semplice effetto: ma come causa e effetto insieme di altro, e perciò causa vera di se stessa: come Sviluppo. Cartesio avea detto semplicemente: Pensare è essere; Locke: essere è pensare. Kant dice: Pensare (intuizione, immaginazione, concetto) è pensare (2).

La Psiche, la realtà consciente, il Cogito ergo sum, non più come giudizio, ma come sillogismo: tale è il significato dell'unità sintetica a priori; di quella unità che è il puro conoscere, e perciò la spiegazione del conoscere.

Questa unità sintetica originaria — che è in sè Sviluppo — è il fatto del conoscere come fare.

Ma Kant non comprese bene questo fare che è Sviluppo, ciò è

(1) V. Lenz, antecedente.
(2) V. Lenz, antecedente.

la sua stessa Unità sintetica originaria, e perciò non comprese bene la Psiche, la realtà consciente. La chiara intelligenza di questa Unità e perciò la soluzione del problema della Psiche, è il compito dei filosofi posteriori. Questi filosofi sono il vero Kant.

Kant comprese questa Unità — che in sè non è nè semplice intelletto nè semplice senso, nè il loro semplice risultato, ma sempre tutta se stessa, cioè spirito, intelletto, pensiero, che si fa senso, e come senso si fa intelletto, e perciò vero e reale intelletto (coscienza, cioè coscienza di sè, che si fa coscienza di altro, e come coscienza di altro si fa coscienza di sè, e perciò vera coscienza di sè) — Kant comprese questa Unità come uno de' suoi opposti, come semplice Io penso, come semplice intelletto, come semplice categoria; o, meglio, separò di nuovo l'intelletto e il senso, la categoria e l'intuizione, e fece consistere l'Unità, il conoscere, nell'applicazione — direi quasi esterna — della categoria all'intuizione. Così comprese la Unità — il conoscere — come semplice risultato: come risultato di questa applicazione. Ovvero, se la comprese come principio, la identificò come principio colla semplice categoria, quale attività unificatrice del vario della intuizione, dato fuori della unità stessa e non prodotto da essa. L'unità Kantiana non era dunque ciò che esigeva il suo stesso concetto, cioè assolutamente fare (Sviluppo); ma parzialmente fare, cioè ancora un fatto. Era fare, in quanto l'Io penso, la categoria, come attività unificatrice, movendo da sè, cioè spontaneamente, apprendeva il moltiplicare della intuizione e lo riduceva a se stesso: se lo assimilava, lo faceva suo, cioè uno, e così era movimento da sè a sè, relazione verso se stesso. Era fatto, in quanto l'Io penso, la categoria come attività unificatrice, non era la unità sintetica originaria che produce se stessa, ma solo un elemento di questa attività, come un dato, e quindi un presupposto; e il moltiplicare della intuizione similmente non era il prodotto della Unità originaria sintetica, ma anche un dato, fuori dell'unità unificatrice, cioè dell'intelletto, e quindi anche un presupposto.
Così senso e intelletto, intuizione e concetto sono nel Kantismo di nuovo separati, e accade qui quello stesso che abbiamo osservato della Unità cartesiana: **Pensare è essere.** Pensare ed essere, appunto perché immediatamente uno, non erano veramente uno; si separavano, e si aveva il pensare come pensare, e il pensare come essere (il concetto e la percezione). Ma la categoria e la intuizione Kantiana non sono più il concetto e la percezione, quali risultano dal principio di Cartesio; sono altrove di più, appunto perché l'Unità Kantiana è altro, in sé, più che la cartesiana. Quel concetto e quella percezione conservavano in sé la loro unità originaria, cioè il pensare come unità **immediata** del pensare e dell'essere, e perciò si distinguevano dal concetto e dalla percezione antica; erano due modi del pensare come semplice immediata. All'opposto la categoria e la intuizione Kantiana, appunto perché conservano l'unità loro originaria, manifestano così come possono nella loro separazione questa unità: giacché la categoria non è pura **immediata**, ma unità che funziona come unità, cioè unitica, e così è relazione verso se stessa; e la intuizione come tale, la pura intuizione, è anch'essa in modo tale unità, cioè relazione, in quanto è tempo e spazio. Categoria e intuizione sono due attività sintetiche originarie, a priori, come l'Unità sintetica originaria, da cui devono rampollare.

Ora questo difetto di Kant è notato e posto in chiaro da Fichte. Kant aveva detto: senza il **puro conoscere**, il conoscere è impossibile, e gli elementi del puro conoscere sono la categoria o il concetto puro e la pura intuizione; questi elementi **formano** ogni conoscenza. Fichte, rinnovando e comprendendo meglio il concetto della Unità sintetica originaria della coscienza, dice: « Senza questa unità come produzione di se stessa non si ha il conoscere, e quindi né meno gli elementi del conoscere. Questa unità, come posizione di se stessa, è l'Io, la coscienza di sé, l'autocoscienza. Adunque così la categoria come la intuizione sono impossibili senza un'autocoscienza che le produca (producendo se stessa). Ora non è possibile un'autocoscienza — un'autocoscienza produttiva — siffattamente produttiva — se non è assoluta.»

Così per Fichte l'autocoscienza è **assolutamente fondamentale**; la Psiche Kantiana è semplice coscienza.

Ma, continua Schelling, questa assolutezza dell'autocoscienza è impossibile, se lo spirito e la natura non sono identici.

Questa identità — la Ragione — conclude finalmente Hegel, non può esser segata, se l'universale e assoluto Principio non è la Ragione concea di sé, cioè lo spirito.

Tale è il processo necessario del pensiero da Kant ad Hegel. L'Unità Kantiana — posta come semplice coscienza, poi come autocoscienza, poi come Ragione, diventa finalmente assoluto Sapere.

B) Questo processo, sebbene non nella sua integrità ma con una certa fretta e a salti, si ripete nella filosofia italiana: almeno il risultato, se ben si considera, è — quanto all'essenza — lo stesso.

Abbiamo visto che Galluzzi è Kantista suo malgrado, e sino a quel punto. Egli nega il puro conoscere, il conoscere trascendentale, la categoria e la pura intuizione, il giudizio sintetico a priori; e nondimeno ammette una certa spontaneità dello spirito, la sua **unità sintetica**, la quale produce per se appunto le categorie. Pare che faccia consistere il conoscere come notizia così dell'Io come del non-Io, come coscienza, come prima esperienza o primo sapere, in un lato solo del conoscere, nella sensibilità, senza l'interetto; e che per lui questo sia una attività puramente analitica e combinatrice **analisi e sintesi** del Galluzzi: sintesi come **ricomposizione** di ciò che l'analisi ha separato, e non già come sintesi originaria. E pure la sua sensibilità nella duplice forma di interna ed esterna, come coscienza della sensazione e come oggetto della sensazione, come percezione immediata del me e del fuori di me, non è altro che la forma stessa della coscienza: « l'Io si sa in quanto si distingue dal non-Io, e sa il non-Io in quanto lo distingue dall'Io ». **Pura forma**: puro I, puro non-Io. Essa non è sensibilità come un lato del conoscere senza l'interetto; ma è il conoscere come primo conoscere, come conoscere o certezza sensibile, come pri-
mo o immediato giudizio, come prima coscienza. Coscienza è essenzialmente giudizio. — Il difetto di Galluppi è di confondere la conoscenza sensibile colla semplice sensibilità; il non accorgersi che la sua sensibilità non è semplice sensibilità, ma coscienza (intelletto) sensibile. In Galluppi dunque vi ha un equivoco.

Questo equivoco cessa in Rosmini. Galluppi è Kant non inteso bene, inteso a metà; è, dirò così, Kant visto coll'occhio di Locke. Rosmini è, generalmente, Kant inteso bene: non il vero Kant, il Kant quale si compie nelle filosofie posteriori, ma il Kant come ha inteso o franteso se stesso. Dice generalmente: perciò, come si vedrà, vi ha qualcosa in Rosmini, che è da meno di Kant, dello stesso Kant imperfetto.

La percezione immediata — la sensibilità — del Galluppi si manifesta nel Rosmini quel che veramente è, cioè non sensibilità, semplice percezione sensibile o un lato solo del conoscere, ma percezione intellettiva, cioè giudizio.

Rosmini dice come Kant e citando Kant: Pensare, intendere, conoscere, coscienza è giudicare; senza giudizio non si ha conoscenza. Spiegare il conoscere è dunque vedere come sia possibile il giudicare.

Ora la considerazione del giudizio ci presenta questa grave difficoltà: Da una parte il giudicare è impossibile senza un concetto, un'idea generale (l'intelletto), e d'altra parte il concetto non è possibile senza il giudizio, giacché non può essere in generale che il risultato del giudizio. Come si risolve questa difficoltà?

Non si può risolvere altrimenti che coll'ammettere un concetto, il primo concetto, che non sia il risultato di nessun giudizio, ma sia, invece, anteriore a ogni giudizio, e quindi la possibilità di ogni giudizio.

Questo concetto è l'Ente, l'idea dell'Ente, dell'Ente come semplice Ente, cioè come puramente possibile, comunissimo, indeterminato. Esso non è il risultato del giudizio, ma anteriore ad ogni giudizio, perché ogni giudizio lo presuppone. Come anteriore ad ogni giudizio e perciò ad ogni conoscere.

esso non è conoscere, non è fatto, non esperienza, ma qualcosa che trascende il fatto, l'esperienza, il reale conoscere: cioè, come dice Rosmini, un'idea innata, l'unica idea innata. Così esso è la forma dell'intelletto, quel che fa intelletto l'intelletto, la possibilità dell'intelletto e quindi del conoscere.

Si vede che Rosmini ammette come Kant il puro conoscere, il conoscere trascendentale; giacché la sua idea dell'Ente, il suo oggetto ideale, il suo conoscere intuitivo così, senza conoscenza, non è altro che il puro conoscere.

È noto, che con questa unica idea che è tutto l'intelletto, e presupposto il senso come compagno indivisibile dell'intelletto, il Rosmini si fa a spiegare o a fabbricare la conoscenza.

Egli conserva la distinzione Kantiana di forma e materia del conoscere, e ammette che il conoscere reale sia l'unità di questi due elementi. Ma dove Kant distingue anche una pura materia del conoscere (tempo e spazio), la intuizione pura, e mostra che il puro conoscere, la possibilità del conoscere, è — e non può non essere — l'unità del puro concetto e della pura intuizione, della pura forma e della pura materia; il Rosmini, invece, fa consistere il puro conoscere unicamente nella sua unica forma intellettiva, nella pura idea dell'Ente, negando ogni intuizione pura, ogni forma nel senso. Così egli annulla — o almeno pare così a prima vista — quella Unità del conoscere, che è Unità sintetica originaria, e la riduce a una semplice unità analitica, a un semplice elemento del conoscere. E dove Kant, concependo l'unità del conoscere come unità sintetica originaria, considera i concetti o le categorie come diverse funzioni di questa Unità (e per essere conseguente, dovrebbe considerare come prodotti di questa stessa Unità così le categorie come anche le forme della pura intuizione: Fichte); il Rosmini, invece, ammettendo solo quella unica prima categoria dell'Ente, vuotando (almeno così pare) l'Unità sintetica originaria Kantiana e riducendola a una quasi nulla, trasporta nel senso tutta la ricchezza dell'intelletto, tutte le
categorie, e fa derivare questa ricchezza dalla combinazione di quella unica idea colla materia del senso stesso. Kant avrebbe dovuto derivare le categorie e in generale la forma del conoscere, il puro conoscere, dalla Unità sintetica originaria (dall'autocoscienza: Fichte); e invece falsa quella Unità, la pone come unica analitica, come io penso, e nel tempo stesso presuppone come sue funzioni, come suoi strumenti, le categorie. Rosmini comprende — come Fichte — la necessità di dedurre le categorie dalla Unità intellettuale; ma poi intende questo problema alla maniera di Locke, ricade nell'empirismo anteriore a Kant, piglia da una parte la sua volta unità — l'intelletto — e dall'altra il senso, porta in giro quella — la sua unica forma — e l'applica a tutta la materia, a tutta la ricchezza che ha trasportato nell'affezione sensibile; e questa applicazione chiamata origine delle idee, cioè delle categorie e delle stesse forme della intuizione. Non si avvede, che così facendo egli non deriva le categorie né dalla sua unità vuota né dalla materia del senso, ma le trova in questa mediante quella, perché ce le ha già presupposte.

Così il psicologismo dei Rosmini, che è trascendentale in quanto ammette il puro conoscere come Ente possibile, come puro essere, torna ad essere psicologismo volgare, in quanto tutta la ricchezza del puro conoscere, tutte le categorie sono trasportate nel senso. Esso sarebbe psicologismo assolutamente e pienamente trascendentale, se avesse saputo derivare da quella idea del puro essere tutte le categorie. Ma Rosmini stesso dice, come ho già osservato in un mio scritto (1), e come si vedrà più chiaro in un altro mio lavoro (2), che questa derivazione — possibile in sè — è impossibile rispetto a noi, intelligenze finite.

Quella applicazione dell'idea dell'Ente alla materia del senso è in generale il giudizio sintetico a priori rosminiano. Questo giudizio è l'unità del concetto originario, puro, e della intuizione sensibile. Il Rosmini critica Kant di aver fatto

(1) Kant e sua relazione, etc., già cit.
(2) La filosofia di Gioberti.
mento fondamentale, in quanto cioè l'Io è atto a vedere i rapporti in generale, ella è la ragione. E se la riguardiamo sotto il rispetto della unione che ella fa d'un predicato con un soggetto, ella prende il nome di facoltà di giudicare. La sintesi primitiva è quel giudizio col quale la ragione acquisìa la percezione intellettuale (Orig. delle idee, sez. V, part. VI, cap. I).

La possibilità dell'applicazione dell'intelletto al senso è dunque questa unità sintetica originaria, fondamentale. Questa è la stessa unità sintetica originaria Kantiana. Ma come Kant non fa vero conto della sua Unità e riduce il conoscere a una semplice applicazione estrinseca d'una cosa a un'altra, così fa Rosmini della sua.

Insomma così in Kant come nel Rosmini ci è il concetto della Unità dello Spirito (Unità sintetica originaria, Sviluppo); ma questo concetto è ancora oscuro, incompresso.

La chiarezza del concetto di Kant è la filosofia alemana posteriore a Kant; è una genesi chiara, graduale, conseguente.

La chiarezza, in Italia, del concetto rosminiano è, dirò così, un'apparizione subitanea, una esplosione. E perciò non è vera chiarezza.

Kant aveva ridotto il puro conoscere all'Io penso, alla Unità come semplice unità analitica. Quindi il conoscere o il giudizio voleva dire: semplice unione di due opposti, e non già unità che si giudica, cioè si pone come due opposti, si dualizza.

Rosmini riduce il puro conoscere, il conoscere intuitivo, la possibilità del conoscere, al puro concetto dell'Ente, all'Ente possibile, immobile, morto, indeterminato. E il conoscere è anche unione di due opposti già dati, e non la unità che si giudica da sè.

Gioberti dice: il puro conoscere, la possibilità del conoscere, il conoscere intuitivo, originario, l'intuito insomma, non è la pura categoria, il puro Ente possibile, indeterminato, la idea vuota, il minimum dell'Idea; ma è la totalità perfetta ed unica di tutte quante le categorie, l'Ente reale e determinatissimo, l'Idea nella sua assoluta pienezza, il maximum dell'Idea, cioè l'Idea come atto creativo.

Gioberti compie Rosmini, come Fichte, Schelling ed Hegel compiono Kant. L'oscurità di Gioberti, la meraviglia e lo stupore che destò la sua apparizione nel mondo del nostro pensiero, nasce da questo: che egli è tutto insieme e perciò un po'confusamente, senza il processo graduale necessario, e, se devo dire quel che sento, con un po' di abborracciatura — , Fichte, Schelling ed Hegel. Quando egli dice mentalità, cioè coscienza di sé, egli è Fichte. Quando dice Idea o Ragione, egli è Schelling. Quando dice: Idea o Ragione consia di se stessa come Principio assoluto universale, egli è Hegel.

Gioberti rappresenta dunque la vera Unità dello spirito, il vero concetto dello Sviluppo, la vera ed assoluta Psiche: una attività che come due attività è una attività, un Cielo che come due cicli è un unico ciclo. Tale è il vero ed assoluto Spirito; il Creatore.

Così, e solo così, il psicologismo di Gioberti è psicologismo assolutamente trascendentale, cioè il vero Ontologismo, e direi io, il vero Spiritualismo.

La spiegazione della Psiche è la Psiche assoluta.
LEZIONE NONA

VINCENZO GIOBERTI

SOMMARIO


La soluzione del problema del conoscere — della realtà cosciente, della Psiche — consiste nel puro conoscere.

La differenza tra il conoscere — il fatto del conoscere — e il puro conoscere è stata esposta nella lezione antecedente.

I momenti storici del puro conoscere sono in Alemagna la Coscienza, l'Autocoscienza, la Ragione e lo Spirito, cioè Kant, Fichte, Schelling ed Hegel (1).

In Italia sono la sensibilità di Galluppi, l'Ente possibile di Rosmini, e l'Ente assolutamente reale o creatore di Gioberti.

Gioberti compendia in sé i momenti anteriori, cioè Galluppi e Rosmini, come Hegel compendia Kant, Fichte e Schelling; anzi — giacché i momenti anteriori al puro conoscere, il Cartesianismo e il Lockismo, la chiarezza di Bruno, e ora posso dire di tutti i filosofi nostri del Risorgimento, di Campiello, di Telesio, di Cesalpino, di Cremonini, di Zabarella, non si erano spiegati originalmente in Italia —, Gioberti li compendia o meglio riproduce, confusamente e spesso come soltanto coesistenti ci nuovi momenti, ci momenti del puro conoscere. Così l'intuito è in se il puro conoscere, il conoscere assolutamente puro, la possibilità assoluta del conoscere; non è un fatto, ma fare assolutamente. E pure Gioberti (e più di lui i giubertiani) lo pigliano spesso per fatto, per il fatto stesso del conoscere, come una vera intuizione innata originaria dell'Ente creante, come una conoscenza immediata naturale, come idea innata; nello stesso modo che Cartesio pigliava il suo pensiero. Così Gioberti è Cartesiano, vecchio cartesiano, quanto meno nel credere. Quindi accade, che l'ente in quanto afferrato effettivamente dall'intuito immediato è determinato a modo di Spinoza — e non può essere diversamente — come semplice Sostanza Causa: e quindi l'accusa di Spinozismo contro Gioberti da coloro che non vedono che un lato solo del suo pensiero.

Si è paragonato Gioberti a Schelling. Il paragone è giusto, se l'intuito non si considera come innato, ma come una subitanee elevazione della coscienza volgare al cielo della scienza.

L'intuito o il conoscere puro giobertiano — come intuito dell'Ente creante — è in sé tutto il conoscibile; giacché fuori dell'Ente creante non vi ha nulla, e l'Ente creante vuol dire tutto il conoscibile. Perciò l'intuito è in sé assoluto conoscere o sapere, cioè quel sapere in cui tutto è chiaro; in cui tutta la realtà è sapere, tutta sapere: trasparenza o specchialità assoluta, come dice lo stesso Gioberti.

Tali non sono i semplici momenti del puro conoscere. La sensibilità del Galluppi è il conoscere solo come esperienza, come semplice coscienza: l'universo, l'anima, Dio sono una regione perfettamente oscura. E semplice coscienza è il conoscere Kantiano e rosminiano. Il conoscere fichtiano è semplice mentalità o soggettività; e la natura o il non — lo è oscurro. Il conoscere schellinghiano è semplice ragione, idealità oggettiva come mentalità o coscienza di sé. Solo il conoscere hegeliano e giobertiano — come la ragione o l'idealità oggettività conscia di se stessa, come spirito — è trasparenza o chiarezza assoluta.
Il risultato di tutte queste lezioni — di questa breve storia del pensiero italiano e insieme del pensiero europeo — è adunque questo punto comune: il conoscere come assoluta chiarezza. Tale è il pensare puro di Hegel; tale è l’intuito di Gioberti.

Pensare puro e intuito vuol dire: la realtà assolutamente chiara, assolutamente trasparente; cioè assolutamente conosciuta.

Pensare puro e intuito è dunque l’orizzonte o il ciclo della Verità: il vero ciclo della Scienza.

A questo ciclo noi ci siamo elevati mediante la storia; il puro conoscere non è altro qui per noi che il risultato del processo storico. E perciò, al far de’conti, non è un risultato scientifico, ma un semplice fatto, che nasce necessariamente da altri fatti; e il primo fatto è la posizione cartesiana. Si sa, che la coscienza storica in generale non è ancora la coscienza scientifica; il mondo de’ semplici fatti non è il ciclo della scienza, il ciclo della verità. Perché dunque il puro conoscere sia quel che ha da essere, cioè scienza e non semplice fatto, bisogna che appari in come risultato del processo della coscienza stessa e in se stessa, e non già del semplice processo storico. Il conoscere assolutamente puro deve essere dimostrato — nella coscienza stessa — come la possibilità assoluta della coscienza: come la stessa possibilità del conoscere.

Questa dimostrazione del conoscere è la vera Teorica del conoscere.

Ma questo puro conoscere — come risultato della teorica del conoscere — appunto perché è semplice intuito o pura possibilità assoluta del conoscere, non è ancora attuale puro conoscere; è la potenzialità della scienza, e non già la scienza, ossia tutta la scienza: è intuito, non riflessione in se stesso: semplice orizzonte o prospetto, non ancora mondo o sistema della Verità. Esso è scienza solo come potenzialità del puro conoscere, come risultato del movimento dialettico della coscienza.

Il puro conoscere deve, dunque, diventare puro attuale conoscere: attuale, senza cessare di esser puro. Non deve ridiventare quella realtà del conoscere, che esso ha già superata; quel reale conoscere, dal quale la coscienza si è già elevata al puro conoscere; un qualche grado del conoscere come coscienza, o autocoscienza, o ragione, ma una nuova realtà del conoscere, la realtà vera del puro conoscere. In altri termini, il puro conoscere deve di nuovo diventare un fatto: non il fatto di prima, ma il fatto che è l’atto stesso cosciente del puro conoscere. Questo fatto, che è assolutamente atto cosciente puro, è la Scienza come Sistema.

Adunque il punto, a cui siamo giunti, esige due cose:

1. Teorica del conoscere.
2. Sistema della Scienza.

Io considererò Gioberti da questi due lati.
PARTE PRIMA

TEORICA DEL CONOSCERE

A.

ELEMENTI DEL CONOSCERE

I momenti di questa teorica del conoscere sono l’intuito, la riflessione (psicologica e ontologica), la parola, la sovrintelligenza.

L’intuito è l’apprensione immediata, originaria, immancante dell’Idea, e perciò il fondamento d’ogni sapere; senza di esso non sarebbe possibile la cognizione. Ma l’Idea è immensa, universale, infinita; non vi ha nessuna proporzione tra lo spirito finito e l’oggetto ideale. Quindi nell’intuito primo la conoscenza è vaga, indeterminata, confusa; lo spirito non può fermarla, appropriarsela veramente e averne distinta coscienza. La distinzione, e quindi la coscienza, così di se stesso come dell’oggetto, comincia solo colla riflessione; la quale, se è semplice ripiegamento dello spirito sopra se stesso, è meramente psicologica; se è anche ripiegamento sopra l’oggetto, è ontologica. Alle due specie di riflessione corrispondono due metodi: il psicologismo e l’ontologismo. Solo quest’ultimo è il vero metodo filosofico, perché riproduce nella sua integrità l’organismo ideale. Ma lo spirito, come riflessione ontologica, non può ripiegarsi sopra l’Idea, se questa non è espressa sensibilmente, cioè circoscritta, limitata, e accomodata alla capacità finita di esso spirito. Questa espressione sensibile dell’Idea è la parola. Senza la parola lo spirito non sarebbe altro che intuire, cioè apprendere confusamente l’Idea; vedrebbe tutto e non vedrebbe niente, e al più potrebbe ripensare l’intuito stesso come atto meramente soggettivo; ma non saprebbe veramente mai nulla né di Dio, né della sua propria essenza, né di quella delle cose. Ora la essenza di Dio e delle cose, appresa immediatamente e perciò confusamente dall’intuito e conosciuta distintamente col sussidio della parola e mediante il discorso della riflessione, non è la Verità assoluta, cioè la vera essenza. L’idea, che è l’oggetto innamorato ed eterno della conoscenza, ha due lati; l’uno chiaro e l’altro oscuro. Diciamo due lati per rispetto all’intelletto umano, e non per rispetto all’Idea stessa, la quale come una e semplicissima è indivisibile, e non ammette distinzione d’intelligibile e di non intelligibile. Ella è l’intelligibilità stessa. La distinzione nasce dalla incapacità dell’intelletto umano di afferrare una parte dell’Idea, la parte più riposta ed intima; la quale si può chiamare essenza reale per non confonderla con quella che viene appresa dall’intelletto, e può avere il nome di razionale. Così abbiamo nella nostra facoltà di conoscere una doppia imperfezione: l’una intensiva e l’altra estensiva; la prima è come un panno sottile che adomba tutta la pupilla, ma per la sua trasparenza non toglie interamente il beneficio della visione; la seconda è come una piccola maglia che vela solo una parte della pupilla, ma produce su tal punto un’oscurità assoluta; è un’occhiata mentale, in cui il corpo frapposto tra l’occhio e il sole è nell’occhio stesso. Questa oscurità assoluta è il sovrintelligibile, e la facoltà che ne suggerisce l’esistenza è la sovrintelligenza. Ora la parola che serve ad emendare la prima imperfezione, ci ajuta a scavare in certo modo anche la seconda. Con ciò non si vuol dire che essa possa esprimere adeguatamente il lato oscuro dell’Idea; ma può bene rappresentarlo più o meno efficacemente mediante certe analogie. In generale, come espressione del lato intelligibile dell’Idea e come manifestazione del lato sovrintelligibile, la parola è la stessa rivelazione, sebbene per rivelazione s’intenda più propriamente la rappresentazione analogica delle verità sovrarazionali (1).

(1) V. il mio articolo: filosofia di Gioberti, nell’Enciclopedia popolare di Pomba, Torino.
La determinazione di questi momenti in Gioberti non è sempre la stessa. Infatti, 1. l’intuito a) ora è semplice ‘potenzialità del conoscere; ora è adoperato come organo attuale della scienza (Cartesianoismo, Spinozismo). b) Ora è semplice apprensione dell’oggetto, e punto del soggetto, nè meno confusa, e perciò non è in nium modo riflessione; ora, in quanto visione dell’atto col quale l’infinito pone il finito e quindi anche il soggetto — è apprensione anche del soggetto, e perciò in se riflessione. Anzi Gioberti giunge sino a dire, che l’intuito è essenzialmente compenetrazione di sé, e che lo spirito non apprenderrebbe l’Ente nel pensiero immanente, se non apprendesse prima se stesso. Quindi ora accusa Rosmini d’i non aver escluso dall’intuito la coscienza di sé; ora di non averla inclusa in esso.

2. La riflessione ora è meno dell’intuito, ed attesta l’imperfezione dello spirito; ora è più, ed attesta la infinità dello spirito. L’uomo solo riflette: la bestia no. E d’altra parte, la riflessione psicologica ora precede l’ontologica (come pura apprensione dell’oggetto), ora segue.

3. La riflessione ontologica ora è semplice intuito dell’Ide, circoscritta (ranscriciata) nella parola per opera della idea stessa, e in nium modo dello spirito; e perciò non è punto riflessione, ed esclude l’apprensione del soggetto. Ora è l’intuito dell’Ente intuito, abbraccia insieme soggetto ed oggetto, e li prende con un atto unico. Quindi ci ha un punto (di contatto) semplicissimo, in cui soggetto e oggetto — sostanzialmente distinti — si toccano e formano l’unità della sintesi conoscitiva. E perciò la riflessione ontologica non è nè semplice apprensione dell’oggetto (e tale era prima), nè semplice apprensione del soggetto. Questo punto di contatto è la relazione dei due termini. Ma la relazione non è più reale de’ suoi termini, secondo lo stesso Gioberti? (1). Dunque la riflessione ontologica è il vero intuito.

4. La parola ora è la veste arbitraria (dono esterno) dell’Idea: ora è produzione dell’intima attività dello spirito. Quindi ora la parola ci è, come la riflessione, perchè siamo imperfetti: ora ci è, perchè lo spirito è in se la stessa perfeczione; perchè l’Idea stessa (e quindi lo spirito) è in se parola.

5. Il sovrintelligibile ora è un termine fisso, assolutamente insuperabile, dello spirito; ora no, ma diminuisce continuamente; e perciò in se non è niente. E così il soprannaturale. E nello stesso modo la rivalutazione ora pone qualcosa di esterno allo spirito, ora è l’intimità stessa dello spirito. Ora, insomma, l’intuito è potenzialità limitata, che non si attua mai perfettamente: quindi doppia imperfezione, di potenza e d’atto. Ora è potenzialità infinita, e l’oscuro, il sovrintelligibile, non è altro che il conoscere non ancora attuato. Quindi in tutto due indirizzi: cioè, ora eternizzazione assoluta dello spirito, ora autonomia assoluta (1).

Gioberti adunque, si dirà, si contradice? Così pare; ma in verità quel che apparisce come una contraddizione è solo un concetto poco chiaro del proprio principio. Il principio è: l’Ente come attività creativa e ricreativa; questa doppia attività è un’attività una ed indivisibile. Quindi — come conseguenza necessaria — l’autonomia dello spirito; l’intuito (il puro conoscere) come compenetrazione di sé, come essenzialmente riflessione; la parola, il soprannaturale, la rivalutazione, come atto della intimità dello spirito; il sovrintelligibile, evanescente; e la palingenesia, come progresso eterno immanente.

Il principio, compreso poco chiaramente, vuol dire invece: intuito (cognizione) immediato, e solo dell’oggetto, senza il soggetto, senza la coscienza di sé. Quindi non libertà, non intimità, non autonomia dello spirito.

Ci è ora da maravigliarsi che Gioberti non sia stato bene inteso, se non sempre egli medesimo ha compreso nettamente se stesso? Tali il dissero un’oscurantista, un rettore, un semplice teologo (l’Abbé Gioberti); altri non videro in lui, che

(1) La esposizione completa di questi momenti e della loro contraddizione — la prova di quel che qui è detto solo in modo sommario e senza documenti —, si vedrà nell’Opera: la Filosofia di Gioberti.
un pensatore senza religione, un panteista, e forse anche un ateo. Vecchie accuse, fabbricate dagli stessi, e ripetute dagli igno-
rantì.

I filosofi vogliono essere studiati non nelle semplici parole e frasi, ma nelle idee. Di frasi ce ne ha molte in Gioberti;
ci ha anche le idee. E l'idea essenziale e fondamentale è ap-
punto il contenuto e il ritmo della formula. Nella formula è
tutto il sistema. Il peggiore male è, come spesso è accaduto,
ridurre le idee a semplici frasi. Se il principio giobertiano non
è una semplice frase, vuol dire: autonomia e libertà assoluta
dello spirito. Così Gioberti dice enfaticamente nella Riforma
Cattolica: «La libertà cattolica è somma, perché è assoluta.
Perché tutta l'autorità ne dipende. La autorità cattolica si fon-
da tutta quantà nella libertà dell'individuo. L'atto libero con-
creativo dell'individuo fonda con un fiat la fede e con essa il
suo oggetto. È un fichtismo applicato alla rivelazione. L'uomo
tutelò Dio (1) e copia, imitazione, partecipazione di
al tuo. La moralità stessa è libertà verso Dio: il che Moisè
eussocrate mostrando Dio che fa e iera cogli uomini un vero
contratto sociale. E la libertà è elezione di Dio, e quasi creazione
di Dio, e dirò meglio concrescenza di Dio; perché Dio creando
se stesso (mentalità assoluta, Trinità), la quale l'uomo si ac-
compagna all'atto creativo di Dio viene a creare esso Dio. Dun-
quale l'uomo in tutto rende a Dio la parigla: Dio crea l'uomo e
l'uomo vivea Dio e in tal senso il fichtismo è vero... Io sono
cattolico liberamente: credo al Papa, perché egli credere;
e credendo al Papa, lo giudico, lo inauguro, lo installo, poiché
parliamo liberamente: egli è il Papa. Se non volressi dirlo, tutte
le forze del mondo non potrebbero costringere. Io sono libe-

(1) Il testo dice creato. È evidente, che è uno sbaglio, credo, di stampa.

vo come Dio stesso quando crea il mondo. La mentalità è un'aut-
onomia e libertà suprema » (1).

Dirò ora più particolarmente del sovrintelligibile, per mostrare
in Gioberti il puro assoluto conoscere.

IL CONOSCERE ASSOLUTO.

Il puro assoluto conoscere è la possibilità assoluta del cono-
scere: tale è per me la vera teorica del conoscere. Questa
teorica deve dimostrare, che senza la potenza assoluta e infinità
di conoscere sarebbe impossibile l'atto stesso del cono-
scere; che questo atto è tale di sua natura, da presupporre infinità
di potenza; che niente si conoscebbe, se la potenza di
conoscere non fosse infinita.

Ciò vuol dire che, quanto alla potenza del conoscere, non vi ha
sovrintelligibile; la potenza del conoscere è in sé tutto il cono-
scibile. Il conoscere o non è niente o è in sé trasparenza
(specialità) assoluta.

In generale, alla domanda: possiamo noi tutto conoscere (la
potenza di conoscere è assoluta), ovvero conosciamo noi solo
qualcosa (la potenza di conoscere è finita) ? non si può rispon-
dere, se non facendo vedere la relazione necessaria che corre
tra l'atto del conoscere e la potenza del conoscere. Che noi cono-
sociamo — conosciamo qualcosa — è un fatto; la stessa
conoscenza di conoscere solo qualcosa o anche la conoscenza di
don conoscere nulla, è una conoscenza; noi conosciamo, che il
conoscere — la realtà cosciente — o è una realtà limitata, in
quanto conoscere solo qualcosa, o è niente — come realtà co-
scente, — in quanto non conosce niente. Il quale ultimo caso
è aperta contraddizione, perché, negando, afferma il conoscere;
dire, infatti, di non conoscere niente è già conoscere, cioè affer-
ma la realtà cosciente, il conoscere. Adunque il conoscere

(1) § CXXIV, 188-192.
(conoscere semplicemente, conoscere di conoscere solo qualcosa, conoscere di non conoscere niente) è possibile, se la potenza del conoscere è finita? Ovvero bisogna che la potenza sia infinita?

Tale è la quistione: il conoscere in sé — la realtà cosciente — vuol dire infinito o finito? È possibile che realtà cosciente voglia dire finito?

Per risolvere la quistione, si deve dunque rifare e riandare il conoscere dalla sua propria potenza o possibilità. Questo ritorno, che è una critica del conoscere, è in generale la teoria del conoscere. Se la potenza si mostra limitata, il sovrintelligibile è certo; la realtà, la semplice realtà, è più della realtà cosciente, perché vi ha una realtà che non si conosce. Se la potenza è infinita, la realtà è assolutamente conoscibile; e perciò la realtà cosciente è davvero più della semplice realtà. Dire che vi ha un reale che non si conosce, è dire che lo spirito è meno della natura; l'essere e sapere, meno dell'essere e non sapere.

Il risultato della breve storia che abbiamo fatta è questo; la possibilità del conoscere è la potenza assoluta di conoscere: la realtà assolutamente conoscibile, trasparente; cioè la Ragione (idealità oggettiva) conscia di sé. Questa storia è in sé il ritorno del conoscere (del fatto del conoscere) alla possibilità del conoscere; è, direi quasi, la teoria del conoscere, come storia delle teorie del conoscere.

La teoria del conoscere è in sé d'accordo colla storia? Non è qui il luogo di risolvere questa quistione. Io ritorno a Gioberti.

Gioberti dice: «Senza l'intuito originario ogni conoscere (ogni atto conoscitivo) è impossibile; l'intuito è la potenza del conoscere, e il conoscibile, cioè l'oggetto in sè dell'intuito, è tutto il conoscibile, l'assolutamente conoscibile, l'Idea, l'Ente creante; cioè, la realtà assoluta, non come semplice realtà, ma come compenetrazione assoluta di se stesso,come realtà cosciente assoluta, come Spirito assoluto;» dicendo ciò, Gioberti viene a dire:

la nostra potenza del conoscere è infinita; è in sé tutta la realtà come compenetrazione di se stessa, come perfetta trasparenza; e se la potenza non fosse infinita, l'atto — qualunque atto — del conoscere non sarebbe possibile.

Ciò vuol dire, che se noi non avessimo la potenza di conoscere tutto, nonizzeremmo di fatto niente. In altri termini: senza la conoscenza di Dio, non si conosce niente. Il che significa che solo allora noi possiamo dire di conoscere davvero tutto quel che diciamo di conoscere, quando conosciamo Dio.

Gioberti dunque sin dal principio — perfino nella Introduzione — dichiarando l'intuito come la potenzialità del conoscere e l'Idea come il contenuto dell'intuito —, afferma implicitamente la infinità del conoscere: la infinità del conoscere come possibilità del conoscere. Quando egli scrive più tardi, la prima volta, credo, nel Prolegomeni e poi ripete sempre nelle Postume: l'uomo è l'infinito in potenza, è un Dio incoronato, non si contraddice; giacché questo stesso l'ha già detto, chi ben l'indice, nel Capitolo terzo dell'Introduzione. La contraddizione — se tale si può chiamare una poco chiara coscienza di se stesso — cioè del proprio principio — è già cominciata nella stessa pagina di questo stesso capitolo.

L'intuito, dice Gioberti, è semplice potenza del conoscere; e qui stesso egli comincia a confonderlo coll'atto del conoscere: lo piglia per una conoscenza diretta, immediata. Il contenuto assoluto dell'intuito — cioè tutto il conoscibile, l'assoluto intelligibile, la stessa potenza infinita del conoscere — diventa un oggetto immediato dell'intuito stesso, come conoscenza anch'essa immediata. L'intuito, appunto perché conoscenza immediata, vede il suo oggetto a principio confusamente; come quando io mi fia alla finestra e guardo così a un tratto una prateria; vedo tutto e non discerno niente. E oltre a ciò esso vede dell'oggetto solo la superficie e il davanti, non già il didentro e il didietro; la superficie la vede confusa, e il didentro non lo vede affatto, cioè solo come oscurità perfetta. Questa è la duplice imperfezione dell'intuito come cognizione immediata dell'Idea. La prima si loge 'colla riflessione; la seconda è insuperabile.
Ora se s'intende da capo l'intuito — già preso così per cognizione immediata e qualificato nel modo che abbiamo visto — se s'intende come semplice potenza del conoscere, la conseguenza necessaria di tal baratto sarà la limitazione assoluta della potenza come potenza. Quindi il sovrintelligibile come un limite insuperabile, come un campo assolutamente chiuso.

E dove prima la possibilità del conoscere era la potenza infinita del conoscere, e perciò si ammetteva che niente poteva esser chiaro senza l'assoluta chiarezza; ora all'opposto la possibilità del conoscere è la finità stessa della potenza conoscitiva, e niente può esser chiaro senza l'assolutamente oscuro, senza il mistero. Prima la chiarezza assoluta era la condizione d'ogni chiarezza; ora l'oscurità assoluta.

Certo il mistero è la condizione del chiaro; è ciò che fa chiaro ogni cosa: ma non già più come mistero, ma come aperto e visto assolutamente.

Così vi ha in Gioberti come due dottrine opposte del conoscere: l'una suppone la infinità come possibilità del conoscere, l'altra la finità.

Il pregio di Gioberti è di aver pensato al più tentato di fare questa teoria, come si deve fare, cioè esponendo la relazione dell'atto del conoscere alla potenza del conoscere. Ma l'ha semplicemente tentato. O piuttosto l'ha detto, e non l'ha né meno tentato.

Egli vuol provare il sovrintelligibile come limite insuperabile, cioè la finità della potenza del conoscere; e osserva che non basta allegare in genere, come fanno i razionalisti, la ragione imperfetta e finita; ma verificare — al che, egli dice, nessuno si è applicato prima di lui — psicologicamente la nozione stessa di mistero (del sovrintelligibile).

Verificare psicologicamente vuol dire: provare la finità del conoscere e quindi il mistero, col ridurre l'atto del conoscere alla sua possibilità, alla potenza del conoscere.

A che riesce Gioberti in questa verificazione? O a niente, cioè a non verificare quel che vuole (e non può, anche per forza del suo stesso Principio), o all'opposto, cioè alla infinità del conoscere.

Egli paragona — nella Teorica del Sovrannaturale — senso ed intelletto, dopo averli separati come due facoltà sostanzialmente ed essenzialmente differenti; e trova che si limitano reciprocamente, giacché nè il sensibile può divenire intellegibile, nè questo quello. Quindi l'idea dell' incomprensibile (relativo); cioè, il sensibile non apprensibile intellettualmente, e viceversa.

Il difetto di questo modo di considerare, fu corretto poi dallo stesso Gioberti. Infatti nelle Postume — e, chi bon vede, nella stessa Introduzione — non parla più di questo limite reciproco; il senso, invece, si risolve nell'intelletto, il sensibile diventa intellegibile; il senso è l'intelletto implicato, e l'intelletto è lo stesso senso esplicito; ecc. ecc. E ciò vuol dire: in quanto intelletto io so di essere limitato come senso, e supero questo limite; sapere il limite e superarlo, è una cosa medesima.

Nello stesso modo, l'intelletto dovrebbe risolversi nella sovrintelligenza; e anche qui sapere di essere limitato come intelletto e superare il limite, dovrebbe esser lo stesso.

Ma Gioberti non fa così. Pone immediata la sovrintelligenza, senza nessuna relazione collo altre facoltà: cioè come una facoltà speciale (e ciò sta bene contro i rosmiñiani), ma vuota, senza oggetto: sapere di esser limitato come intelletto, non è qui superare il limite. Quindi non ci è quella verifica, come psicologica che avea promesso. Dice solo, che ci è stato un essere qua facoltà, perché ci è il mistero; e ci è il mistero, perché ci è quella facoltà (1).

Nella Introduzione altro concetto della sovrintelligenza. Noi, dice Gioberti, abbiamo il sentimento di tutta la potenza del conoscere; il sovrintelligibile corrisponde alla potenza non attuata. Qui la sovrintelligenza non è in sé facoltà vuota, senza oggetto; il conoscere è infinito; è in sé tutto il conoscibile.

(1) V. questo circolo nella Teorica del Sovrannaturale. pag. 87 seg. Questo tema del sovrintelligibile sarà trattato ampiamente nella Filosofia di Gioberti.
Cosi l'intelligibile è l'espicato, il sovrintelligibile è l'impli-
cato; il quale esplicato diventa intelligibile. Questo concetto è un po' vago, e nel fatto annulla la differenza tra intelligibile e sovrintelligibile. E questa differenza ci è; e Gioberti stesso la pone.

Questa dottrina ha — nello stesso Gioberti — una relazione intima con quella delle due vite: la terrena e la beata. La dottrina ha diverso senso secondo il senso della vita beata (la polingenesi). Se per vita beata s'intende un semplice avvenire, un tempo dopo il tempo, la infinità consiste nella semplice esplicazione indefinita. Se s'intende anche coeva alla vita presente, la infinità è l'unità originaria che si esplica, di certo, ma si ripiglia e raccoglie sempre nella sua esplicazione. Questa è la vera infinità: quella esplicazione, che è_Sviluppo_ (1).

Il primo senso prevale nella _Introduzione_, il secondo nelle _Postume_.

Il Sovrintelligibile (Essenza reale) è la _unità delle determinazioni intelligibili_. Questa unità nella sua assolutezza è la relazione o unità assoluta di tre relazioni o unità assolute: cioè, pura relazione verso sè, relazione verso l'altro, relazione verso sé mediante l'altro. Questa Relazione, Mediazione o Pro-
cesso assoluto è Dio medesimo. (2)

Secondo Gioberti, noi non possiamo conoscere questa _unità assoluta_. Ma perché? E ciò vero?

Se non la conosciamo, quel che conosciamo non è _Dio_, ma la _creatura_; giacché Dio è appunto la Unità di quelle tre Unità (Logo, Natura, Spirito).

Da quel che ho detto fin qui si vede, che in Gioberti vi ha tre concetti del Sovrintelligibile, e perciò della potenza del conoscere (della essenza dello spirito).

1. Sovrintelligibile = limite insuperabile; finità assoluta dello spirito.

2. Sovrintelligibile = essenza implicata, che si esplica di con-

(1) V. Lcz. VI.
(2) Giob., Introd. II, pag. 448.
PARTE SECONDA

II. SISTEMA

1. Il principio della filosofia di Gioberti è l’Idea; e la scienza è la riproduzione fedele dell’organismo ideale.

L’Idea è quel che vi ha d’immutabile, d’eterno, di vero nelle cose. In questo senso ogni filosofia ha per principio o oggetto l’Idea; e perciò è idealismo.

La differenza è in quel che s’intende per Idea. La storia della filosofia mostra che s’intende sempre diversamente, in modo che questa storia sia come la posizione de’ diversi momenti dell’Idea. (Vedi la Prologo.)

L’Idea giobertiana non è l’antica, la platonica, o altro, ma è tutta moderna; non è semplice oggettività ideale, ma idealità oggettiva o assoluta. E, come tale, è la Sostanza assoluta, o la Mentalità assoluta, secondo che l’intuito è preso per una cognizione immediata, o per la semplice potenza del conoscere.

2. E, appunto perché in Gioberti ci è tutti e due insieme questi modi d’intendere l’idealità oggettiva, il suo sistema ha un doppio contenuto e una doppia forma: un doppio principio, e un doppio metodo.


Questa strana combinazione di spinosismo e di profetico sentimentalismo, di necessità immediata e di libertà immediata, di necessità senza libertà e di libertà senza necessità, questo destino che è il caso: tale è la prima forma del sistema.

Questa stessa combinazione — questo nesso delle determinazioni ideali, che è la negazione d’ogni nesso ideale — questa logica, che non è logica, ossia atto del pensiero — è ciò che i giobertiani chiamano intelligenza. Il vero nesso ci è, ma è come se non ci fosse per noi altri esseri pensanti: è il sovrintelligenza.

b) Il contenuto è l’Idea in quanto atto creativo: e non già come semplice efficienza o arbitraria posizione d’un altro, ma come atto intimo, libero e assoluto dell’Ente: l’Ente medesimo (lo Spirito) come posizione o produzione assoluta di se stesso. E perciò la forma è processo dialettico: non la semplice narrazione o immaginazione degli elementi sciolti e sconnessi dell’intelligibile, ma la riproduzione fedele del vivo organismo ideale: riproduzione, che come atto del pensiero o della stessa ragione, è originale produzione.

Di questi due modi il primo prevale nelle prime Opere di Gioberti; il secondo è la tendenza delle Postume, ma non è mai un fatto compiuto.

In generale, l’Idea giobertiana manca della sua vera forma. Le sue parti o elementi sono disposti, se si vuole, ormai mentale o dialetticamente; ma quest’organismo è più esterno che interno, più apparente che reale. Il tutto rassomiglia più a un corpo morto di fresco, che a un corpo vivente. Tu vedi ancora in esso le vestigia della vita, ma non la vita. E la vi-
— 144 —

ta — l’atto vitale — del gran corpo della filosofia è quella pie-
nna unità del pensiero, che penetra e insieme abbraccia — e per-
ciò anima — tutta la sua propria materia; che non s’interrom-
pe né si perde mai, ma nel suo perpetuo discorso si ripiega
sempre e concentra in se stessa. Questa unità concreta, che
nel primo grado dell’organismo si dice comunemente anima ,
nella filosofia è ciò che si dice Sistema .

Vi ha nella Protologia un luogo, che, contro la dottrina più
volte ripetuta del privilegio dell’intuito sulla riflessione, dice
cosi: « L’intuito apprende l’infinito, ma finitamente. Non è
dialettico. La dialettica la crea la riflessione, in quanto si uni-
se coll’azione creatrice, principio del dialettismo reale. L’at-
to riflessivo è concreativo e quindi dialettico. L’intuito vede
l’atto creativo, e non vi partecipa (1) ». Il che vuol dire, che
non lo vede, perché se lo vedessi, vi parteciperebbe. Ora ,
quando si considera che per Gioberti #atto creativo, dialle-
ctica, organismo ideale , scienza o sistema sono una cosa medesima,
si può epilogare il difetto della sua maniera di filosofare così:
Il intelletto giobertiano è più #intuito che riflessione, cioè : ap-
prensione dell’Idea in una forma finita, meramente soggettiva,
e quindi falsa. La vera oggettività o infinità dell’Idea è il pro-
cesso dialettico della riflessione.

Questo luogo ed altri simili delle Postume contengono co-
me il punto di conversione o una nuova piega della mente di
Gioberti; sono un’ingenua confessione dell’insufficienza della
sua prima maniera di filosofare, e una condanna perentoria di
quel che il maestro con tanta enfasi e i discepoli con tanto
fracasso hanno chiamato il #puro ontologismo. Se Gioberti non
fosse morto così presto , e avesse avuto il tempo e l’agoz
di raccogliersi in se stesso e ordinare in una forma scientifica
tutto quel gran caos delle Postume, sarebbe stato uno spetta-
colo davvero curioso il vedere l’acccoglienza, che tutta la gran
folla raccolta sotto la bandoiera dell’Ente avrebbe fatto al Siste-
ma del psicologismo trascendent. Quante innocenti illusioni

sarebbero cadute! Quanti castelli in aria, quante gran ripu-
tazioni non sarebbero ora altro che pulvis et umbra !

3. La Scienza, in quanto ha per oggetto l’Idea, si dice idea-
le. Ora l’Idea ha due lati: l’intelligibile e il sovrintelligibi-
le. Dunque la Scienza ideale ha due parti: la filosofia e la teo-
logia; l’una è la scienza dell’intelligibile, e l’altra del sovrin-
telligibile. E, giacché il sovrintelligibile è superiore all’intel-
ligibile, la teologia è superiore alla filosofia.

Questa superiorità consiste in ciò, che la rivelazione o la
parola (quindi la teologia) è superiore alla #ragione (filosofia) ,
e la ragione non è ragione — non è riflessione — , senza la
parola.

Questa relazione si converte poi in un’assoluta dipendenza
della filosofia dall’#autorità esteriore. Infatti , dice Gioberti ,
« la rivelazione è definita e determinata dalla Chiesa, e il ca-
po visibile della Chiesa — il principio organico da cui dipen-
de l’unità futura del mondo » ( se non dell’Italia! ) « è il
Papa ; tutto il magisterio autorevole e le formole ecclesias-
liche , la filosofia non saprebbe dove pigniare gli elementi
integrali dell’ Idea ». Quindi « il dovere di conservare que-
sti elementi , quali le vengono supposti da quelle formole ;
 perchè la scienza (cattolica); e si dice chiamare cosi ,
ussando vano il cercarla fuori della società divina , privi-
legiata di questo nome ) vuol essere ordinata, e l’ordine im-
porta #regola ed autorità. La regola risulta dai principii e dal
metodo; e la Chiesa » ( e quindi il Papa ) « mantiene i veri prin-
cipii e il vero metodo, conservando inalterabile il deposito af-
fidato delle verità razionali, e mettendolo in sicuro co’ suoi
#oraci ». Credo , che nel medio evò non si sia parlato così
chiaro ed aperto! Contuttociò, continua a dire Gioberti, non
si deve giudicare, che la filosofia non sia liberà, e che il vero
razionale, che è il suo oggetto, dipenda dall’autorità. Imper-
rocché, in primo luogo , « senza’ordine non vi ha libertà verace.
La libertà richiede che si lasci allo spirito umano l’esercizio
elegittimo delle sue potenze » (manco male!). « Quindi la scien-
za (cattolica) è anche libera , perché il campo della speculazio-

(1) 1, 136

— 145 —

10
ne è amplissimo fra tutti, e salvo i capi fermati dal magistero legittimo, l’ingegno umano può spaziarsi a piacimento: limitazione tanto propria alla libertà, quanto avversa alla licenza; giacché la scienza non può esser libera, se non è ben sicura della propria esistenza, e se vien plantata in base incerta e vacillante. Oltre a ciò l’uomo è destinato più ad operare che a speculare, e la speculazione vuol essere indirizzata allazione. Ora se la scienza avesse il diritto di porre in dubbio o rigettare la verità, in cui si fonda oggi vivere pubblico e privato, l’operare divenrebbe impossibile e crollerebbe tutto il mondo civile; ecc. ecc. In secondo luogo, la filosofia riceve la sua materia dalla parola, ma ricevuta l'apprende immediatamente per la sua intrinseca luce; l'uomo ammette gli intellettuali, non già solo in virtù di essa parola autorevole, ma per l'evidenza lor propria (nell'intuito), di cui la parola è l'occasione eccitatrice e non la cagione né la dimostrazione. L’idea è veduta immediatamente in se stessa. E in ciò consiste la differenza essenziale tra la filosofia e la teologia; giacché le verità soprannaturali, che sono oggetto di quest’ultima, dipendono dalla parola rivelata; non la provano, ma ne vengono provate; non s’intuiscono, ma si credono.

Questo temperamento è una contraddizione, e non mitiga punto l’orrore, che ogni libero filosofo deve avere per una simile dottrina. E difatti qui sono da notare due punti principali: l’evidenza intrinseca del vero razionale, e l’autorità estrinseca, alla quale spetta il Principio e il metodo della filosofia. Come si accordano essi? In filosofia o tutto (e quindi anche, anzi specialmente, il principio e il metodo) deve essere intrinsecamente evidente, o la filosofia non è filosofia. Il principio e il metodo sono la filosofia stessa; e ammettere l’evidenza in tutt’altro, fuorché nel principio e nel metodo, equivale a non ammetterla di nessuna maniera. Questa dottrina — rigettata poi dallo stesso Gioberti (1) e contraria al vero concetto del collo.

(1) Cito un solo luogo: « Libertà della filosofia. Essa è indipendente, e a ciò non osta l’autorità cattolica: perché il cattolicesimo e il cristianesimo essendo fondati sulla filosofia (ragione), questa perciò viene ad essere indi-
che è una flagrante contraddizione tra la teorica e la pratica, tra la scienza e la politica, si fanno scudo dell'autorità di Gioberti, vorrei raccomandar la lettura di tutti quei luoghi delle Postume, ne' quali il nostro filosofo discorre liberamente, senza diplomazia e quivi in veste da camera, della falsità della teologia positiva e della vera relazione tra la fede e la scienza, la religione e la filosofia. Io noto qui solamente, che quel che nel lungo sopra citato è detto domma, base certa e sicura, autorità, e simili, ne' suoi luoghi appare appena come germi, potenza, o, in quanto determinazione o definizione (positiva), come semplice opinione. Quel che è germe o potenza non diventa base certa o sicura, se non è spiegato e determinato dai liberi pensieri. La fede è quasi senso; la scienza intellietto. Ecco ecc. (1) — Questo è il vero Gioberti.

4. La scienza ideale si divide nel modo seguente:

La formula consta di tre elementi: soggetto, copula e predicato, cioè Ente, creazione ed esistenza. Nella scienza dell'intelligibile in generale (puro e misto, Ente ed esistente), cioè nella filosofia, 1. al soggetto corrisponde la filosofia pura (ontologia), la quale espone le determinazioni dell'Ente. 2. Alla copula, come processo discendivo dell'Ente ed esistente, corrisponde la filosofia della matematica, che ha per oggetto il tempo e lo spazio; e, come processo ascendivo dall'esistente all'Ente, la logica e la morale: delle quali l'una ha per oggetto la scienza o il vero, e l'altra la virtù o il bene. 3. Al predicato corrisponde la filosofia dell'esistente come tale in generale (della natura, dell'universo, del mondo sensato delle esistenze, de' sensibili, esterni o interni, materiali o spirituali), e si suddivide in psicologia, cosmologia, estetica (e) politica; le quali hanno per oggetto l'animo umano come essere veramente individuale, la natura come tutto, il bello e lo stato. Tutta la filosofia, in quanto consta di queste tre parti, si può anche dire teologia razionale; giacché se la prima espone gli attributi più essenziali della Divinità (le determinazioni dell'Ente),

(1) Riforma Cattolica, CL.

Ma come Dio non è il vero Dio, nè in quanto semplice Ente, nè in quanto semplice Esistenza (Natura), nè in quanto semplice Ritorno (Spirito), cioè dire, non in quanto una sola di queste tre Unità, di questi tre Assoluti, ma in quanto la loro unità assoluta ed unica; così la filosofia non è veramente teologia, se non come tutta la Scienza, come tutto il processo della Scienza. Ora Dio come la unità di quelle tre unità è l’atto assolutamente creativo, il Creatore, lo Spirito: Personalità assoluta.

Quindi la filosofia è teologia, cioè intendimento di Dio (del vero Dio, del Creatore), in quanto intende il Creare: quella unità delle tre unità.

Può intenderla?


Può dunque la filosofia intender questo? Il vero Dio?

Si: e Gioberti stesso lo afferma, dicendo: l’intuito (visione dell’atto creativo) è la potenza del conoscere.

O il conoscere è niente, o è conoscenza dell’atto creativo.

Gioberti parla sempre di due filosofie: divina e umana; ma non sempre nello stesso modo. Ora la divina è « fuori e sopra l’atto creativo; quindi impossibile all’uomo ». Ora la divina « è l’Idea creatrice, e quindi atto puro; e la umana è riproduzione o copia della divina ». Questo è il vero Gioberti; quello è il vecchio.

Quello che è, « fuori e sopra l’atto creativo » è il Dio falso, astratto, indeterminato: il semplice Ente, quello che è e non crea nulla. Secondo questo concetto la vera filosofia è la scienza dell’Ente, l’Ontologia, e la bandiera l’ontologismo. Nel nuovo Gioberti è tutt’altra cosa. La filosofia è la Protologia, la scienza di quel che è l’assoluto Primo, il Primo che è anche l’Ultimo; e questo non è l’Ente, ma il Creatore. « Il Primo filosofico, avea detto Gioberti nella Introduzione, è l’Ente ».

Si potrebbe dunque credere che la Protologia fosse la scienza dell’Ente, cioè, la stessa Ontologia. Ora Gioberti stesso dice espressamente: « la Scienza prima o la Protologia non è l’Ontologia; l’idea sola dell’Ente non può costituire il principio protologico; questo è la formula ideale »; e perciò « la protologia è la scienza di Dio, considerato come Ente creatore; la scienza dell’atto creativo. » Ma quale formula? quale atto creativo? Quella formula che esprime e quell’atto che è tutta l’attività creativa, cioè insieme il creare e il ricreare, il Primo e l’Ultimo. E perciò « la Protologia discende dall’Ente all’Esistente e risale dall’Esistente all’Ente » e così è insieme protologia e teleologia: e val quanto dire tutta la filosofia, giacché la filosofia non è altro che « la scienza di Dio e di tutte le cose in quanto a Dio si riferiscono e con lui si connettono ». Dio così — come questa assoluta relazione o connessione — è l’assoluta Psiche o la Mente assoluta. E perciò la Protologia è detta anche « l’analisi del principio costitutivo dello spirito umano » (1). Il problema della filosofia è il problema dello spirito, e la sua nuova bandiera il psicologismo trascendent.
LEZIONE DECIMA

EPILOGO E CONCLUSIONE

Il soggetto della mia introduzione era la esposizione dei principali momenti del pensiero italiano dal Risorgimento sino a Gioberti.

La mia intenzione era di vedere, se il progresso e il risultato del pensiero italiano s’accordano o no col progresso e il risultato del pensiero europeo.

Io volea vincere il pregiudizio, che il nostro pensiero e il pensiero europeo siano in opposizione tra loro.

Io credo aver dimostrato che la nostra filosofia e la filosofia europea hanno avuto lo stesso progresso, più o meno, e lo stesso risultato.

Ho vinto così quel pregiudizio? Giudicate voi.

Io spero che si, Io confido no’liberi ingegni: in quegli ingegni che amano la scienza per se stessa, e non sono preoccupati da altro interesse che quello del Vero.

Ritorniamo rapidamente sulla via che abbiamo percorso, e fermiamo bene il punto, al quale siamo arrivati; fermiamo bene lo stato della nostra coscienza dopo la Introduzione.

Io ho detto, che il carattere e lo sviluppo della nostra filosofia dopo il Risorgimento è quello stesso della filosofia europea:

Carattere = Ricerca del Principio assoluto nella Mente assoluta.

Sviluppo = Esplicazione, opposizione e unità de’ due momenti della Mente assoluta: oggettività e soggettività infinita.

1. La nostra filosofia è da prima filosofia del Risorgimento: Critica e Negazione della Scolastica.

La Scolastica è la Negazione dell’oggettività (realtà della natura) e della soggettività (realtà dello spirito).

La Filosofia del Risorgimento è l’affermazione dell’una e dell’altra.

Abbiamo visto le nuove determinazioni nelle filosofie del Risorgimento, italiani e stranieri: dal Cusanus a Campanella e Bruno.

Queste determinazioni si riasumono in Campanella e Bruno.

Campanella = Principio della soggettività: il sentire.

Bruno = Infinità della Natura; Dio come Indifferenza e Coincidenza assoluta: Sostanza; Sostanza essenzialmente Causa; Causa infinita, effetto infinito; Infinito generante, infinita genitura.

II. Cartesio = il Pensare (Campanella il Sentire).

Spinoza è la chiarezza di Bruno.

Bruno: Coincidenza (Punto oscuro)

Spinoza: Insidenza, Contenenza (Punto chiaro; ma immediato; quindi non veramente chiaro).

Pregio di Spinoza e Bruno: Dio = Identità assoluta; Natura. Infinità della natura, dell’Universo.


Difetto di Bruno e Spinoza: Dio semplice Sostanza Causa;
cioè, teologia semplicemente cosmologica. Naturalismo, meccanismo: non differenza dei due universi.

III. Vico pone la differenza reale: le due provvidenze: il mondo umano.

Unità non più come Sostanza Causa, ma come spirito (Unità dello Spirito): Sviluppo.

Vico esige una nuova metafisica, e non si appaga più di quella dell’Ente.

Esigenza fatta prima del tempo, cioè della dissoluzione della vecchia Metafisica.

Con questa esigenza finisce la filosofia da Cartesio a Kant, e comincia la nuova.

Questa esigenza storica è Kant.— Si dice: Vico non ha metafisica. Vero e non vero ciò. L’ha, ma incorporata nella Scienza Nuova. Volete comprendere Vico, colla sua vecchia metafisica (Italorum Sapientia) è non capirne niente. Quindi l’oscurità.

IV. La chiarezza di Vico è la filosofia dopo Kant. Problema del conoscere.


b) Fichte: Puro conoscere = assoluto fare — mentalità o soggettività pura — autonomia come produttività delle categorie: assoluta.

c) Schelling: Se assoluta, richiede identità di natura e spirito assoluto: Ragione.

d) Hegel: Ragione conscia di sé assoluto spirito come Principio assoluto.

Puro conoscere = Potenza infinita del conoscere. Niente si conosce, se tutto non si conosce.

a) Galluppi: Puro conoscere = Unità sintetica originaria dello spirito (fondo proprio dello spirito, da cui provengono le idee d’identità, diversità, ec. cioè le vere idee, le categorie, non le rappresentazioni; giudizi sintetici a priori pratici; idea dell’universo e di Dio; la sensibilità come pura cognizione (la forma della coscienza).


c) Gioberti: Puro conoscere o possibilità del conoscere = assoluto spirito (creare e ricreare = Creare assoluto). Potenzialità del conoscere = Potenzialità infinita.

Il Principio assoluto è l’assoluto Spirito o la Mente assoluta; i cui momenti sono l’oggettività (natura) e la soggettività (spirito) infinita: il creare e il ricreare i due cicli. La loro unità è l’Idea vera giobertiana.

La vera Idea giobertiana non è l’essere, ma il creare, non l’Ente, ma lo Spirito.

Atto creativo è dialettica, assoluta dialettica; o dialettica è l’organismo o vita ideale. La filosofia, come riproduzione fedele di tale organismo, è dunque essa stessa dialettica; è, a suo modo, creare.

Questo ripensare, che è creare, è il vero pensare: la Scienza.

La Scienza è la pienezza dell’atto creativo: la realtà assoluta dello spirito.

V. Tale è il grado, a cui è salito in Gioberti il pensiero italiano. È lo stesso grado del pensiero tedesco in Hegel. Ma i due gradi vi ha una profonda differenza, quando si considera non il nudo risultato, ma tutto il processo del pensiero. In Italia, che è lo spirito storico; da Bruno e Campanella a Vico vi ha, storicamente, quasi un salto; e similmente da Vico a Gioberti. I due indirizzi della speculazione dopo Cartesio si sviluppano originalmente fuori d’Italia, e il nuovo problema del conoscere è il campo chiuso della filosofia tedesca. Se da una parte lo stesso anacronismo di Vico dà maggior risalto alla sua originalità, non è meno vero d’altra parte, che Galluppi, Rosmini e Gio-
berti seguono una via già tenuta, per non dire aperta e spianata da altri, e sono costretti dalla forza stessa delle cose ad essere imitatori e ripetitori, anche quando dicono di fare il contrario. E bene che questo discorso non piaccia, e sì ha come un'offesa all'originalità dell'ingegno italiano. So questo e altro; ma io devo dire quel che penso. Questo ingegno italiano, tanto adulato e imbalsamato, e spesso così mal servito dai suoi medesimi adulatori, non ha niente a temere in tutta questa faccenda; e non è credere l'originalità di nessuno il dire che chi venne dopo è preceduto da chi è venuto prima. Siamo arrivati tardi, dopo essere stati i primi: ecco tutto. Ma di chi la colpa? Di coloro, che ci hanno legato i piedi e le braccia, e non ci hanno lasciato fare. La colpa, in parte, è degli stessi imbalsamatori. Non ci è peggio, che il falso concetto dell'originalità. Si crede, che essere originale vuol dire troncare ogni relazione colla realtà e col processo storico, e fare da sé solo senza tempo e spazio, e creare un nuovo mondo a piacere e a ogni momento. Di tali originali io ne conosco molti.

AVVERTENZA

Nella Lezione nona ho detto: «I momenti storici del puro conoscere sono in Alemagna la Coscienza, l'Autoconscienza, la Ragione e lo Spirito; cioè Kant, Fichte, Schelling ed Hegel.»

In una Introduzione come la mia, il cui tema principale era la esposizione del pensiero filosofico italiano, io non poteva trattare più amplamente questa materia della filosofia tedesca. Dissi un po' di Kant; ma quasi niente di Fichte, Schelling ed Hegel. E pure chi non sa il significato di questi filosofi nella storia della filosofia moderna, non può farsi un concetto giusto e adeguato della filosofia italiana di questi tempi.

Nel mio corso di Logica, che feci seguito immediatamente all'Introduzione, io dovei ritornare su questa materia, perché volendo giustificare il concetto che io m'era formato di questa scienza, stimai di non poter ciò fare altrimenti che coll'esporre in poche lezioni il suo sviluppo storico; e giacché un tal concetto si fonda nel nuovo indirizzo della filosofia dopo Kant, questa parte storica doveva versare principalmente nella filosofia tedesca.

Io do qui questa esposizione come appendice all'Introduzione. Avrei potuto abbreviarla anche di più, togliendo quelle parti, che non hanno una relazione diretta col fine, per cui la inserisco in questo volume. Pure l'ho lasciata tal quale, perché da un lato si veda chiaro tutto il mio pensiero, e dall'altro il lettore abbia come un saggio di questo corso di logica, che forse — quando che sia — mi risolverò di pubblicare.

Questa esposizione è una brevissima storia della filosofia (occidentale), considerata da un certo punto di vista; dal punto di vista logico. Anche sotto questo aspetto esso può servire di chiarimento al soggetto principale della Prologo e dell'Introduzione.
Dire adunque scientificamente cosa sia scienza o sistema è — per noi — tutta la Logica. La logica finisce nel concetto di Sistema; il Logos è il Sistema come Sistema.

2. Intanto io credo utile far intendere anticipatamente cosa sia sistema. E farò nel modo seguente:

Dimostrerò, che il sistema come tale — la sistematica, e quindi il sistema della logica (la soluzione del problema logico, cioè della unità organica delle categorie) — non è possibile, che secondo il nostro punto di vista; cioè secondo il nostro modo di intendere l'essere — il vero essere — e quindi la stessa logica; e che tutti gli altri punti di vista rendono impossibile il sistema e non risolvono il problema della logica. Io farò — brevemente — la critica di questi punti di vista, non per rigettarli assolutamente, ma piuttosto per far vedere che il nostro è il loro risultato necessario, e che esso solo può risolvere il problema; e come non è un punto opposto agli altri, ma contiene in sé gli altri.

Fare la critica di questi punti è fare la storia del problema, del concetto e del metodo della logica, e in gran parte della stessa filosofia.

E avere così — mediante la critica — il concetto vero di sistema — il concetto vero della logica —, non è un modo assolutamente estrinseco di giustificare questo concetto. Sistema è in sé Sviluppo, Critica, Storia. La logica come sistema del semplice pensare è la storia e direi quasi il dramma del semplice pensare: quella che davvero merita il nome di storia pura e ideale eterna. A questo modo noi avremo il concetto di Sistema come sviluppo di se stesso; cioè in quanto si forma e si fa realmente o storicamente quello che è. La scienza, infatti, è essenzialmente storia, perché è ragione, assoluta ragione; e la ragione è assoluta, in quanto è risultato necessario di se stessa. In questa natura della ragione si fonda la necessità della storia della scienza: la necessità della storia in generale. La storia, si dice, serve a far conoscere il presente mediante la conoscenza e la critica del passato. Perché? Perché il presente — il vero presente — è la verità del passato: è il passato, in quanto imperato. Il che...
vuol dire, che il presente senza il passato è qualcosa d’astratto, e perciò non è assoluta ragione. L’assoluta ragione è ap-punto questo continuo presente, che senza storia non è niente, e la cui concretezza è la storia stessa.

1. Filosofia antica.

Filosofare è spiegare (conoscere) l’ordine, la connessione, la relazione delle cose.

a) La filosofia greca prima di Socrate considera solo l’ordine naturale delle cose, la natura, la natura delle cose, la realtà naturale: in generale l’Essere, l’essere naturale.

L’Essere è
1. semplice essere naturale, essere e principio immutabile delle cose: cioè principio materiale (Ionic), numero (Pitagorei), puro essere (Eleati).

2. semplice divenire naturale: principio della mutazione delle cose; cioè semplice indeterminato divenire (Eraclito), divenire materiale (Empedocle, Atomisti), divenire sopramateriale o come intelligenza (Anassagora).

3. essere cosciente naturale. Il principio di Anassagora (il suo Noe), come intelligenza naturale, è il soggetto (la realtà cosciente) immediato, l’uomo come individuo, il principio della Sofistica.

Tutta questa filosofia è filosofia naturale:
1° perché considera solo la realtà naturale. La realtà cosciente, infatti, è considerata come realtà naturale (acqua, numero, ecc.); non è distinta chiaramente dalla naturale, e molto meno messa sopra la naturale. Così la giustizia nei pitagorei è un numero, ecc.

2° perché conosce, ma senza riflettere sul conoscere, sul proc-esso e autorità del conoscere, senza conoscere il conoscere; cioè senza conoscenza di sé.

Conoscere è realtà cosciente. Conoscere il conoscere è conos-cre la realtà cosciente.

Tutt’a questa filosofia è dunque semplice conoscenza della realtà naturale: dell’ordine naturale delle cose. In essa non era possibile la logica; perché la logica è conoscenza della conoscenza. La stessa Sofistica — avendo per principio il soggetto individuale, non universale — non poteva aver logica, ma solo rettorica. — La quale pure è già qualcosa: è come il bozzolo della logica.

b) Socrate, il primo, si eleva all’orizzonte della logica, elevandosi dal conoscere naturale al conoscere a concetti, dall’oggettività naturale alla oggettività ideale. Questa è insieme l’essenza delle cose e l’essenza del pensiero (è questa, in quanto quella). D’ora innanzi il problema principale della filosofia è la relazione ideale (logica) delle cose, non più la naturale.

Platone sostanzializza i concetti socratici: le Idee. Ne fa un mondo, ordinandone mediante la dialettica; cui momenti sono: scendere dalle superiori alle inferiori mediante la dieresi di quelle, e salire, al contrario, mediante la sinagoga delle inferiori: dall’uno a molti, e da molti all’uno.

Socrate e Platone attendono più alla forma della universalità che al contenuto. Platone non distingue nettamente i con-cetti, il cui contenuto è universale e non intuitivo, da quelli il cui contenuto è particolare e intuitivo: i concetti puri dai rappresentativi.

Aristotele li distingue: Categorie. Mediante le categorie si intende, si concepisce la rappresentazione empirica. Ma altro è quello, che fa concepire (la categoria); altro è l’atto del conce-pire, del pensare, del ragionare, del provare. Quindi materia e forma del pensare: materia e forma logica.

Quindi due parti o elementi della Logica: cioè categorie, e forme del pensare (concetto, giudizio, sillogismo; prova). Quella è più Metafisica; e va quanto dire si accosta e s’intreccia più colla metafisica aristotelica. Questa è più Logica. Non dico già che Aristotele abbia fatto una Logica così. Sì sa che ciò che si è chiamato Organo non è altro che la raccolta de’ suoi
seriti logici. Ma quel che voglio dire è, che la distinzione trama materia e forma logica ci è in Aristotele, e che in Aristotele Logica importa principalmente studio della *forma logica*.

Quel che manca in Aristotele è la soluzione del problema della relazione tra la categoria — senza di cui niente s’intende — e l’atto o la forma del pensare: tra la materia e la forma logica; in altri termini, tra la metafisica e la logica.

La logica aristotelica non è *formale*, nel senso moderno di tal vocabolo; ma si presta a diventare formale. Non è formale, perché non è opposta alla metafisica; si presta a diventare formale, perché non determina la relazione tra la materia e la forma del pensare.

Che non si opponga alla metafisica, tutti l’ammettano ora; anzi taluno crede, che non solo non ci sia opposizione in Aristotele tra logica e metafisica, ma invece una unità fondamentale; giacché il concetto della *sostanza* è insieme *categoria ontologica suprema* e l’*essenza* del syllogismo.

Ora è vero, che il concetto della *Sostanza* ha un tal valore in Aristotele; ma da ciò non segue, che egli abbia determinato la relazione tra la materia e la forma del pensare: come dicendo in generale: *lo stesso essere* sotto due aspetti (1), non determina davvero la relazione tra questi due aspetti. Dice che sono uno; ma non *traendoli* dall’uno; non li *distingue* né li fa *uno* davvero. Pare a me, che il non determinare quella *relazione* sia appunto il difetto del sistema aristotelico; e che tal difetto sia quello stesso che si è chiamato dualismo di forma e materia (universal e particolare), la cui unità — cioè il punto oscuro e non inteso — è, come si sa, la *sostanza*.

Il concetto della *Sostanza* è *oscur*; non inteso, ma presupposto. Questa posizione corrisponde a quella della *non unità* e della *non opposizione* tra logica e metafisica. Non vi è unità, perché la sostanza non s’intende; non vi è opposizione, perché la sostanza è presupposta. Perciò, come ho già detto,

questa logica non è formale, ma si presta a diventare formale.

Per la stessa ragione, questa logica non è metafisica, ma si presta ad essere metafisica.

Questa *indifferenza* ha la sua radice nel dualismo aristotelico di forma e materia.

II.

Filosofia moderna.

La filosofia antica è essenzialmente considerazione dell’*oggetto* (della natura). Lo considera prima *naturalmente*; poi *idealmente*. Nella prima considerazione il naturale è principio del naturale, il fatto del fatto. Nella seconda il principio è l’*oggettività* ideale, che *trascende* la naturale; il *fatto* che *trascende* il fatto.

Originariamente essa non è conoscenza della *realtà cosciente*, come la filosofia moderna. Questo problema nasce in essa per risolverne un altro, che è il principale. Perciò è inteso in altro modo che nella filosofia moderna; è piuttosto il problema della *realtà sopra* che della *realtà cosciente*.

La filosofia moderna, al contrario, è essenzialmente considerazione del *soggetto*, della realtà cosciente, dello spirito. Si sa come per istinto (per tutta la esperienza da Talete a Cartesio), che spiegato questo, tutto è spiegato.

Essa procede rispetto alla *realtà cosciente*, al nuovo oggetto, come l’antica procedeva rispetto all’oggetto antico, alla realtà naturale.

Da prima spiega il fatto col fatto; considera la realtà cosciente — la psiche — il conoscere — *naturalmente*, come qualcosa d’immediato (1). — Dommatismo.

Poi spiega il fatto col *fare*; studia il fatto intero e assegna come principio ciò che trascende il fatto; considera la realtà co-

(1) V. Introduzione, Lez. VI.
sciente idealmente. — Criticismo. — Il fare qui è il puro conoscere trascendentale. — Kant.

Come il concetto socratico (oggettività ideale) trascende la realtà naturale, che si vuol spiegare, è la realtà pura, l’idea; così il puro conoscere Kantiano (categorie, intuizione pura, unità sintetica a priori) trascende il conoscere, la realtà cosciente come esperienza.

Socrate fonda il trascendentalsmo antico; Kant il moderno.

Questa è la ragione, per cui Kant si chiama il Socrate moderno, e Socrate il Kant antico. Ma tra l’antico e il moderno ci è infinita differenza; giacché la filosofia antica è considerazione prima naturale e poi ideale della realtà naturale; la moderna è considerazione prima naturale e poi ideale della realtà cosciente. Perciò così il naturalismo come l’idealismo antico si diversifica dal naturalismo e dall’idealismo moderno. L’uno e l’altro nell’antichità sono oggettivismo; ne’ tempi moderni soggettivismo. E nello stesso modo il dominatismo anticonattiano, come il dialettismo socratico dal kantiano.

A) Vediamo ora cos’è la logica in questa nuova posizione.

Nell’antichità non poteva essere che quel che fu; giacché, mancando la conoscenza diretta della realtà cosciente, non era possibile la soluzione del problema sulla relazione tra materia e forma.

Ora, come nell’antico naturalismo non fu possibile la logica, e incominciò solo con Socrate, così nel nuovo naturalismo (da Cartesio e Bacon a Kant) non fu possibile la nuova logica, la logica corrispondente alla nuova posizione (problema della realtà cosciente); si riprodusse solo e si continuò l’antica logica (modificata più o meno in bene o in male, ma in sostanza la stessa sempre).

Il nuovo naturalismo considera la realtà cosciente, il conoscere, come qualcosa di naturale, o un fatto come essenza, sostanza, causa; come qualcosa d’immediato.

Quindi due tendenze:

— 167 —

Realtà cosciente come Idea innata;
Realtà cosciente come Senso.

Idea innata e Senso sono due immediati.

Quindi due metodi, due principi, due indirizzi:
Idealismo ed empirismo; processo a priori e processo a posteriori; assioma o immediato ideale, ed esperienza o immediato sensibile; deduzione (metodo matematico), e induzione; discorso dalla causa all’effetto, dal principio alla conseguenza, e dall’effetto alla causa, dalla conseguenza al principio.

La spiegazione è sempre la relazione causale: il pensare come causare (1). Hume, infatti, nel quale questo naturalismo si dissolve, indirizza il suo scetticismo principalmente contro la relazione causale. Negata la causalità, è negata tutta questa filosofia naturale.

È spiegata così la realtà cosciente?
La coscienza non è un essere naturale, non un immediato semplicemente; non un semplice effetto; non risulta da quel che non è coscienza, da quel che è semplice realtà (il pensare non risulta dall’essere, il fare dal fatto); non risulta dall’idea innata; non risulta dall’impressione sensibile. Dunque così non è spiegata.
Come l’antico naturalismo si dissolve nella sofistica, così il nuovo si dissolve nello scetticismo di Hume.

B) Kant.

Il conoscere — la realtà cosciente —, dice la Sofistica, non può essere spiegato dall’acqua, dall’aria, dal numero, dal puro essere, dal divenire, dallo stesso Noo di Anassagora. Dunque nego il conoscere, l’oggettività del conoscere; giacché, se deve essere spiegato da que’ principi, cioè naturalmente, non si può spiegare; e se uno di que’ principi, cioè la natura, è il vero principio, il conoscere non potendo essere spiegato da questo principio, non ci è. — Ora, negare il conoscere è già affermare; è dire: io conosco di non conoscere. La proposizione: non conosco, presa domasticamente, è un giudizio categorico, e

(1) V. Introduz. Lex. VIII.
Kant fonda la filosofia della possibilità della realtà cosciente direttamente: **Psicologismo trascendentale.**

Socrate dice: la possibilità della realtà saputa è il puro saputo, il puro conosciuto, il puro intelligibile, il concetto, l'universale, l'oggettività ideale. — Quindi l'idea platonica: (ἐννοια ἡ ὀν). Quindi l'idea aristotelica: la Sostanza (ὁμοια); un'unità di materia e forma: non vera unità, appunto perché Enne.

Kant dice: la possibilità della realtà cosciente è la pura coscienza, il puro conoscere, il puro sapere, il concetto, l'universale, l'idea, ma come sapere, come Io, Io penso, soggetto, e non già come saputo, non Io, oggetto.

Socrate pone il concetto, l'universale, il pensare come pensato, come essere.

Kant lo pone come pensare, come atto del pensare che è psiché, dell'Io penso, come forma dell'Io penso.

Concetto, Universale, Categoria (determinazione universale delle cose, determinazione ontologica, metafisica) = *forma del pensare*, dell'Io penso (forma logica); cioè *materia logica* = *forma logica*; metafisica = logica: tale è in sé il kantismo.

Ma solo in sé è il nuovo orizzonte della filosofia. Ma Kant — il Criticismo kantiano — è inferiore alla sua potenza; come il concetto soggettico è in sé il Platonismo e l'Aristotelismo e altro, ma come attività puramente soggettiva è meno della sua potenza.

In Socrate il concetto è tutto nell'attività del soggetto filosofante, nell'attività *induttiva*; non è ancora sistema delle idee, cioè dialettica platonica (dialettica dell'Enne stesso); non è ancora *Metafisica* (Aristotelica). Dialectica e Metafisica sono come assorbite nell'attività soggettiva, soggettivamente, dialogica.

In Kant, più che l'unità della metafisica e della logica, si ha l'assorbimento della metafisica nella logica, nella nuova logica: nella logica dell'Io penso come semplice Io, del soggetto come semplice soggetto (e perciò non vera logica, in quanto non è logica e metafisica). È nuova logica, perché la categoria è *forma* (attività) dell'Io penso; non è vera logica, (vera nuova metafisica), perché la categoria cosi — come semplice forma...
dell’Io, del semplice soggetto — non è determinazione della cosa in sé (numero), ma solo della cosa rispetto a noi, o in quanto conosciuta da noi (fenomeno). La logica cantiana è, come è stato detto, metafisica del fenomeno, non dell’Ente.

Qui ci è del vero e del falso. Il vero (il nuovo) è aver posto la categoria come forma (attività) dell’Io. Il falso è aver preso il semplice Io, il semplice soggetto, e aver opposto ad esso la cosa in sé, distinguendola dalla cosa per noi, alla quale sola compete la categoria.

La cosa in sé (cioè considerare il puro conoscere come non assolutamente puro; il conoscere trascendentale come non assolutamente trascendentale; il fare non come assoluto fare, ma come ancora fatto, e perciò non come assoluta trasparenza; l’Io o la Psiche non come Io o Psiche assoluta, ma come Io o soggetto finito, semplice coscienza), tale è il difetto del kantismo, la sua contraddizione: la contraddizione colla sua stessa posizione fondamentale (unità sintetica originaria).

Unità sintetica originaria: questo è il fondamento e la possibilità della nuova logica, di quella che è logica e metafisica; della nuova metafisica (non più dell’Ente, né del solo fenomeno, ma della Mente).

C) FICHTE


Unità sintetica originaria vuol dire: unità che produce e unisce gli opposti. E dunque unità come assoluto fare, e come assoluto fare è posizione di sè stessa. E la vera a priorità, l’assolutamente Primo, appunto perché è prima e dopo gli opposti. Come tale è in sè Ciclo: sillogismo. L’apriori cartesiano è un falso apriori, è un dato naturale, un a posteriori. L’unità sintetica originaria è unità dell’apriori e dell’a posteriori (Cartesio e Bacono).

Ma Kant stesso non intende l’unità sintetica originaria come assoluta produzione, come produzione di sè: ciclo, sillogismo. La intende come semplice giudizio (1).

(1) V. il mio scritto: Kant e la sua relazione alla fil. ital.
Prima posizione: L'io pone se stesso come semplice io.

Tesi. Io = Io, Io sono Io.

Quindi il concetto dell'essere:
La categoria della realtà (Metafisica);
La forma logica dell'identità (Logica).

Seconda posizione: L'io pone il non io.

Antitesi. (Si distingue da sé come non io). Io è non Io: Io non sono Io.

Quindi il concetto del non essere:
La categoria della negazione;
La forma logica della differenza.

Terza posizione: l'io ponendo il non io è nel non io, in quel che ha posto; e perciò stesso il non io è nell'io (non è un dì là, un limite insuperabile, cosa in sé). Ma l'io pone se stesso, l'io; e nell'io è il non io. Dunque l'io pone nell'io il non io. Dunque è unità o sintesi dell'io e del non io.

Sintesi. Quindi il concetto dell'essere per sé (vero essere);
La categoria della relazione;
La forma logica della ragione.

Questo Ritmo (tesi, antitesi, sintesi) è la vera Forma logica; il metodo della Logica (la vera forma del pensare).

Kant aveva detto: categoria è Io, forma dell'Io, attività dell'Io. — Questo era un progresso.

Ma Kant non determinò la relazione tra l'Io e la categoria, tra l'Io e la sua funzione. L'Io è dato, e la categoria è data. Sono due presupposti.

Questa relazione è determinata da Fichte. Per Fichte, « categoria è attività dell'Io » vuol dire: l'attività dell'Io è il suo prodursi per se stesso, e il suo prodursi è la produzione delle categorie. L'Io producendo se stesso, categorizza (produce le categorie); categorizza sé; è Categorica; è attività categorizzante.

Adunque Fichte è il vero Kant. — Fichte deduce: Kant descrive. In Kant non è cessato interamente il naturalismo.

2. Per Aristotele la vera categoria è la sostanza (esistenza):

l'unità dell'universale e del particolare; l'individuo. La sostanza — questa categoria — è l'esistenza; la forma del concetto, del sillogismo aristotelico. In essa è la radice della unità tra la metafisica e la logica aristotelica.

Ma Aristotele non intese la unità dell'universale e del particolare. Questa unità (unità sintetica originaria) è mentalità (autocoscienza).

La mentalità è il pregio (la scoperta) di Fichte. La mentalità è la vera individualità. E l'unità, non più come giudizio (Kant); ma come sillogismo.

Spinoza concepiva la sostanza (l'Individuo) come semplice causare (Identità assoluta come causare). La sostanza spinoziana è la stessa sostanza cartesiana: cogito ergo esse come attività immediata.

Fichte compie Aristotele (e Spinoza), ma solo formalmente. E in ciò è il difetto di Fichte.

Fichte, infatti, spiega solo la realtà cosciente in quanto cosciente: spiega la coscienza. La spiegazione è: Coscienza è Autocoscienza.

Conoscere, coscienza, nella sua realtà (come reale conoscere) vuol dire: Soggetto e oggetto, Io e non Io, realtà cosciente e realtà saputa, spirito e natura. Ma da un lato, perché il conoscere sia REALE conoscere (non sia semplice apparenza), è necessario che l'oggetto, il non Io, la realtà saputa, la natura, sia un reale; qualcosa, che sia fuori e senza il soggetto. E dall'altro lato, ciò nondimeno, perché il conoscere sia VERACE conoscere, cioè non sia semplicemente posto, ma pongo se stesso, è necessario che il soggetto, l'Io, il sapere, sia in sé stesso — cioè appunto come soggetto o Io = sia, dico, Io e non Io, soggetto e oggetto, sapere e saputo, spirito e natura. La essenza del conoscere — il non esser semplice effetto, ma causa sui — esige questo lato. Questo ci vuole, perché il conoscere sia conoscere, cioè non semplice realtà, realtà naturale, ma realtà cosciente, Io. L'altro lato ci vuole, perché il conoscere sia REALE, oggettivo: non sia la pura forma del conoscere, la sua semplice essenza come conoscere. L'uno senza l'altro non
è il conoscere nella sua realtà, il vero conoscere. Ora il pregio di Fichte (e originalmente di Kant) è appunto questo: conoscere è conoscere se stesso, coscienza è autocoscienza. E ciò, non nel senso semplicemente: « Io non posso conoscere altro, se non conosco prima me stesso; io non posso dire non Io, se non dico prima Io ». Coscienza è autocoscienza vuol dire: l'Io non sarebbe coscienza, conoscere, se non fosse in sé — come Io, come Auto — Io e non Io; l'Io, l'Auto, è in sè Io e non Io, e perciò come coscienza, come conoscere, è autocoscienza, conoscenza di se stesso. Coscienza è Sè e Altro. Ora è autocoscienza, in quanto l'Auto, il Sè, è Sè e Altro; è, in sè, Sè e Altro.

Io come Io e non Io: tale è il pregio di Fichte.

Io come Io e non Io è l'unità sintetica originaria: quella unità (Io) che produce (pone) e unisce gli opposti (Io e non Io). Questa unità, che è produzione di se stessa, è l'autocoscienza. In quanto produzione di se stessa è Ritmo, Categoricità: produzione delle categorie.

Il Fichtismo è vero, in quanto s'intende così: Conoscere vuol dire soggetto e oggetto; io dunque non conosco, se non sono in me — come soggetto, come conoscere — soggetto e oggetto. Se il conoscere non è in sè questa unità; se il soggetto non è in sè questa forma, il conoscere non è certezza, non è mio conoscere, non è Io; è semplice pittura in tabula, non realtà cosciente; e quindi non saputa; quella che si dice realtà saputa, è semplice impressione naturale in una realtà naturale; manca la coscienza, l'Io. La pittura è impressa nella tavola. Perché la tavola non sa?

D'altra parte il Fichtismo è falso, se s'intende così, che il non Io (il mondo, la natura, l'oggetto) che è nell'Io ed è posto dall'Io, sia il reale non Io; cioè dire, che l'Io crei davvero il mondo, il mondo reale. È falso, se s'intende che l'Io crei se stesso come io reale. Io reale importa non Io reale; e, giacché il non Io reale non è nell'Io, ma solo il semplice non Io, e il non Io reale non è posto dall'Io —, così l'Io non è posizione di se stesso come Io reale, ma solo come semplice Io; come

forma del conoscere, ma non come reale conoscere; come certezza, non come verità del conoscere.

L'Io è dunque qui assoluto e relativo, infinito e finito, fare e fatto, a priori e a posteriori, posizione di sè e posto. Questa è la contraddizione del Fichtismo: fissato come Fichtismo.

È assoluto, in quanto è semplice forma del conoscere, Io come forma e essenza dell'Io, come mentalità (Ichheit). È relativo, in quanto è reale conoscere, cioè non semplice mentalità (forma della mente), ma mente, mente reale.

L'Io dunque come autocoscienza, come produttiva autocoscienza, come attività logica, non è veramente assoluto, appunto perchè è assoluto solo come forma. E perchè è assoluto solo come forma, anche come forma non è davvero assoluto. Questa non assolutezza si mostra nella stessa autocoscienza come tale, come forma; giacché il non Io, sebbene posto dall'Io, è pur sempre limite dell'Io; è limite posto dall'Io, ma sempre limite; deve essere eguale all'Io, ma al far de' conti gli rimane sempre opposto: altrimenti l'Io non sarebbe Io.

Così l'Io di Fichte, non essendo davvero assoluto, non risolve il problema della logica. Questa logica è sempre, come la Kantiana, metafisica del fenomeno, non della mente assoluta.

Fichte dunque spiega solo l'esser cosciente, e questa spiegazione è l'autocoscienza. Ma non spiegando la realtà di cui si ha coscienza — la realtà saputa —, non spiega davvero neanche l'esser cosciente. Anche qui la realtà cosciente è realtà cosciente, solo in quanto ci è la realtà naturale. Se Fichte la spiega come cosciente (e non la spiega davvero), non la spiega di certo come realtà, cioè come realtà cosciente. Fichte dunque non spiega il conoscere come reale conoscere.

D. Schelling.

1. Contuttociò la scoperta di Fichte — il conoscere è impossibile, se l'Io non è in sè Io e non Io — questa scoperta rimane, e diventa la base d'un'altra costruzione. Ed ecco in che modo:

Come è vero che l'Io è in sè — in quanto Io — Io e non Io, giacché altrimenti il conoscere non sarebbe possibile; così è
vero che il non Io è in sè — in quanto non Io — non Io e Io, giacché altrimenti il conoscere sarebbe impossibile. Appunto perché è vera la prima proposizione, è vera la seconda. Se l’Io, infatti, in quanto Io, è Io e non Io, ciò vuol dire che il non Io è anche Io, cioè se stesso e l’Io. Solo l’Io, il semplice Io come Io e non Io (autocoscienza), non è il reale conoscere, perché il non Io non è reale. Il non Io solo, senza l’Io, senza in sè stesso l’Io, è la semplice realtà naturale, non la realtà saputa, non il reale conoscere; anzi non è realtà che si possa sapere, non è realtà conoscibile. La conoscibilità vuol dire dunque non solo il non Io nell’Io, cioè l’Io insieme Io e non Io (Fichte), ma anche il non Io insieme non Io e Io: vuol dire, insomma, identità d’Io e non Io.

Questa identità è Schelling. Lo spirito, dice Schelling, è in sè la natura; la natura è in sè lo spirito. Questa identità — identità assoluta — è la Ragione: la Ragione assoluta.

Questa identità non è quella di Bruno (semplice coincidenza), non quella di Spinoza (semplice insidenza). Il non Io, in quanto è in sè l’Io (la natura in quanto è in sè lo spirito), è Io come Io di Fichte, come autocoscienza, come mentalità. La Identità dunque qui non è semplice causalità o assoluta indifferenza, ma è identità o indifferenza come mentalità: Ragione assoluta, e non semplice Causa Sostanza assoluta. Schelling così non è Spinoza, appunto perché la sua Identità è mentalità, non semplice causalità; appunto perché Schelling è rispetto a Fichte quel che Spinoza è rispetto a Cartesio, e appunto perché Cartesio diffise da Fichte come causare da creare, come causalità da mentalità. (1)

Per intendere il significato di Schelling, consideriamo meglio questa sua posizione rispetto a Fichte.

2. Fichte dice: perché il conoscere sia possibile (cioè idéalità, conoscere, sapere, Io, Se stesso, non pictura in tabula, non semplice impressione), il non Io deve essere nell’Io, cioè l’Io deve essere Io e non Io: l’Io come Se stesso deve essere se stesso e l’altro. Ciò è solo la mentalità (il creare).

(1) V. la nota in fine dell’Appendice.

Schelling dice: perché il conoscere sia reale, l’Io deve essere nel non Io, cioè il non Io deve essere non Io e Io.

In altri termini, Fichte dice: Conoscere è autocoscienza. Schelling dice: perché il conoscere sia reale, la realtà deve essere conoscibile. E perché la realtà sia conoscibile, deve essere in sè il conoscere (Io).

Dunque realtà cosciente è conoscere, autocoscienza, mentalità. Realtà in generale è conoscibilità, in sè conoscere, in sè mentalità.

Quindi Identità come Io (Ragione, Mentalità).

Pare, che la seconda proposizione di Schelling, da cui risulta la identità, sia una semplice esigenza per la realtà del conoscere, dicendo: perché il conoscere sia reale, il reale deve essere conoscibile. Si può dire qui: « Chi ci assicura che il conoscere deve essere reale? Fichte ha ragione di dire che, se il conoscere non è quel che dice lui (autocoscienza), non è conoscere, ma pictura in tabula. Ma voi fate l’esigenza che il conoscere deve essere reale (che il non Io sia reale, e non solo nell’Io), per dire identità. Ora il conoscere non potrebbe essere semplice conoscere, cioè il non Io essere semplicemente nell’Io, e l’Io essere l’unico reale? Se il non Io e reale, segue certamente che per esser conoscibile, deve essere in sè Io, quindi la identità. Ma se non è reale? Adunque la identità, almeno così pare, nasce dal supposto della realtà del non Io. Si esige questa realtà, e si conclude quindi la identità.»


Non si potrebbe dallo stesso principio di Fichte, dalla possibilità del conoscere (dall’autocoscienza), derivare il Reale, la realtà del conoscere? E quindi la identità?
Non si può. «Io nel non Io, e non Io nell'Io, e quindi identità d'Io e non Io (identità, che è l'Io, il vero Io)», vuol dire solo identità d'Io e di non Io possibile, di non Io nell'Io, non già d'Io da una parte, e di non Io dall'altra fuori dell'Io, di non Io reale; vuol dire solamente: se il non Io è reale, per essere conoscibile deve avere questa natura, che in esso sia l'Io.

Adunque l'Identità che risulta da Fichte — Identità, che è il principio stesso di Fichte, cioè la semplice mentalità — Identità dell'Io con sè stesso, e non altro — questa identità come realtà, come identità reale, come identità reale e non Io, come identità d'Io e non Io reale, come identità fondamentale, come Natura —; questa identità è un presupposto di Schelling (Intuizione intellettuale).

Schelling dice bene con Fichte, spiegando Fichte: Se il non Io è reale conoscibile, deve essere Io. Quindi identità. Ma il se rimane sempre un se. — Il se diventa è nell'intuizione intellettuale.

Certo è, ciò non di meno, che posto il non Io, il non Io è posto come possibile; giacchè se non fosse il non Io, non sarebbe l'Io. Mentalità è relazione necessaria tra Io e non Io. Se l'Io dunque è reale, il non Io è reale, è realmente. Ma è reale l'Io di Fichte? L'Io di Fichte è la semplice possibilità dell'Io (la semplice mentalità), non l'Io reale.

Non si potrebbe rovesciare il discorso, e come si dice: perché il conoscere sia possibile, bisogna che sia identità tra Io e non Io, e questa identità sia l'Io, la mentalità, dire invece: bisogna che questa identità sia il non Io. Questa identità = non Io è l'essere; e sarebbe lo stesso che derivare l'Io dall'essere, dal non Io. La storia della filosofia prima di Fichte ha mostrato, che ciò non si può fare. Il pregio di Fichte è questo appunto: aver provato, che l'Io (la mentalità; non l'Io reale: reale, in quanto Io) non può derivare che da se stesso; che come mentalità è assoluto; e che perciò, se quella identità è non Io, ossia essere, non ne può derivare l'Io (Tale è lo Spinozismo). Adunque l'identità non può essere che Io, Ragione, Intelligenza.

Fichte ha dimostrato questo, lui primo.

Ma questa identità fichtiana è un se: una relazione necessaria, ma solo possibile. Schelling ha oggettivata questa relazione coll'intuito; ed ecco la Natura: il Reale.

3. Il pregio di Schelling è di aver detto: Senza identità di natura e spirito, senza identità (notate bene) come mentalità, non ci è il conoscere, il reale conoscere. (E già il conoscere non è che tale: conoscere non reale non è conoscere).

Per Schelling conoscere la realtà è appunto conoscere questa identità; che è mentalità; come per Spinoza conoscere la realtà è appunto conoscere quella identità, che è la Sostanza Causa. Conoscere la realtà è afferrare la relazione; la relazione come identità.

Per Schelling conoscere la realtà è afferrare la relazione come mentalità; per Spinoza, come causalità.

Per Spinoza l'idea, la relazione, è Causare: per Schelling è Mentalizzare (Creare. Creare è identità come mentalizzare), Spiegare il conoscere (e quindi la realtà, tutta la realtà) è dunque — posto Schelling — spiegare la identità come mentalità (è spiegare il creare).

Schelling spiega la sua identità? Non la spiega, ma la presuppone; la pone immediata nella intuizione intellettuale.

Questo presupposto — cioè la identità come mentalità, posta immediatamente — questo presupposto è la Natura di Schelling.

Quindi nuovo naturalismo; nuovo dommatismo; nuovo spinozismo; nuovo parallelismo. (Infatti la differenza che si fa comunemente tra Schelling ed Hegel è: in Schelling spirito e natura sono coordinati semplicemente, in Hegel la natura è subordinata allo spirito).

Per Schelling la identità in quanto presupposta — in quanto intuita intellettualmente — cioè la Natura, è il Primo. «La Intelligenza» (la Ragione, la mentalità, la Identità), dice Schelling (1), «è produttiva in duplice modo (2): o cioèmente e

(1) Einleitung zu seinem entwurf eines Systems der Naturphil. pag. 4.
(2) Produttiva = creativo. Produrre qui = mentalizzare, creare; chi produce è l'intelligenza, l'Io di Fichte come Identità.
senza coscienza, o liberamente e con coscienza; senza coscienza è produttiva nella intuizione universale; con coscienza, è produttiva nella creazione del mondo ideale. L'intuizione universale è qui la Natura; il mondo ideale è lo Spirito (Ordo rerum, Ordo idearum). Ora per Schelling l'intuizione è il Primo; è il fondamento universale. Quindi prima, la incoscienza; poi, la coscienza; quella produce questa, la natura lo spirito; la natura si contrappone a se stessa come spirito. — Questa contrapposizione è il nuovo paralleleismo.

Ora la Natura — la intuizione — non è il Primo; è Primo solo come un presupposto; e quindi un falso Primo.

Schelling dunque, presupponendo e non spiegando l'identità — cioè ponendo come Primo la Natura —, non spiega il Conoscere, ma lo presupone e quindi non spiega la realtà.

Schelling riduce tutto e ogni cosa a questa identità presupposta, a questo Primo; comprendere le cose è comprendere questa identità nelle cose. Come si comprende questa identità? Non col discorso, colla logica ordinaria, ma con un organo adeguato alla identità stessa. Questa identità — che è intelligenza — è un organo, che si intuisce, intelligenza intuitiva (Natura). Adunque non può essere appresa che colla intuizione intellettuale. Questa è l'unica vera organo della filosofia: è la Logica di Schelling. È una logica, che è un sol atto, un atto immediato: una, come è stato benissimo detto, esplosione di pistola. È una logica, che non è logica. Questa esplosione è la spiegazione del conoscere: è spiegare e comprendere la realtà. — Non è una spiegazione. Così posto Schelling, come fare? Come andare avanti? Come spiegare il conoscere?

Rifantornare semplicemente a Fichte, non si può; l'Io di Fichte non spiega il conoscere. A Kant, molto meno; e anche molto meno a Cartesio, ad Aristotele, a Platone.

Dunque come fare?

Bisogna conservare tutto il progresso sino a Schelling, e vedere quel che manca.

Fichte pone la mentalità; senza la mentalità non è possibile punto il conoscere.

Schelling dice: senza identità reale, identità come mentalità, non ci è il conoscere.

Fichte e Schelling hanno ragione. Ma Schelling presuppone la identità, la identità come mentalità. Questo è il suo difetto.

Bisogna dunque provare la identità. Solo provando la identità, si spiega il conoscere; si risolve il problema della logica.

Questa prova è Hegel.

E. Hegel.

1. La Identità di Schelling è intelligenza, ragione, mentalità: è l'Io (l'autocoscienza) di Fichte, non come Io soggettivo, ma come identità di natura e spirito, come mentalità assoluta.

Come mentalità, essa non è in opposizione assoluta verso se stessa (tesi, antitesi, sintesi). Perciò essa non può essere appresa immediatamente, intuitivamente; non può essere intuita, ma solo pensata.

Questa è la contraddizione di Schelling (è la stessa contraddizione di Gioberti, tra il principio, che è il creare, e il metodo del sistema, che è l'intuito come cognizione immediata).

L'organon della sua filosofia non può essere che Logica, Pensare, mediazione del pensare con se stesso, perché l'identità (che è il suo oggetto) è questa mediazione medesima, è Pensare. Intanto egli fa di quest'organon una intuizione, e così lo priva del suo vero carattere, che è di essere pensiero, Logica. In altre parole, l'intuizione di Schelling, come appreensione della mentalità assoluta, non è che mentalità assoluta; Schelling ponendola o fissandola come intuizione, non la spiega; contradice a se stesso, alla esigenza del suo proprio principio.

Questa è la critica che Hegel fa di Schelling.

Hegel spiega la identità, che è mentalità, la mentalità assoluta, facendoci assistere, dirò così, alla sua generazione per se stessa. La spiega ricostruendola, riproducendola (1); e questa riproduzione, questo pensare, questo pensiero del

---

(1) Gioberti dice: « riproduzione fedele dell'organismo ideale ». 

---
pensiero come semplice pensiero, come semplice mentalità, come forma della Mente, questo mentalizzare è la Logica (1).

Come è possibile questa riproduzione, cioè come è possibile questa Logica?

Mentalità è pensare, semplice pensare. Riprodurre la mentalità è dunque riprodurre il semplice pensare; cioè pensare il semplice pensare, e perciò pensare semplicemente. Riprodurre è qui produrre; il pensare, riproducendo, produce, pensa; riprodurre la mentalità è mentalità. Se mentalità è ritmo, dialettica, pensare, la sua riproduzione è questo stesso ritmo, questa dialettica, questo pensare; cioè il pensare, semplicemente pensare.

Semplicemente pensare: questa è la possibilità della Logica.

Hegel, spiegando la identità che è mentalità, spiega il conoscere; e così risolve il problema della Logica.

2. Prima di Hegel nessun filosofo ha spiegato il conoscere, e così risolto il problema della Logica (il sistema delle categorie).

Con ciò non voglio dire, che la logica di Hegel sia la logica perfetta, assoluta; che la sua filosofia sia l'ultima parola dello spirito speculativo; che dopo Hegel noi non dobbiamo far altro che ripetere o commentare macchinalmente le sue deduzioni come tante formole sacramentali.

Puo darsi, che ci sia chi pensi così. Per me, se ci è cosa che io abborro — mi pare di averlo detto già tante volte — è appunto la riproduzione meccanica delle altrui dottrine. Nei filosofì — ne'veri filosofi — ci è sempre qualcosa sotto, che è più di loro medesimi, e di cui essi non hanno coscienza; e questo è il germe di una nuova vita. Ripetere macchinalmente i filosofi, è soffocare questo germe, impedire che si sviluppi e diventi un nuovo e più perfetto sistema. Se Platone non avesse fatto altro che ripetere Socrate, non avremmo avuto il mondo delle idee. Se Aristotele avesse ripetuto Platone, non avremmo avuto il primo concetto della Sostanza, della indi-

vivialità. Se Spinoza non avesse fatto altro che ripetere Cartesio, non avremmo avuto il primo concetto di Dio come semplice causalità, come Identità che è Causa. Se Fichte avesse ripetuto Kant, non avremmo avuto il concetto dell'autoscienza, della mentalità. Se Schelling avesse ripetuto Fichte, non avremmo avuto il concetto della identità come mentalità, come ragione.

Quel che io voglio dire, è questo: posto Fichte, — cioè che il conoscere sia impossibile senza l'autoscienza —, e posto Schelling — cioè che il conoscere non sia reale senza la identità come autoscienza o mentalità —, l'unica via di risolvere il problema del conoscere, il problema della logica, sia quello di provare la identità.

Per me tutto il valore di Hegel, qui, è questo: provare la identità.

L'ha provata egli davvero?

Questa è un'altra questione.

Ora, provare la identità è provare la creazione.

Non vi sbigottite di questa parola; e intendiamoci bene. Provare vuol dire comprendere, concepire davvero; quanto si può da noi. Io non voglio dire che la nostra sarà l'ultima prova.

Io dico: risolvere il problema del conoscere (della logica) è provare la identità come mentalità; provare la identità come mentalità è provare la creazione, giacché la identità come mentalità è appunto l'attività creativa; dunque risolvere il problema del conoscere è provare la creazione.

— Provare la creazione! Ma la creazione provata è creazione necessaria, cioè non più creazione; la creazione provata vuol dire il contingente, la creatura, non più contingente, ma necessaria. Gioberti dice così, e dice benissimo: la creazione è un fatto; s'intuisce, non si prova! —

Questo timore, questo errore contro la prova della creazione non è che un equivoco. Provare la creazione non vuol dire provare il contingente come contingente, questo o quel contingente; p. e. che la tale o la tale pietra, la tale o la tal pian-
ta, ec. ci deve essere. Krug pretendeva a un di presso questo da Schelling. Schelling diceva: io devo costruire a priori la Natura; e Krug: costruitemi la penna, questa penna coltura quale io scrivo. Schelling volle dire: la Natura, la vera Natura, la idea della natura (la natura, diremmo noi, quale è nella mente di Dio) è un a priori, e appunto perché è a priori, si può costruire a priori. (Il che non vuol dire di certo, che si deve chiudere gli occhi e gli orecchi e far tacere gli altri sensi, cioè far astrazione da ogni esperienza). (1)

Provare la creazione vuol dire: provare quel che vi ha d'ideale, di mentale, di vero, e perciò di necessario nella creazione. Questo è provabile, provabilissimo; è il provabile stesso. O forse l'ideale è il contrario della necessità razionale? E che altro vuol dire prova, se non necessità razionale?

Gioberti dice: Creare è Pensare.

Ebbene: Provare è pensare, il vero pensare. Se non si prova il pensare, cioè se il pensare non può provare, cioè pensare sè stesso, non so davvero che cosa possa provare e pensare.

In questa esigenza: Provare la creazione, che ci mostrino in contrario le apparenze, è tutto Gioberti. La sua idea è il Creare; lo spirito è in sé l'intuito del Creare; questo intuito è la potenzialità infinita dello spirito; la sua riflessione ontologica — cioè la filosofia — è ripensare, pensare davvero, cioè provare il Creare.

Ciò che differenza Gioberti da Schelling è appunto questa esigenza: la riflessione ontologica. Quegliobertiani che pigliano l'intuito per una cognizione immediata del Creare, e non già per la semplice potenzialità del conoscere, contro la mente vera di Gioberti, rendono inutile la riflessione ontologica, e non si accorgono che così fanno di Gioberti una copia di Schelling, niente altro. Ho detto altrove, che per Gioberti il Creare non è l'Ente in quanto Ente, ma lo Spirito, cioè l'Ente come in sè due cicli in uno, e quindi non più semplice Ente. Ora Gioberti dicendo: Ente semplicemente, esige una ontologia, una metafisica, una logica proprio nel nostro senso; giacché il suo Ente non è altro che l'identità fondamentale (della natura e dello spirito) come mentalità. In ciò differisce da Schelling, pel quale la Natura è il Primo, e tutta la Logica si riduce all'intuizione intellettuale. Fate che l'intuito giobertiano sia cogizione immediata dell'Ente creante, e allora l'Ente creante — appunto perché apprezzato immediatamente — non sarà altro, chechéc ne dicano i giobertiani, che la stessa Natura di Schelling.

Si può dire: «Provare la creazione, anche in questo senso—nel nostro senso or ora spiegato—è fare necessario il contingente, creatore la creatura; lo spirito, in quanto prova la creazione, è lo stesso atto creativo». Ebbene, lo spirito è una creatura, e se volete —, un contingente; ma la creatura, tal contingente, che si libera dal suo essere immediato, dalla sua contingenza, e diventa — come può —il necessario.Questa è la sua natura. Il nostro spirito crea, cioè prova, perché è il ricercare. Questo è il senso delle parole di Gioberti: lo spirito è il contingente, fatto a immagine del necessario. Contingente è minima; contingente che si fa il necessario, è metessi, ritorno, ricercare.

((Quando io dico: risolvere il problema del conoscere (e della logica) è provare il creare (la identità come mentalità), non esco fuori delle tradizioni della filosofia italiana, non mi ribello a questa filosofia (anche politicamente, pochi anni fa, eravamo tutti ribelli); sono anzi in piena filosofia italiana; esprimere un'esigenza, che è l'ultima esigenza della filosofia italiana.

D'altra parte io so bene quel che si dice da alcuni. «Che importa a noi di filosofia italiana e non italiana? Noi vogliamo la verità; e la verità non ha che fare colla nazionalità». Certamente la verità trascende la nazionalità; ma senza nazionalità è un'astrazione. Trapiantate quanto volete la verità; se essa non ha veruna corrispondenza col nostro genio nazionale, sarà verità per sè, ma non per noi: per noi sarà sempre una cosa...
morta. Mostrare, dunque, che noi siamo vissuti nel grembo del pensiero europeo e abbiamo sempre promosso e partecipato a questo pensiero, che non siamo stati solamente noi e fuori della vita comune, non è un accorgimento, un procedere diplomatico, un rispetto umano, ma un nobile e rigoroso dovere per chi professa filosofia.

Così io ritorno — nel concludere questa breve istoria del problema della logica — alla intenzione principale della mia Introduzione. Per me non ci sono due filosofie moderne; due, tre, quattro correnti filosofiche perpetue, quante sono le nazioni presenti di Europa: ma ci è una sola filosofia, essenzialmente una. Questa unità è lo sviluppo stesso della filosofia nelle diverse nazioni. E molto meno per me ci sono due filosofie italiane, due, dirò così, italiane filosofanti: l'una bianca e l'altra nera, quella innocente, e questa peccatrice, la filosofia di Gioberti e la filosofia di Bruno. Bruno filosofava come si poteva e doveva filosofare nel suo tempo; Gioberti come si poteva e doveva nel suo. Non sono due correnti, due vite contrarie: ma sono il corrente della stessa corrente, il vivere della stessa vita. Vita è sviluppo; e Bruno e Gioberti sono due termini o stazioni di questo sviluppo, della nostra vita. Bruno concepiva la identità come causalità; Gioberti come mentalità. Per arrivare a Gioberti, bisognava passare per Bruno. Eliminate Bruno dalla storia della nostra filosofia, e voi non eliminate il peccato, non purificate l'Italia, ma la dimezzate, la guastate; voi non restituite, ma rompete l'aura catena della tradizione nazionale; non avete l'Italia viva, ma una di quelle statue antiche, che si trovano negli scavi, senza braccia e spesso senza testa.

Vi è certo, o almeno ci è stata — o se ci è ancora, corre sottotranse e non si mostra — un'altra corrente in Italia, la quale non solo è contraria alla nostra vera tradizione filosofica, così a Bruno come a Gioberti e anco a Rosmini, ma se potesse ingoierebbe tutto quel che vi ha di filosofia in Europa. Ma se questa corrente meriti il nome di filosofia italiana o semplicemente di filosofia, Io non lo voglio dire.

Ritorniamo ad Hegel; e concludiamo.
Se l'identità si prova — quella che noi intendiamo per identità, cioè la mentalità (e già questa sola può essere provata, perché quella di Spinoza non è mentalità, e quindi non si può provare) —, se la nostra identità si prova, il problema della logica (e quindi del conoscere) è risoluto.

Qual è infatti il problema della Logica?
Il sistema delle categorie.
Che vuol dire categorie?
Non solo forme del pensiero, atti o funzioni soggettive, ma predicati universali delle cose, leggi oggettive.
E cosa vuol dire scienza o sistema?
Vuol dire mentalità; e cosa sia mentalità, e qual sia il suo ritmo, ce lo ha detto Fichte. Mentalità è tale, in quanto produce, crea se stessa. Categoria è atto originario di mentalità (atto mentale originario). Sistema delle categorie vuol dire, dunque, mentalità in quanto fa, produce, crea se stessa come mentalità; vuol dire produzione delle categorie.
Ora a questa duppia esigenza adempie appunto il nostro presupposto, cioè l'identità provata.
Dicono identità, adempiamo alla prima.
Dicono provata, adempiamo alla seconda.
Infatti, provare la identità vuol dire identità che prova o produce se stessa; giacché provare è mentalizzare e identità è mentalità. Identità provata o meglio che si prova (l'atto della prova) vuol dire dunque Categorica (sistema delle categorie, logica, metafisica), che si produce come insieme funzione soggettiva e legge oggettiva.
La soluzione del problema della logica non è dunque possibile che nella filosofia della identità, e della identità che si possa provare (Mentalità), e che si provi.
Ora identità che si prova non è più Natura, ma Spirito. Quindi non più Dommatismo, ma Dialettismo.
Identità che si prova è identità, che è consci di sè. Questa identità consci di sè, cioè questa non più relativa (la fichtiana), ma assoluta (autocoscienza), è appunto lo Spirito (il Creatore).
Lo Spirito è la vera identità: la identità che sussiste, è concreta come identità. 
Infatti, vera identità non è la semplice identità senza la differenza, cioè solo quel che han di comune i due mondi, la natura e lo spirito, e che non è né l'una né l'altro, la pura loro indifferenza. Vera identità è quella che si realizza nella differenza, e dalla differenza ritorna identità.
Così abbiamo:
Identità come pura identità,
Identità come differenza,
Identità come vera identità (Unità, Armonia). È la identità che si sviluppa: la mente, che si mentalizza eternamente e assolutamente: la mente assoluta.
Così abbiamo, di nuovo, la divisione della filosofia, cioè:
Logica = pura identità
Natura = identità come differenza
Spirito = identità come unità.
La vera prova della identità è dunque tutta la filosofia. La logica è solo prova della identità pura, indifferente, fondamentale.

1. Qual è il risultato di questa breve storia? È quello, che ci eravamo proposto di conseguire?
Io ho detto a principio: « Dimostrerò, che il sistema come tale — la Sistematica, e quindi il sistema della logica — non è possibile, che secondo il nostro punto di vista; cioè secondo il nostro modo d'intendere l'essere — il vero essere — e quindi la stessa logica; e che tutti gli altri punti di vista rendono impossibile il sistema e non risolvono il problema della logica. Io farò la critica di questi punti di vista, non per rigettarli assolutamente, ma piuttosto per far vedere che il nostro è il loro risultato necessario, e che esso solo può risolvere il problema ».
Ebbene: per noi il vero Essere era il Creare: Creare è identità come mentalità, cioè assoluta autocoscienza, Spirito. Ora

noi abbiamo visto che la logica, la scienza o il sistema della logica, è possibile solo in questa filosofia, nel nostro modo d'intendere il vero Essere, secondo il nostro punto di vista.
E questo punto di vista risulta da tutti gli altri, e li comprende: è la loro unità. Infatti, i momenti storici della logica sono:
Socrate, che forma i concetti;
Platone che li ordina in un mondo ideale;
Aristotele che ne scopre la forma (il Silligismo, la prova: la Sostanza, l'Individuo);
Kant che identifica la categoria colla funzione del pensare;
Fichte che concepisce la mentalità, e scopre il rilmo logico;
Schelling che concepisce la identità come mentalità o ragione.

La nostra logica — in quanto l'Identità che prova se stessa — in quanto la Ragione conscia di sé — abbraccia tutti questi momenti anteriori.

2. Perché questo risultato di tutta la storia della logica porti i suoi frutti, bisogna intender bene la esigenza che esso esprime, cioè cosa vuol dire provare la identità.
Questa questione si connette intimamente con quella delle principali difficoltà della Scienza.
a) Sapere, certezza, scienza in generale è Prova. Assoluta scienza — filosofia — è assoluta prova.
Assoluta prova vuol dire, che tutto è provato; che nella filosofia non ci sia niente, nessuna parte che non sia provata. (Così la metamatica non è assoluta prova, non solo perché la sua evidenza non è la vera, ma anche perché essa prova tutto, fuorché il suo proprio principio, la quantità).
Ora Prova vuol dire: 1. pensare; 2. un processo, quale che sia, del pensare; 3. un primo nel pensare, cioè un pensare come primo pensare, una base, un principio, un cominciamen
dello della prova, di quel processo che è la prova.
Così chi dice prova, dice sempre pensare: pensare come primo nel processo; pensare come processo.
Se la filosofia è assoluta prova — cioè, se non deve presup-
porre niente che non sia provato — deve, dunque, innanzi tutto provare il pensare, il primo nel pensare, il processo del pensare.

Questi momenti sono la prova stessa. Dunque la filosofia deve provare la prova. E ciò pare impossibile.

Questa è una seria difficoltà sin dal principio. Se non ne usciamo, non possiamo fare un passo. Per risolverla, bisogna intenderla. Che importa dunque provare il pensare? Il processo del pensare? Il primo nel pensare?

b) Abbiamo visto, che la Scienza (la filosofia) è la identità (mentalità) che si prova come concreta identità, come mente assoluta. Cioè:

Logo o pura mentalità, che si prova — si sviluppa — come Logo:

Provato — sviluppato — come Logo, si sviluppa come Natura;

Provato — sviluppato — come Natura, si sviluppa come Spirito.

Ma questo sviluppo è sempre attività del pensare, del mio pensare, dell'Io: certo non di quello di Fichte, ma pur sempre dell'Io, del soggetto, del pensare soggettivo, come si dice. Chi mi assicura, che questo sviluppo sia anche sviluppo della cosa, dell'oggetto, del reale? Chi mi assicura, che il pensare sia il Vero?

Questa è la prima difficoltà. Provare il pensare vuol dire: Provare che il pensare sia il Vero; che pensando, puramente pensando, io sono nel regno della verità. Provare il pensare pare un quesito impertinente. E pure, se s'intende bene cosa si vuol dire, non è. Infatti, il pensare — il pensare filosofico, e la stessa riflessione colta — non è il pensare comune, la coscienza volgare. Come questa coscienza si eleva alla coscienza scientifica, alla scienza? A quella coscienza, in cui il pensare è la cosa stessa? Ora questo appunto è provare il pensare. E provare che il semplice pensare — que-

sta funzione del soggetto pensante — è categoria, determinazione universale, essenza della cosa. Ciò è stato sempre supposto, non provato mai.

La seconda difficoltà è il pensare che procede, si sviluppa, si dialettizza. Il pensare è egli dialettico? Ciò si può vedere solo col fatto, cioè pensando, e facendo la scienza. E risoluto affermativamente il primo problema, cioè, se il pensare sia il Vero, si vede che, se il pensare è dialettica, dialettica ha da essere anche la cosa, l'oggetto, il reale.

La terza difficoltà è quella del Primo. — Primo nella Scien-
za vuol dire Primo che sia provato; e intanto Primo vuol dire, che non si può provare, perchè la prova presuppone già il Primo. Primo scientifico è dunque una contraddizione in se stessa.

c) Le due prime difficoltà concernono direttamente la identità. Quel che importa qui è comprendere la loro differenza. La terza difficoltà concreta la identità indirettamente.

La identità che si sviluppa, già suppone la identità come prima identità: la identità come Primo, come cominciamento. Identità è pensare, mentalizzare. Prima identità è primo pensare. Questo dunque bisogna provare: identità è pensare. Se poi si prova che pensare è mentalità (dialettica), è provato già che identità è mentalità, sviluppo, dialettica.

Fichte dice: coscienza (conoscere) è impossibile, se non è autoconoscenza.

Schelling dice: non è reale, senza la identità come mentalità (identità di natura e spirito).

Ora noi già sappiamo, che Schelling presuppone tale identità; e che questo presupposto è la intuizione intellettuale. Ma quel che non ancora abbiamo visto, è che la presupposte in due sensi. Infatti:

1. Presuppone la identità — la pura e semplice intelligenza —, come già perfetta, come totalità o sistema in quanto semplice intelligenza: presuppone il logo, tutto il logo, il logo come sistema completo.

Questo presupposto (intuito intellettuale) è il reale, la Natura. Perciò ho detto: tutta la logica di Schelling è un sol
atto, un atto immediato; non è logica davvero (sviluppo dialettico, sistema organico del pensare), ma esplosione. Questa esplosione è la Natura. Schelling comincia dalla Natura, e si getta dietro le spalle il Logo.

Dalla Natura (intelligenza insconsapevolmente produttiva) passa allo Spirito (intelligenza consapevolmente produttiva: intelligenza intelligente), e così spiega il conoscere. Ma in realtà non lo spiega, perché non spiega la natura; e non spiega la natura, perché la presuppone; e la presuppone, perché presuppone il Logo, la identità assoluta come indifferenza.

Per spiegare il conoscere, la realtà cosciente, bisogna prima di tutto spiegare (comprendere) il Logo, la Indifferenza. Non dico, che ciò basti. Ma senza ciò non si spiega la natura, e quindi non si spiega lo spirito (il conoscere).


Hegel fa questo sistema; prova e comprende l'intelligenza (essere, essenza, concetto). Questo sistema è la Logica di Hegel.

Quel che dunque è qui dommatismo in Schelling, in Hegel è scienza, dialettica, intelligenza stessa. Hegel scopre, fa vedere, svela la intelligenza come semplice intelligenza; il regno della mentalità pura. Questo regno è in Schelling occulto, sotterraneo; l'intuito intellettuale non arriva a scoprirla; piglia la superficie, l'essere soltanto; e questo è la Natura. La medesima, che come immediato è la Natura, gli sfugge; e si mostra solo l'immediato, la Natura.

2. Ma non basta provare l'intelligenza; bisogna provare la identità. La identità — la vera identità — è intelligenza, non semplice causalità (il pensare cartesiano). Ma la intelligenza che io provo e svilupo qui come sistema della logica, è la intelligenza come mia intelligenza, il pensare come mio pensare. Insomma, il pensare soggettivo e nello stesso modo che la causalità, che si sviluppa nello Spinozismo, era la causalità che il pensiero di Spinoza, il pensiero come atto del soggetto pensante, come pensiero soggettivo.

Certamente nella Logica stessa il pensare si mostra e prova come identità (identità di pensare ed essere), in quanto si prova appunto come tutto il sistema del Logo. Ma si può sempre dire: questa identità di pensare ed essere, cioè la identità, è solo identità del pensare col pensare: pensare — pensare: pensare come essere, e pensare come pensarre; ma è pur sempre pensare, niente altro. E l'essere, il reale? Dove' dunque la identità?

Ebbene questa identità è il pensare, non altro che il pensare. Ma questo bisogna provare: cioè, che il pensare non è semplicemente una funzione soggettiva, ma legge oggettiva, realtà, essere; che pensando io non sono fuori della realtà delle cose, ma sono la realtà stessa delle cose, appunto perché la realtà, l'entità, la verità delle cose è il pensare che, insomma, il pensare non è solo il mio pensare, ma la cosa stessa, la vera cosa.

Ora questo non fa Schelling. Questo non ha fatto Spinoza, né altri prima.

Quindi in Schelling un altro dommatismo; un'altra esplosione, quella di cui parla propriamente Hegel nella Prefazione alla Fenomenologia.

Schelling non prova che l'Identità è il Pensare. Questo fa Hegel nella Fenomenologia.

Quindi la differenza tra Logica e Fenomenologia è questa: La Logica prova l'intelligenza come intelligenza: il sistema della pura intelligenza;

La Fenomenologia prova che l'intelligenza — non già ancora come sistema — ma come semplice astratta intelligenza, come semplice atto d'intelligenza, come prim'atto, come prospetto e orizzonte d'intelligenza, è appunto identità.
Senza la Logica non si può spiegare il conoscere, la realtà cosciente (e quindi né anche la semplice realtà, la Natura).

Senza la Fenomenologia la spiegazione — che è tutta la filosofia e il cui fondamento, la spiegazione fondamentale, è la Logica —, non ha un valore reale: è sempre un’ipotesi, non una realtà. Chi vi assicura, infatti, che questa spiegazione, che è pensare, dialettica del pensare, funzione del pensare, sia anche la realtà della cosa?


3. Di questi due difetti di Schelling — che sono suppleti da Hegel — uno solo ci è in Gioberti assolutamente, cioè il presupposto dell’identità. Gioberti non ha Fenomenologia; e dice immediatamente: Concetto = Cosa; Pensare = Essere; quel che penso è vero, è reale; la dialettica del pensare è dialettica dell’essere. Domandate: perché così? perché quel che penso è vero? Perché, risponde, l’idea, il Vero, la vera realtà (il creare), è presente al mio intuito, al mio pensare; il pensare, il mio pensare è quel che lo fa l’idea. Dunque intuendo e ripensando — nella riflessione ontologica — io afferro il vero, il reale.

Questo è dominismo. Gioberti non prova, che l’intuito (lo spirito) è la potenzialità infinita del conoscere.

L’altro difetto ci è in Gioberti, nei solo caso che per intuito s’intenda la conoscenza immediata dell’Ente creante; giacché allora l’Ente creante è Natura, quella di Schelling, o di Spinoza, secondo che la mentalità ci è, o manca. Dicendo Ente semplicemente, Gioberti esige una Logica; parla anzi di determinazioni dell’Ente come tali (concetti assoluti), sebbene questa logica ci non la faccia.

Anzi, se si pone mente alla sua distinzione di riflessione psicologica e ontologica, e come l’ultima consista nell’uscirne che fa il soggetto da sè a cogliere quel punto di contatto col’oggetto, che è il Vero, si vede che in Gioberti ci è anche l’esigenza di una Fenomenologia: cioè d’una dialettica della coscienza, che superando tutti i gradini del falso sapere arriva al sapere assoluto.


Creare è l’Ente concreto; è fare, realizzare, individuare, sostanziare, entare, far esistere; è la realtà, l’assoluta realtà. È assoluta realtà, perché — per Gioberti — Dio stesso è Creare, creare se stesso. Togliete il Creare, e avrete il Niente. — E pure non si ha mai il Niente; giacché togliere qui è pensare; il pensare rimane, e ci è sempre. Ciò vuol dire: il Creare, toto, rimane; perché il togliere stesso è Creare, cioè come semplice togliere — negare — è momento del Creare.

Ora come si prova la realtà, il Creare?

Il Pensare è; non può non essere. Il Pensare prova se stesso; negare il Pensare è Pensare.


Ebbene, che cosa manca a questo Certo?

Esso è certo, è, non solo come Pensare, ma come un mondo, un ordine, un sistema, una creazione, che è lo stesso Pensare.

Se Creare è dunque Realtà, Mondo, Ordine, Sistema, è certo
che il Pensare è Creare. In altri termini, più semplicemente: è certo, che il Pensare è un Reale, Essere, 3, appunto perché non può non essere; dicendo non è, dico è. — Sia anche sogno il Pensare, e il suo mondo un mondo di sogni, è certo che questo mondo è.

Ma tutto ciò vuol dire anco che il Creare sia Pensare? Che il Reale sia Pensare? Vuol dire, insomma, identità di Pensare e Creare?

No, certo. Ma ci è presunzione che si. E in vero, il Pensare è, è di certo; ed è, di certo, un mondo, cioè creare. Non è il Creare come tutto il Creare, come tutto l'Essere; ma è di certo creare, essere.

Il che vuol dire, che Creare, Essere, è almeno in parte, dire così, Pensare; vi ha un creare, un'attività creativa, un essere, che è Pensare. Vi ha egli un altro creare, un altro essere, che non sia Pensare, non sia assolutamente e in nessun modo Pensare, e sia l'opposto assoluto del Pensare?

Se così fosse, ci sarebbe un doppio Creare, un doppio Essere, due attività creative, senza punto unita, e sarebbe inesplicabile come il Pensare sia Creare, Essere.

Se non altro, queste due attività creative (questo doppio Essere), hanno comune il Creare, l'essio Creare, che è il Pensare.

Questo Comune — questa radice comune del Pensare e dell'Essere come opposti — questo Pensare, che è unità di se stesso e dell'Essere — è appunto la Identità.

Ora la Fenomenologia prova la identità: Pensare è Essere, Essere è Pensare.

La Logica prova il Pensare come Mondo, come Mentalità, Sistema del pensare, pura creazione.

Dunque Essere, Creare, è questo Mondo, Mentalità, Sistema, Sistema del pensare.

Dunque il sistema del mondo lo lho pensando, pensando il pensare, il sistema del pensare.

5. Quando dico, che la Fenomenologia prova la identità, non bisogna intendere così: che sia da un lato il Pensare e dall'altro l'Essere, e che si provi che siano identici (sabbene distinti); ma invece così: che si provi l'Essere (si provi, che il Pensare sia oggettivo), e questa prova sia la prova dell'identità.


Se io comincio dal Pensare come immediato semplice Pensare, e pensando io il mondo del semplice pensare (la Logica), io non trago l'Essere dal Pensare, ma solo dal Pensare il Pensare, il mondo del pensare.


Ne trago dunque solo l'oggettività del Conoscere. Questa oggettività è quel conoscere, che è il semplice e puro Pensare.

Il risultato finale della Fenomenologia è questo: lo spirito trova l'ultima sua soddisfazione nel semplice e puro Pensare; non va al di là; se va al di là, torna indietro.

Ciò vuol dire: se lo spirito crede, che al di là del semplice e puro Pensare, al di là del Pensare (Logica, Scienza della Natura e Scienza dello Spirito) ci sia qualcosa — un inconnoscibile, un sovrintelligibile — un al di là che sia puro al di là, e non già un di qua, già trasfigurato nella dialettica del conoscere e fatto trasparente, il sensibile, il percepibile, l'immagi-
nabile, ec. — se crede ciò lo spirito, errore e s'illude. Questa illusione è un momento inferiore del conoscere.

Adunque il semplice Pensare, il Pensare, è oggettivo, è il Vero.

d) La terza difficoltà è questa: di dove cominciare la Scienza? — Si badi, che io dico Primo nella Scienza, e non già assoluto Primo, assoluto Principio. Assoluto principio è Primo e Ultimo insieme, principio e fine, cioè tutta la Scienza. Quando dico Primo nella Scienza, dico invece semplice comincimento, non già processo della Scienza. — Quando dico germe, non dico albero, ma solo il Primo di quello sviluppo, che in quanto compiuto è l'albero.

Un tale mi domandava un giorno: Qual è il vostro punto di partenza (il vostro Primo)? Questa domanda potrebbe far supporre, che ci potessero essere più Primi, il mio, il vostro, di ciascuno di voi, il suo, e quello di altri, e nondimeno la Scienza essere sempre Scienza, qualunque fosse il Primo; come se io dicesi: tutti noi abbiamo diverse case, diversi luoghi di uscita e di ritorno, e nondimeno tutti abitiamo, siamo al coperto dalla pioggia, dall'intemperie, ec. Capisco che a diversi modi di filosofare possono corrispondere diversi Primi, ma quel che non capisco, è che la Scienza possa avere questo o quel Primo ad arbitrio, a caso, ed essere Scienza davvero. Ciò vuol dire, che il Primo deve essere provato; e se è provato davvero, non può essere che Uno, cioè quello che è.

Ma qui comincia la difficoltà. Provare è derivare una cosa da un'altra, un concetto da un altro; e perciò presuppone un Primo. Adunque il Primo — in quanto provato — non è Primo, ma Secondo; il Primo è quello da cui esso si deriva. E da capo questo, che ora è il Primo, se è — come ha da essere — provato, non è più esso il Primo, ma quello da cui viene derivato. E così all'infinito.

Adunque: Primo provato è una contraddizione; giacché se è provato, non è Primo. Dunque — si conclude — non può essere provato.

Ma d'altra parte, non può essere ammesso così ad arbitrio, ammesso perché ammesso, cioè deve essere provato; altrimenti sarebbe un Primo, ma non il Primo nella Scienza.

Dicono, dunque, Primo, io nego la prova (la necessità di provare); dicendo Primo nella Scienza o Primo scientifico, affermo la prova. Ora il Primo che noi vogliamo non è un semplice Primo ma appunto il Primo nella Scienza. Adunque il Primo nella Scienza — quello che noi vogliamo — è una contraddizione. In altri termini, provato vuol dire derivato, mediato; Primo vuol dire non derivato, non mediato, cioè immediato. Adunque Primo scientifico vuol dire immediato mediato. Questa è la contraddizione.

Ma se riflettiamo bene, ci avvediamo che la nostra difficoltà — la quale si mostra come una contraddizione — dipende da un presupposto. Noi abbiamo detto di non dover presupporre niente, e pure abbiamo presupposto una cosa, cioè il concetto della prova o della mediazione, e quindi il concetto della relazione tra i due termini di essa, l'immediato e il mediato, il Primo e il Secondo. Ora il concetto d'una cosa in quanto presupposto non è un vero concetto (vero sapere, scienza), ma semplice rappresentazione, o opinione. Noi, infatti, abbiamo detto: Provare è derivare, mediare: il Primo dunque non può essere provato, perché se fosse provato, sarebbe mediato, e quindi non sarebbe Primo, cioè immediato; o l'uno o l'altro; mediato e immediato insieme non può essere. — Noi qui oppioniamo assolutamente Immediato e Mediato (Primo e Secondo). Perché? Perché abbiamo, cioè presuppuniamo, questo concetto della prova o mediazione: Provare, mediare, è far, produurre un altro, uno che produce un altro; di maniera che il Primo, il produttore, il mediatore, sia semplicemente Primo, producente, mediatore, o e il Secondo, o il prodotto, o mediato sia semplicemente secondo, prodotto, mediato. Qui mediare è causare, mediazione è relazione causale; la causa pone l'effetto, e perciò non è l'effetto; l'effetto è posto dalla causa, e perciò non è la causa. Quindi due specie in generale di prova: cioè, procedere dalla causa all'effetto, dal principio alla conseguenza, e procedere dall'effetto alla causa, dalla conseguenza al principio: deduzione e induzione.
Se provare non è altro che questo, bisogna confessare che il Primo non si può provare. Ma chi ci assicura, che non ci sia una terza specie di prova, che sia in sè l’una e l’altra, e quindì la verità di tutte e due; cioè non l’una dopo l’altra, ossia o l’una o l’altra, ma l’una in quanto l’altra, l’una e l’altra insieme?

Non ci sarà; ma noi non possiamo asserire così, che non ci sia.

Già la stessa esistenza delle due prime specie di prova è come un segno — più che un segno — della possibilìtà della terza. Infatti, posta la deduzione, la induzione è possibile, in quanto quel che è Primo in quella diventa Secondo in questa; e posta la induzione, la deduzione è possibile, in quanto quel che è Primo in quella diventa Secondo in questa. L’una è il rovescio e come la inversione dell’altra. Ora come è possibile questa duplice, cioè reciproca inversione.

Non si potrebbe dire: è possibile, solo in quanto ci è una terza cosa, una terza prova, che è in sè appunto questa reciprocanza, questa conversione; cioè insieme deduzione e induzione, scendere e salire, e della quale la deduzione e la induzione non sono altro che quelli, attratti e divisi dalla loro unità: frammenti della Prova, e non già la vera Prova? Infatti, la deduzione presuppone il suo Primo, la Causa, come un immediato, e non può provarlo; la induzione presuppone il suo Primo, l’effetto, e non può provarlo; e oltre a ciò quella non arriva mai all’ultimo effetto, questa all’ultima causa. L’una e l’altra è per sè manchevole, e non si supplicano usate l’una dopo l’altra; sono come due linee rette, che messe insieme formeranno sempre una linea retta senza principio e senza fine, non il circolo.

Concepiamo dunque la Prova, la Mediazione, non più come semplice deduzione o semplice induzione, ma come insieme l’una e l’altra, e vediamo cosa diventa la relazione tra le due termini, il Primo e il Secondo, l’Immediato e il Mediateto: cosa diventa essa stessa, la Prova.

Ecco cosa avviene: Il Primo, che è tale in quanto la Prova è deduzione, diventa Secondo in quanto la Prova è insieme induzione, e il Secondo per la stessa ragione diventa Primo: la Causa diventa Effetto, e l’Effetto Causa; il Principio Conseguenza, e la Conseguitenza Principio.

Ciò vuol dire, che la Prova, la Mediazione, non è più andare da sè a un altro (effetto o causa), ma da sè a sè: è andare che è riandare (1).

Brevemente: la Mediazione qui non è più semplice causaione, ma unità sintetica originaria, mentalità, la relazione di Gioberti, che ponendo e insieme unendo i suoi termini, pone se stessa: Causa sui, il Creare, la Dialettica.

Questa relazione è quel che innanzi ci è parso una contraddizione, cioè l’Immediato mediato, l’uno in quanto l’altro: cioè Immediato, in quanto mediato per se stesso e non per un altro; Mediateto, in quanto la immediatazza ha in sè, qui, la mediatezza, non la esclude. Quindi Immediato e Mediateto, in quanto opposti assolutamente l’uno all’altro, sono due astratti, non sono il Vero.

E tali sono anche il Primo e il Secondo. Il Primo, il semplice Immediato, è un falso Primo, un falso mediato, perché il vero Primo e Immediato è l’Ultimo, o meglio l’unità del primo e dell’ultimo (unità sintetica originaria); e il Secondo, il mediato, è un falso Secondo, un falso mediato, perché il vero Secondo e mediato è il Primo, quello che è semplicemente Primo. Il semplice Primo è falso, perché il vero Primo è posizione di se stesso, e perciò Primo e Ultimo. Pare che il semplice Primo abbia posto l’ultimo, e perciò si dice Primo; ma in verità quel che pare Ultimo ha posto il Primo, e perciò è il vero Primo.

Tutto quel che ha detto fin qui di questa terza prova, non è che una semplice ipotesi. Ma poniamo che stia. Se sta, quel presupposto, da cui dipendeva la contraddizione nella ricerca del Primo, non ha più valore, e perciò la contraddizione deve sparire.

(1) V. Intro.Inz. Lsez. VI.
Infatti, se io cominciassi dal primo conoscere, dal primo sapere, dalla prima coscienza, dalla coscienza o certezza sensibile — da questo Primo e immediato, che pare veramente sia Primo e immediato —, o mi riuscisse di elevarmi o meglio di elevarla (io e lei, spettatore e spettacolo, siamo in fondo la stessa cosa, cioè Coscienza), se mi riuscisse, dico, mediante un certo processo insito nella coscienza stessa di elevala all'assoluto conoscere; cioè di provare, che se la coscienze non fosse in sè assoluto conoscere, potenzialità infinita del conoscere, non sarebbe coscienza, conoscere, nè coscienza sensibile nè altro; se mi riuscisse di far ciò, cosa dovremi concludere? Forse che la certezza sensibile, da cui io ho cominciato, sia davvero il Primo, e l'assoluto conoscere a cui sono arrivato, sia davvero l'Ultimo; che quella abbia prodotto questo e non al contrario? Così pare; ma in verità non è così. Io devo concludere, che l'assoluto conoscere ha prodotto la certezza sensibile, l'Ultimo il Primo, e che perciò quel che appare Primo è un falso Primo. Tutto quel processo, che pare produzione di un altro, di un Secondo o Ultimo da un Primo, è il vero Primo come produzione di se stesso. Non è la certezza sensibile che prova l'assoluto conoscere, ma questo che — provando di se stesso — prova quella.

« Il pensiero immanente, dice Gioberti, si contempla per via del successivo. Ma ciò non cangia la natura di quello, non sembra né distruggere la sua intrinseca evidenza, né non fa sì che il suo valore dipenda da quello dello strumento per cui arriviamo a esso. Il pensiero immanente non tira la sua credibilità dallo strumento con cui lo avvertiamo, ma si proclama vero per se stesso, anzi fa rivelare il suo proprio splendore sulla cognizione mediatà per cui ci leviamo insino a esso » (1).

Qui il pensiero immanente (il pensiero oggettivo, l'assoluto conoscere, l'intuito d'una volta) non è più semplice Primo o Immediato, ma Secondo o Mediatò; noi arriviamo, ci leviamo all'Idea, non naschiamo più intuendo (conoscendo) l'Idea; il

(1) Protologia, I, pag. 37.

Primo è il pensiero successivo. E intanto il Pensiero immanente in quanto Ultimo si mostra come Primo, come mediatore di se (si proclama vero per se stesso), e il Primo (il successivo) come Secondo (luce rivelata).

« Mimeticamente la sensibilità produce l'intelletto, metessi
camente questo produce, cioè crea quella. » (1) Ciò vuol dire: il Primo mimeticamente (in apparenza) è Ultimo metessi
camente (in realtà), e viceversa.

E similemente, se io comincio dal primo pensare (dall'assoluto conoscere come primo assoluto conoscere) mi levassi — per un processo intimo allo stesso pensare — sino al pensare come assoluto Spirito, e così provassi che se il Pensare non fosse in sè assoluto Spirito, non sarebbe né primo pensare nè altro grado del pensare; se facessi ciò, cosa dovrei concludere? Che l'Ultimo nella scienza, l'assoluto Spirito, è il vero Primo, e il Primo l'Ultimo; che l'Ultimo prova il Primo, e non il Primo l'Ultimo.

Ebbene, queste due nostre ipotesi — cioè il processo dalla certezza sensibile al pensare oggettivo, e il processo dal primo pensare all'assoluto Spirito — sono due Parti essenzialmente distinte di tutta la filosofia, due filosofie, due scienze, e sono appunto la Fenomenologia e l'Intero Sistema, l'Introduzione alla scienza e la Scienza. La prima finisce dove comincia la seconda; il Primo della seconda, cioè della Scienza, il Primo che noi andiamo cercando, è il risultato della prima, cioè provato, e quindi mediatò nella prima. Al contrario nella seconda, di cui è il Primo, esso è immediato, non provato come Primo, ma provato e mediatò soltanto come Secondo. Adunque esso è insieme — come Primo nella Scienza — mediatò e immedi
te. E tale deve essere il Primo scientifico.

Adunque — posta la Fenomenologia — il Primo scientifico non è una contraddizione. Esso è provato, e pure è Primo. È provato in una Scienza, che precede la Scienza.

Ciò pare una nuova contraddizione. Si può dire infatti: E

(1) Prot. II, pag. 8 segg.
qual è il Primo di questa Scienza che precede la Scienza? Ci
vorrà da capo un'altra Scienza per provarlo? ci è all'in-
finito?
No di certo. Questa Scienza, che precede la Scienza, ha un'in-
dole sua propria; comincia dal primo fenomeno, dal primo
falso sapere, e risolve tutto il falso sapere nel conoscere asso-
luto, nel pensare oggettivo. Ora il fenomeno, il primo fen-
meno si ammette, non si prova. Questo fenomeno è la coscienc-
za, che non è sapere, e che si va elevando al vero sapere. In
quanto non sapere (semplice opinione) è fatto, non scienza.Per-
ciò come Primo non si prova; non ci è bisogno di provarlo.
Se si provasse, non sarebbe più opinione.
Questa Propedeutica, che è Scienza e prova il Primo della
vera Scienza — ci è solo in quanto ci siamo noi, coscienza o
spirito finito; noi dobbiamo elevarcisi alla Scienza, non siamo
immediatamente Scienza. La vera Scienza, invece, ci è in sè
assolutamente; è non solo umana, ma divina; quando l'altra
è solo umana, non divina. È divina come momento della vero
Scienza, non come propedeutica. Dio non ha bisogno di pro-
pedeutica.
A queste due scienze allude Gioberti, quando dice: «Due
verità, due filosofie, due scienze: la relativa (che è la fenome-
nologia de'Tedeschi), e l'assoluta. Quella è un misto di sub-
biettivo e di obbiettivo; questa è oggettività pura, intelligibile
schietto. Mimesi e Metessi (1) ».
Adunque — concludiamo di nuovo — il Primo scientifico
non è una contraddizione. La Propedeutica che prova il Primo,
e Scienza Prima rispetto a noi solamente (κατ᾽ ἕμας πρῶτον), e
quindi il Primo è Ultimo; ma in sè (κατὰ φύσιν) l'Ultimo è
Primo.
Visto così, che il Primo non è una contraddizione — tolla la
difficoltà che derivava dalla nozione del Primo — si domanda:
quale è il Primo?
L'ho già detto: il risultato della Propedeutica. Questo è

l'assoluto conoscere, il pensare oggettivo. Ma si noti bene: è
il pensare oggettivo, non come mondo o totalità assoluto del
pensare, come questa o quella determinazione del pensare, ma
come semplice grado in generale, orizzonte, prospetto del pen-
sare, come pensare indeterminato, come semplice infinita po-
tenzialità (possibilità) del pensare.
Ebbene, questo Pensare indeterminato, questa dirò così pri-
ma determinazione del Pensare, la quale è appunto l'indeter-
minatezza, questo infinito potenziale come semplicemente poten-
ziale, questa potenzialità di tutte le determinazioni, ma che
non è nessuna determinazione, questo pensare non è altro che
e l'Essere, semplicemente l'Essere, senz'altro, il Pensare come
Essere.
L'Essere, dunque, il puro Essere è il Primo scientifico.

(1) Protologio, 11, 7.
NOTA ALL' APPENDICE

SPINOZA E CARTESIO

Ho detto (1), che Schelling è rispetto a Fichte quel che Spinoza è rispetto a Cartesio. Perché sia chiaro tutto il mio pensiero, espongo qui questa seconda posizione, come io l'ho concepita.

Il pensiero — il Cogito ergo sum (l'Io) — di Cartesio è immediatamente pensare ed essere, unita immediata di pensare ed essere (Io e non Io). Questa unità (identità) — l' Ergo — non è il vero Pensare (il vero Ergo); non è Processo (Relazione, Unità sintetica originaria), ma semplice Assioma, intuitione, evidenza, evidenza naturale.

Pensare ed Essere (Io e non Io), appunto perché immediatamente uno (identici), non sono veramente uno. Di certo, Pensare ed Essere non sono semplicemente così: o come due sfere, l'una accanto all'altra indifferentemente, e che si toccano solo in un punto della loro superficie, o come due sfere eguali e che coincidono e si confondono perfettamente l'una nell'altra. Nel primo caso non ci sarebbe unità (identità) di sorta, o tanta che equivarrebbe a niente; ci sarebbe la semplice differenza. Nel secondo caso non pure ci sarebbe l'unità, ma solo l'Uno, una sola sfera; mancherebbe assolutamente la differenza. Ma se Pensare ed Essere non sono così, pure non sono davvero Uno. L'Essere è insidente nel Pensare (è contenuto nel Pensare) immediatamente, come l'effetto nella causa, la conseguenza nel principio. Questa insidenza o contenenza è l'unità cartesiana. Questa unità non è l'Uno semplicemente; giacché l'Essere non coincide assolutamente col Pensare, e si distingue da esso, come l'effetto dalla causa, la conseguenza dal principio. E similemente questa unità non è il semplice contatto; giacché l'Essere non è soltanto distinto dal Pensare, ma è contenuto nel Pensare (dipende, è posto dal Pensare), come l'effetto nella causa, la conseguenza nel principio. È dunque unità, che è insieme distinzione. Ma è vera unità? È vera distinzione?

Quando Cartesio dice: « Pensare è Pensare e Essere (Cogito ergo sum); Pensare è il Primo, Essere è il Secondo; Pensare è Princípio e Causa, Essere è Conseguita ed Effetto », vuol dire semplicemente: l'essere del pensare è conseguenza ed effetto del pensare; dire Pensare; è dire implicitamente Essere del Pensare; l'Essere del Pensare è implicito nel Pensare, come la conseguenza nel Princípio, l'effetto nella Causa.

Questa relazione — (Identità, non vuota, ma che è in sé distinzione. Identità: l'Essere è implicito nel Pensare, il Princípio è in sé la Conseguita. Distinzione: l'Essere come tale è distinto dal Pensare, in quanto è posto dal Pensare; la conseguenza come tale è distinta dal principio, non è il principio) — questa relazione tra Pensare ed Essere è, dunque, per Cartesio semplice relazione tra il Pensare e l'Essere del Pensare (non è relazione tra il Pensare e l'Essere che non è il pensare, l'Essere semplicemente Essere, l'Estensione, il Corpo).

Ora l'Essere del Pensare non è tutto l'Essere; non è anche l'Essere semplicemente essere, l'Essere semplicemente reale, l'essere semplicemente reale: ma solo l'Essere nel Pensare (non è il non Io reale, ma solo il non Io nell'Io).

Questa relazione non si può dunque intendere come relazione tra il Pensare e l'Essere in quanto tutto l'Essere, come se io dicessi: il Pensare è Causa della semplice realtà, della estensione, del corpo; ma si deve intendere solo come relazione tra il Pensare e l'Essere nel Pensare. E ciò vuol dire: niente, senza il Pensare, è nel Pensare; quel che è nel Pensare e in quan—
to è nel Pensare, non è posto da altro che non sia il Pensare, ma solo dal Pensare; in quello che è in esso, il Pensare ha se stesso, il suo Essere, la sua conseguenza, il suo effetto, la sua genitura; riconosce in quello se stesso. Altrimenti, quel che si dice sia nel Pensare, non sarebbe nel Pensare.

Ora l'Essere nel Pensare vuol dire l'Essere in quanto conosciuto (l'essere in quanto oggetto, l'esse objectiva); il conoscere.

Adunque la possibilità del conoscere è questa relazione necessaria (identità, nesso causale) tra il pensare e l'essere. To-gliete questa relazione, e non sarà possibile il conoscere. Questa relazione è lo stesso conoscere.

Questa relazione è il pregio di Cartesio (Cogitare ergo Esse. Pregio confessato dal Gioberti: inteso e migliorato da Fichte) (1).

Ma ciò non vuol dire, che il conoscere sia reale, che la realtà, la semplice realtà, sia conoscibile. Perché la realtà sia conoscibile (perché il conoscere sia reale), deve essere in sé questa relazione.

Ciò vuol dire, che non vi ha conoscere, conoscere reale, se così la realtà cosciente, come la semplice realtà (spirito e natura) non è in sé questa relazione; cioè, se questa relazione non è la loro identità.

Ecco Spinoza.


La Sostanza è questa relazione—Cogitare ergo Esse—, posta come la identità di spirito e natura, pensiero ed estensione, immediatamente. Per causam sui (Sostanza) intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concepi nisi existens.

La Sostanza è essenzialmente Causa, Causa sui, causa del suo essere: Cogitare ergo esse.

Questa identità — la Sostanza — non è un terzo, che non sia né pensiero né estensione assolutamente. Il pensiero è i-

(1) V. Introduz., Lex. V.
(2) Sull'ultima differenza de' sistemi filosofici, Berlino 1847.
(3) V. Introduz., Lex. V.
(4) K. Fischer.
(5) Dell'infinità dell'attributo, contro il Mamin in la Rivista del Cimento, Torino 1855.
che escluda ogni relazione di causa ed effetto, di principio e conseguenza, si accorda benissimo colla immobilità assoluta della Sostanza. Parallelismo, inteso così, vuol dire in verità che non ci è la Sostanza come identità. Pensiero ed estensione sarebbero, in questo caso, una dualità, come due linee parallele nello stesso piano, la cui unità è solo il piano medesimo. Così non sarebbero la Sostanza stessa come pensiero ed estensione, ma solo parte della Sostanza; cioè quel che dice il Maimoni (1); la Sostanza sarebbe tutt’altro che la loro identità. Se, invece, la Sostanza è la loro identità, ed essi contutocì sono differenti (parallelì), questo solo già vuol dire che la Sostanza non è immobilità assoluta.

Se è vero, com’è, che la Sostanza è essenzialmente Causa, anzi la Causa stessa, come conciliare questa posizione col parallelismo degli attributi intendo per paralleloismo la esclusione d’ogni relazione causale? Avremmo, dirò così, nella Sostanza una duplice sostanza: l’una come Sostanza Causa, e l’altra come Sostanza Immobilità (indifferenza), alla quale ultima corrisponderebbe il paralleloismo.

Ora io dico che la Sostanza non è Identità e Causa, ma è Identità, che è Causa; la Identità, la Sostanza spinoziana è la relazione causale.

Se la Sostanza è — in quanto sostanza — Causa, bisogna dunque accordare con questa posizione la dualità, o, se si vuole, il paralleloismo degli attributi; cioè il contenuto della sostanza colla sua forma. Il contenuto è pensiero ed estensione; la forma è il causare, la relazione tra pensare ed essere, pensiero ed estensione. Senza questo accordo, la forma sarebbe estrinseca al contenuto; forma e contenuto sarebbero due sostanze. Il paralleloismo, insomma, deve aver radice nella natura della Sostanza stessa, cioè nell’esser essa Causa, se davvero è Causa. Se non ha radice nell’esser Causa, e la Sostanza è Causa, bisogna dire che l’abbinia in un’altra natura; e così la Sostanza avrebbe due nature.

(1) Prefaz. al Bruno di Schelling.

— 211 —  
Ecco come, a mio credere, si accordano queste due posizioni, la Sostanza Causa e il paralleloismo, e quindi come si deve determinare il significato del paralleloismo stesso; e vedere, se l’unità e la differenza siano veri unità e veri differenze:

Il paralleloismo ha radice nella Sostanza, in quanto la Sostanza stessa è questo paralleloismo. Sostanza è unità, identità, come Causa, come relazione causale. Parallelismo qui (il paralleloismo spinoziano non è opposizione assoluta, e ne meno indifferenza assoluta, perché non esclude l’unità. Ora la relazione causale, la relazione tra principio e conseguenza, è appunto questo paralleloismo. Chi dice una relazione come quella che è il paralleloismo spinoziano — che non è né opposizione assoluta, né indifferenza assoluta —, dice necessariamente quella relazione che Hegel chiama in generale determinazione riflessa (Essenza): come p. e. principio e conseguenza, forza ed estrinsecazione, interno ed esterno; delle quali relazioni la più concreta è appunto la relazione causale: Causa ed Effetto. Questa relazione è l’Ergo cartesiano. L’effetto è la ripetizione, la riproduzione, la riflessione, il riverbero della causa; ma ripetizione, dirò così, in un altro livello, in un altro piano, e nondimeno in modo che corrisponda perfettamente alla causa; cioè, che quel che è in esso, sia nella causa, sebbene come causa nella causa e come effetto nell’effetto, e vale a dire diversamente, in due livelli. Questa perfetta corrispondenza in diversi livelli è il paralleloismo spinoziano; è la relazione tra causa ed effetto; quella relazione che è tra il Pensare e l’Essere in principio cartesiano.

La Sostanza — in sé identità cartesiana di Pensare ed Essere, cioè Causalità — è la Identità di pensiero ed estensione, de’due universi; ciascuno de’quali è questa identità (coll’altro), sebbene diversamente. Che vuol dir ciò?

I due universi hanno la stessa forma, e pure sono differenti. Infatti:

1. Universo spirituale: il Pensiero come attributo è Causa (infinita cogliandi potenza); il Pensiero come Modo infinito (Universo) è Effetto (Intelectus absoluote infinitus).
2. Universo corporeo: l'Estensione come Attributo è Causa (Infinita agendi potentia, quantitas infinita); l'Estensione come Modo infinito (Universo) è Effetto (Motus et Quies).

Come la Sostanza in quanto Pensiero (infinita cogitandi potentia) è Causa dell'Universo spirituale, così e nello stesso modo, in quanto Estensione (infinita agendi potentia) è Causa del l'Universo corporeo. È una medesima forma: il Causare.

Questa medesima forma, questa identità ne' due mondi, è la Sostanza. La Sostanza non è come un Soggetto, in cui siano incerti i due attributi, come due proprietà, le quali in quanto attive siano cause de' due universi. La Sostanza non è il soggetto comune, fatta astrazione dalle proprietà, di modo che poste sole le proprietà come attive (come causa) è fatta astrazione dalle proprietà, la Sostanza, come tale, per sè, sia inattiva. La Sostanza, invece, non è Sostanza senza gli attributi; non si può fare astrazione dagli attributi, senza togliere la stessa Sostanza, la sostanza spinoziana; l'attributo, dice Spinoza medesimo, è la stessa Sostanza come Causa (1).

La Sostanza — la identità — è dunque quella medesima Forma. Comune mente s'intende Spinoza così. Si comincia col dire: Natura naturante, anzi una doppia natura naturante; e Natura naturata, anzi una doppia natura naturata (doppio causa, doppio effetto). Poi si fa astrazione dal naturare e dal naturato, dal doppio naturare e dal doppio naturato, e si ha la semplice Natura, e si dice: questa è la Sostanza; Substantia, sive Natura. No, dico io, la Sostanza non è la semplice Natura, ut sic; non è questo astratto, ma è il Naturare e quindi il Naturato (Causa, Causa sui). I due mondi (e i due attributi) non sono identici, in quanto semplice Natura, in quanto semplice Essere, ma in quanto Nesso causale, in quanto Pensare (cartesiano); la Natura spinoziana non è semplice Essere, ma è il Cogitare ergo Esse di Cartesio, e perciò essenzialmente Causa: Natura.

(1) V. Introduz. Let. V.

Ma come, avendo la medesima forma (che è la Sostanza), i due universi (e i due attributi) sono differenti?

La radice della loro differenza è la radice stessa della loro identità; cioè, la loro differenza è la loro identità stessa. Così la Sostanza non è identità come semplice forma, ma come contenuto. Forma e contenuto si corrispondono perfettamente nello spinozismo; non sono né vera forma, né vero contenuto, ma come imperfetti si corrispondono pienamente.

Infatti, la Sostanza, cioè la Identità come Essenza, come determinazione riflesa (come principio e conseguenza, causa ed effetto, come Causare) —, è parallela a sè stessa; questo è il difetto della Sostanza spinoziana, e quindi dello Spinozismo. Perciò la Sostanza non è Mentalità. Mentalità è la negazione del parallelismo cartesiano. La Sostanza, come semplicemente parallela a sè stessa, non è né vera unità né vera differenza. Come parallela a sè stessa, essa è i due attributi, i due mondi; ma è tal parallelismo, che non è indifferenza assoluta, ma invece vuol dire: primo e secondo (Pensare ed Essere, Esse objective ed Esse formaliter), sebbene quel che è nel primo sia nel secondo: l'unica differenza è che il primo è primo (Pensare) e il secondo è secondo (Essere). Ma il primo è tal Pensare che è Pensare ed Essere (identità); e il secondo è tal Essere che è Pensare ed Essere (identità), perché è l'Essere del Pensare, nel Pensare. Il parallelismo, l'esser parallelo a sè stesso (il non esser davvero Uno con se stesso o Mentalità) è il principio cartesiano: cogitare ergo esse, Cogitare ed Esse sono lo stesso, e nondimeno sono diversi; quel che è il Cogitare è l'Esse, perché l'Esse è l'essere del Cogitare, e pure sono lo stesso diversamente, perché l'Esse non è il Cogitare. Tutto quel che si trova nel Cogitare si trova nell'Esse, ma in diverso livello, in diverso piano; e si trova nell'Esse, in quanto si trova nel Cogitare; l'Esse (ordo rerum) è il contrapposto del Cogitare (ordo idearum).

Spinoza dunque oggettiva la identità cartesiana immediatamente (coll'intuito intellettuale. Per substantiam intelligo, ecc.), come Schelling la identità fichtiana. La differenza delle due identità fa la differenza de'due intuiti.
La identità cartesiana è semplice parallelismo (Tesi e Antitesi); e perciò l'intuito è lo stesso intendimento immediato.
La identità fichtiana è mentalità (Tesi, Antitesi, Sintesi); perciò l'intuito è intuito mentale, è mente intuitiva.
Perché l'intuito spinoziano (naturalismo) non è un nuovo atto logico; e lo schellinghiano è un atto logico (Il nuovo atto logico è la mentalità di questo intuito; mentalità, che è la nuova logica di Fichte).
Posso dunque concludere, che come Spinoza sta a Cartesio, così Schelling sta a Fichte.

FINE.

Errata  Corrige
pag. XI. linea 42 sapientia sapientia
15  34 l'uno l'una
43  43 tutto tutta
45  45 tutte tutti
47  47 altra altro
dalla
dalla
62  6 Casalpino Casalpino
71  22 propria propria
72  6 chiamo chiamo
107  2 vero vero
127  1 in sé in sé
32  32 ragione, idealità oggettiva come mentalità o ragione o idealità oggettiva, e non già idealità oggettiva come mente o
intuito
148  52 veramente meramente
185  45 se volete — se volete —
pare
201  28 pare pare
205  2 assoluto assoluto
206  8 unita unità
207  45 dire Pensare; dire Pensare,